

ПРОБЛЕМЫ МАРКСИЗМА

**МАРКСИЗМ
И
ЭТИКА**

**СБОРНИК СТАТЕЙ
ПОД РЕДАКЦИЕЙ
Я. С. РОЗАНОВА**

Изд. 2-ое дополн.



ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО УКРАИНЫ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО УКРАИНЫ

СЕРИЯ СБОРНИКОВ

„ПРОБЛЕМЫ МАРКСИЗМА“

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

Марксизм и этика. Сборник статей: Меринга, Каутского, Лафарга, Плеханова, Мартова, Аксельрод, Иоффе, Квесселя, Ферстера, Тонниса. Под редакцией Я. С. Розанова. Изд. 2-е, переработанное и значительно дополненное.

Марксизм и дарвинизм. Сборник статей: Бюхнера, Блашко, Вольфмана, Геркнера, Дпие-Дивеса, Дидсона, Каутского, Кунова, Лафарга, Лорна, Паникука, Тимирязова, Уитермана, Ферри, Эполинг, Энгельса. Под ред. М. Равич-Черкасского. 2-е, значительно дополненное издание.

Проблема преступности. [Сборник статей: Ферри, Кунова, Каутского, Гроссе, Бонгера, Сурского, Лафарга, Деши, Гернета, Колаяни. Под редакцией Я. С. Розанова. Ц. 1 р.

Вопросы искусства в свете марксизма. Сборник статей: Бюхера, Гроссе, Луначарского, Маркса, Плеханова, Троцкого, Фриче, Фудса. Под редакцией Я. С. Розанова.

Основные вопросы права и государства. Хрестоматия, составленная из произведений Маркса, Энгельса, Ленина, Плеханова, Меринга, Каутского, Лафарга, Зиберы и др. Под редакцией Я. С. Розанова.

Марксизм и национальная проблема. Сборник статей. Под редакцией С. Ю. Семковского. Ц. 75 к.

НАХОДЯТСЯ В ПЕЧАТИ:

Память Ф. Лассалля. (К столетию со дня рождения). Сборник, составленный из произведений Лассалля и статей о нем: Меринга, Каутского, Плеханова и др. Под ред. Г. Маренко и Я. Розанова.

Гегель и Фейербах. Сборник избранных произведений Гегеля и Фейербаха и статей о них. Под ред. Г. Маренко.

Плехановская хрестоматия. Пособие по научному историческому материализму. Под ред. Г. Маренко.

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ТОРГОВЫЙ ОТДЕЛ

Харьков, площадь Тавелева, 4.

THE
OF THE
THE



2020170432

Р. У. П. № 4719. Киев—1924.
Гос. Трест „Киев-Печать“, тип. № 2.
Заг. № 202—10.000.

ПРЕДИСЛОВИЕ К 1-му ИЗДАНИЮ.

«Если мы видим, что каждый из трех классов современного общества — феодальная аристократия, буржуазия и пролетариат — имеет свою особую мораль, то из этого можно сделать заключение, что люди сознательно или бессознательно черпают, в последнем счете, свои понятия о нравственности из практических условий, определяющих их классовое положение, т. е. из экономических отношений, обусловленных их производством и обменом».

«Нравственность всегда была нравственностью классовой: она либо оправдывала господство и интересы господствующих классов, либо, когда класс угнетенный становился достаточно сильным, она выражала возмущение против этого господства и завышала будущие интересы угнетенных».

Ф. Энгельс. «Анти-Дюринг».

Октябрьская революция, разрушив социально-экономические основы капиталистического общества, не могла также не произвести и радикальной ломки всех так называемых идеологических надстроек и, в частности, моральных норм.

Мощный процесс строительства новой жизни поставил в порядок дня ряд теоретических и практических моральных проблем, разрешение которых является одной из важнейших предпосылок действительного творчества новой, социалистической культуры.

Сама жизнь стихийно прививает пролетариату новое моральное сознание, гармонически сочетающееся с его жизненными классовыми интересами; но это сознание необходимо теоретически обосновать, свести в определенную стройную систему, которая послужила бы пролетариату ярким факелом в его повседневной борьбе за новые формы жизни. Вместе с тем пролетариату необходимо разоблачить эксплуататорскую сущность морали своего классового врага — буржуазии, идеологи которой всячески стараются прикрасить узко-классовый характер своих моральных теорий громкими фразами о «единстве», «вечности» и «общечеловечности» морального сознания.

Только революционно-материалистическая диалектика марксизма впервые убедительнейшим образом показала, что и в классовом обществе мораль всегда носит классовый характер и что

«истинно человеческая мораль, стоящая выше классовых противоречий и выше воспоминаний о них, будет возможна только на той ступени общественного развития, когда классовые противоречия не только будут превзойдены, но и забыты для житейской практики»¹⁾.

Обновлению и развитию этой основной марксистской точки зрения на проблему морали и посвящен сборник «Марксизм и этика».

Предлагаемый сборник имеет и чисто практическое значение: марксистская литература на русском языке по вопросам этики крайне бедна, да и та, которая имеется, представляет большую библиографическую редкость, кроме разве работы Каутского «Этика и исторический материализм», которая неоднократно переиздавалась. Так, например, статьи Лафарга «О происхождении идеи добра и справедливости» до сих пор почему-то не переиздавались. Кроме того в немецкой марксистской журналистике (главным образом в «*Neue Zeit*») проблема этики подверглась довольно интересной разработке, в результате чего мы имеем ряд блестящих статей таких выдающихся теоретиков марксизма, как Ф. Меринг и К. Каутский (довоенной эпохи). Эти журнальные статьи в большинстве своем оставались до сих пор не переведенными на русский язык.

Таким образом, сборник в первую очередь имеет и виду ознакомить читателей с этим мало известным еще материалом. Кроме того в настоящий сборник, в целях известной полноты, включены также и некоторый материал, который уже неоднократно появлялся на русском языке, как, например: две главы из «Этики» Каутского, его ответ Бауэру («Жизнь, наука и этика») и статьи Л. Аксельрод, вносящая некоторые поправки в построения Каутского.

Так как весь материал носит по преимуществу полемический характер, то он и расположен по отдельным «полемическим схваткам».

В I отдел²⁾ вошла полемика Меринга и Каутского с вдохновителями «Немецкого Общества Этической Культуры», г.г. Теннисом, Гизинцем и Н. Бартом, поставившими себе задачу «развития этической культуры», что, якобы, возможно и «без изменения со-

¹⁾ Ф. Энгельс — «*Анти-Дюринг*».

²⁾ В настоящем издании статья I отд. вошла в III отд.

циальных отношений», путем «этицирования» экономической и политической борьбы». В статьях Меринга и Каутского дана блестящая критика этой теории буржуазных профессоров.

II отдел составляет полемика Каутского с проф. Ферстером о роли этических принципов в классовой борьбе, которая, по мнению Ферстера, не должна выходить за пределы какой-то высшей морали, о которой, впрочем, Ферстер ничего определенного и убедительного сказать не может. Каутский рядом убедительных доказательств показывает, что каждый удар, наносимый пролетариатом в классовой борьбе, бесконечно более этичен, чем все старания буржуазии эту борьбу этицировать и облагородить.

В III отдел¹⁾ входит полемика, возгоревшаяся в немецкой и отчасти русской литературе по поводу работы Каутского «Этика и исторический материализм». Каутский с большим мастерством вскрывает бессюдность и логическую несоборазность попытки «этицировать» марксизм при помощи Ганта, попытки, которая была предпринята О. Бауэром.

IV отдел²⁾ составляет полемика между Каутским и Кусселем по вопросу о социальной природе моральных чувств. Одна из немецких статей этого отдела, а именно статья Каутского «Происхождение морали» уже раз вышла на русском языке в 1906 г., но, выхваченная из целой серии статей по этому поводу, статья эта не давала того полного представления о дебатированной проблеме, которое получит читатель, имея перед собой весь полемический материал в целом.

Сюда же включены очерки Лафарга о происхождении идей добра и справедливости, вышедшие на основе богатого фактического материала, наметчивость и социально-классовую обусловленность моральных понятий.

Составленный таким образом сборник «Марксизм и этика», надо надеяться, окажется не лишним в деле ознакомления широкого пролетарского читателя с марксистским пониманием проблемы этики, с буржуазно-капитанским толкованием которой мы постоянно сталкиваемся.

Для того, чтобы под пышной фразеологией, усвоенной «вечными» и «общечеловеческими» категориями, заимствованными из реакционного хлама капитанства, разглядеть классовые

¹⁾ В настоящем издании эта полемика включена в V отд.

²⁾ Эти статьи перенесены в настоящем издании в I отд.

воскращения буржуазии, утрачивающей почву под ногами, нужно овладеть и совершенстве материалистической диалектикой революционного марксизма.

Вспомним слова Маркса и Энгельса о том, что чем обостреннее становятся классовые противоречия, тем лицемернее становится буржуазия и чем она становится лицемернее, тем охотнее она прибегает к возвышенной форме изъяснения.

Сборник этот и направлен против «возвышенного обмана» «общечеловеческой», но по существу—буржуазной этики и в защиту простых истин нашей классовой, пролетарской этики.

Июль
1928 г.

Я. Розанов

ПРЕДИСЛОВИЕ КО 2-МУ ИЗДАНИЮ.

Второе издание настоящего сборника дополнено рядом новых материалов. Так, в отдел «Этика и исторический материализм» введены два отрывка из «Анти-Дюринга»¹⁾ и «Л. Фейербаха»²⁾ Ф. Энгельса, в которых дан классический анализ несостоятельности «всякой попытки наложить нам какую бы то ни было моральную догматику, в качестве вечного, окончательного, отныне неизменного нравственного закона»³⁾.

В отдел этот мы включили также извлечение из известного комментария Г. В. Плеханова к «Л. Фейербаху» Энгельса; Плеханов с исчерпывающей убедительностью показывает, что «неизменный» и «общечеловеческий» моральный идеал Канта является по существу лишь «отвлеченным идеалом буржуазного общества, нормы которого представлялись Канту непререкаемыми велениями практического разума»⁴⁾.

Как новый отдел («О так назыв. «простых законах нравственности и права»), мы в настоящее издание включили литературный материал, охватывающий собою полемику между Л. Мартовым, с одной стороны, и Г. Плехановым и Л. Аксельродом (Ортодокс)—с другой, возникшую в годы империалистической войны по вопросу об идеологической ценности для пролетариата морального учения Канта. Пройдав во время войны эволюцию от интернационализма к социал-патриотизму, Плеханов с логической неизбежностью докатился до попытки прикрыть свою политическую камуфляцию соответствующей ревизией теоретических принципов марксизма, апеллируя к архи-буржуазной метафизической этике Канта. Против этой новой кантапанско-патриотической точки зрения, разви-

¹⁾ Гл. «Нравственность и право».

²⁾ На «Л. Фейербаха» взяты места, посвященные критике отвлеченного характера Фейербаховской теории морали.

³⁾ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, 3-е изд. «Московский Рабочий» 1923 г., стр. 109.

⁴⁾ Плеханов. Собр. сочин., т. VIII, стр. 100.

той Плехановым в двух его статьях: «О войне», «Еще о войне» (отрывки из конх взяты для настоящего сробиника), энергично выступил Л. Мартов в статьях: «Кант и Гинденбург», «Маркс и Кантом» и «Простота хуже воровства», в которых с большим блеском вскрыта чудовищная противояестественность союза воинствующего материалиста Плеханова с реакционным метафизиком Кантом.

Попутно Мартов, на основании переписки Маркса с Энгельсом, указывает на ошибочное толкование Плехановым лозунга «простых законов нравственности и права», фигурировавшего в «первом манифесте Международного Товарищества Рабочих» (1864 г.), и диссидентного Марксом, в качестве безобидной уступки прудонистам¹⁾.

Уничтожающую критику философско-патристической позиции Плеханова, данную Мартовым, пыталась опровергнуть Л. Аксельрод в статье «Простые законы права и нравственности»²⁾. Однако, эта попытка Л. Аксельрод поколебать Мартовскую критику кантовских уклонов Плеханова нужно признать безусловно неудавшейся. Л. Аксельрод, как и Г. Плеханов, слишком много поработали над выяснением реакционно-буржуазной сущности лозунга «папад к Канту», чтобы после этого снова вернуться к данно опровергнутым метафизическим заблуждениям.

Плеханов когда-то писал, что «буржуазия заинтересована в возрождении философии Канта, потому что она надеется, что эта философия поможет ей усыпить пролетариат». Общественно-политический смысл этой истины остается непоколебимым и по ныне пору.

Во втором издании мы нашли также необходимым произвести некоторую перегруппировку отделов, в интересах более последовательного развертывания перед читателем литературного материала.

Я. Розанов.

1) Названные статьи Мартова, соответствующий отрывок из «Первого манифеста Международного Т-ва рабочих», как и относящиеся сюда места из письма Маркса к Энгельсу от 4 ноября 1864 г. вошли также в настоящий сборник.

2) Статья эта — впервые напечатанная в журнале «Дело» за 1916 г. № 1 — также вошла в настоящее издание. Против этой статьи и направлена статья Мартова «Простота хуже воровства».

3) Плеханов. «Материализм или кантианзм», собр. соч., т. XI, стр. 130.

I

ГЕНЕЗИС МОРАЛИ

NEW YORK 11/15/33

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИДЕИ ДОБРА.

I.

В главнейших еврейских языках одно и то же слово служит для обозначения, как материальных благ, так и понятия нравственно хорошего; отсюда, с полным основанием, можно сделать вывод, что с этим явлением мы должны встречаться в языках всех народов, достигших известной степени культурности, так как все они (как в настоящее время установлено) прошли одинаковые фазисы материального и интеллектуального развития. Вико, предвидевший этот исторический закон, говорит в «*Scienza nuova*», что «по самой природе вещей, имеющих отношение к человеческому обиходу, необходимо должен существовать общий всем народам духовный язык, одинаково обозначающий сущность тех вещей, которые являются побудительными причинами социальной жизни. Язык этот принимает столько же форм, сколько различных точек зрения представляют эти вещи. Доказательством служат тот факт, что пословицы, эти выразители народной мудрости, у всех древних и новых народов имеют одинаковый смысл, хотя и облечены в самые разнообразные формы».

В своих статьях о происхождении абстрактных идей, в том числе и идеи справедливости, я указал на те многочисленные окольные пути, по которым блуждало человечество, пока дошло до того, чтобы в египетских иероглифах выражать абстрактную идею материнства в виде коршуна, а понятие справедливости в виде локтя. В настоящей статье я попытаюсь исследовать извилистые пути, пройденные человечеством и приведшие его к обозначению материальных благ и понятия нравственно хорошего одинаковыми словами.

* * *

Слова, обозначающие в латинском и греческом языке благо и добро, первоначально служили для обозначения качеств человеческого существа.

Agathos: (по-гречески) сильный, храбрый, благородный, добродетельный и т. д.

To agatha: блага, богатство.

To agathon: добро. То акрон agathon: высшее добро.

Bonus: ¹⁾ (по-латыни) сильный, храбрый и т. д.

Bona: блага, имущество. Bona patria: наследство.

Bonum: добро.

Agathos и Bonus—качественные прилагательные; грек или римлянин эпохи зарыварства, носивший эти названия, обладал всеми физическими и нравственными качествами, соответствующими героическому идеалу: поэтому неправильные превосходные степени этих прилагательных (aristos, esthlos, beltistos и т. д., а также optimus) употребляются во множественном числе, как существительные, для обозначения лучших и первых граждан. Историк Веллий Патеркул называет патрициев и богатых граждан, соединившихся против Гракхов, оптиматами (optimates), т. е. лучшими.

Сила и храбрость были первыми и необходимейшими добродетелями первобытных людей, живших в постоянной борьбе с природой и друг с другом²⁾. Дикарь и варвар, кроме силы и храб-

¹⁾ То же самое во французском языке: bon на старо-французском значит храбрый; в „Песне о Роланде“ слово это постоянно употребляется в таком значении.

Francis sunt bon, si ferrunt vassallement. Французы храбры, они будут мужественно сражаться (XCI) Об архиепископе Турпене Роланд говорит так:

Li arcevesque est mult bon chevalier:
Nen ad meillur en terre desuz ciel,
Bien set ferir e de lance e d'espriet.

(Архиепископ очень храбрый человек; нет лучшего на земле и под небом, он умеет сражаться копьем и мечом. (CXLV).

Король Вонли, отличившийся необыкновенной храбростью, получил название „Доброго“. Комен, писавший в XV веке, храбрых людей называет „bons homs“. По англйски, слово Goodman сперва обозначало качество солдата, потом оно стало обозначать отца семьи и, наконец, крестьянина, как французское „bonhomme“: Goodman Hogde, Hogde—презрительное прозвище крестьянина. Когда прозвище „bonhomme“ стало всеобщим для крестьян, которых грабили дворяне и солдаты (выражение: „жить на счет bonhomme“ было очень распространено), тогда оно вероятно и приобрело презрительное, насмешливое значение, сохранившееся до нынешнего времени. Джанж говорит, что прозвище это некоторое время употреблялось в смысле обманутого мужа. Прибавление одной буквы дает словам good и bon комическое значение: doody, bonasse.

В древности agathos и bonus не могли получить такого значения, и только в латыни средних веков встречается „bonitas“=bonasse, добродушный. Писатели византийской эпохи употребляют agathos главным образом в смысле и рече и б. добрый. Уличные мальчишки в современных Афинах употребляют это слово, повидимому, в смысле „дурак“.

²⁾ Финичская сила исчислялась так высоко, что в третьей песне Илиады, где Елена показывает троянским старцам греческих предводителей, она разни-

рости, обладают и другими нравственно-вышшими добродетелями своего идеала, поэтому одно и то же прилагательное служит обозначением всех физических и нравственных качеств.

Сила и храбрость в то время до такой степени исчерпывали все добродетели, что латиняне, обозначив словом «virtus» физическую силу и храбрость, стали употреблять его также в значении «добродетель». Тот же также и греки придавали слову «arete» те же сменяющие друг друга значения: и слово метательное копье, по-гречески Καλον, впоследствии получает значение «и красивого». То же самое слово, по латыни Quiris, обозначает римского гражданина. Варрон рассказывает, что римляне первоначально изображали бога Марса в виде метательного копья.

Естественно, что вся тогдашняя добродетель сводилась к храбрости и силе, так как нравственное и физическое воспитание дикаря и варвара состояло в создании из него воина, в воспитании в нем храбрости для противодействия опасностям; в развитии физической силы для перенесения трудностей и лишений; в развитии душевных сил, чтобы не выказывать слабости во время пытки, которой подвергались пленные. С детского возраста, благодаря гимнастическим упражнениям, тело становилось гибким и ловким. Его закаляли истязаниями и востом, причем ребенок нередко умирал от побоев и голода.

На похоронах первых жертв Пелопонесской войны, Перикл в своей речи сравнивает героическое воспитание Спарты, сохраняющей старинные обычаи, с воспитанием юношества в Афинах, уже перешедших в гражданско-демократический фазис. «Враги наши», говорит он, «с самых ранних лет приучаются к храбрости, благодаря различным трудным упражнениям; мы же, не получая ни столь сурового воспитания, не менее мужественно и храбро бросаемся навстречу тем же опасностям».

Ливингстон, нашедший также же героические нравы у африканских племен, указывал некоторым негритянским предводителям на такую же разницу между английскими солдатами и черными воинами.

Так как в древности храбрость была главной добродетелью,

часть Одиссея, Мевелая и Аякса не по возрасту, плечности или характеру, а по их силе, причем Аякс превосходит других ширяною своих плеч. Перечисляя качества Эламинонта, Диодор Сицилийский говорит сперва об его физической силе, и лишь потом о красноречии, мужестве, благородстве характера и стратегическом таланте.

то естественно, что трусость считалась пороком. Поэтому слова, означающие по-гречески и по-латыни «трусливый» (каков и *maius*), употреблялись также в значении зла и порока¹⁾.

Когда общество, во времена варварства, разделилось на классы, патриции монополизировали храбрость и защиту отечества. Монополия эта, как выражаются буржуазные экономисты, была естественной, хотя и нынешние буржуа считают очень естественным посылать в колониальные экспедиции крестьян и рабочих вместо себя и даже, если можно, вверять пролетариям защиту отечества, в котором ни одна пядь земли и ни одна, самая ничтожная, часть машины не принадлежит им. Защита отечества только потому представляла привилегию патрициев, что они одни имели отечество. В то время иметь отечество значило владеть хоть маленьким клочком его земли. Иноземцы, занимавшиеся в античных городах торговлей и ремеслами, не могли считать своей собственностью даже дом, в котором они жили и выродоженное мною и их детей занимались своим ремеслом. Они всегда оставались чужеземцами, хотя бы и очень долго жили в далюм городе. Римские плебеи, жившие на Авентинском холме, боролись выродоженное трех столетий, пока получили право собственности на землю, на которой стояли их жилища. Чужеземцы, пролетарии, ремесленники, купцы, колонисты, крепостные и рабы были свободны от военной службы и не имели права носить оружие, не имели даже права быть храбрыми, так как это было привилегией класса патрициев²⁾.

Фукидид рассказывает, что правительство Спарты приказало предательски убить две тысячи илотов, своей храбростью спасших республику. Так как плебеям было запрещено принимать участие в защите своей родины и, следовательно, быть храбрыми, то трусость необходимо должна была сделаться одной из главных добродетелей плебса, как храбрость была добродетелью аристократов.

¹⁾ *Imbellis, imbecillis* значит: негодный к военной службе и употребляется латинскими писателями в смысле трусливый, слабый телом и душой. *Maius* имеет более общее значение. Оно обозначает свойство лица, обладающего физическими и духовными недостатками.

²⁾ Даже в демократических Афинах купцы были свободны от военной службы. Сикофант в „Плутархе“ говорит, что он делается купцом, чтобы не идти на войну. Плутарх заявляет, что Марий, „желая победить кимвров и тентов, набрал рабов и бродяг (т. е. бедняков), не считаясь обычаями и законами“. Ни один полководец до него не набирал такого войска; оружие, как и другие республиканские почести, доверялось только людям достойным, чье общественное положение ручалось за их верность.

Поэтому, греческое слово «kakos» (трусливый, некрасивый, дурной), употребленное как существительное, означало: человек из народа, плебеи; между тем как «agathos», превосходная степень от «agathos», означает человека, принадлежащего к классу патрициев: латинское «maius» означает некрасивый, изуродованный, какими и были в глазах патрициев рабы и ремесленники, изуродованные своим ремеслом, тогда как тело аристократа, благодаря гимнастическим упражнениям, было красиво и гармонично развито¹⁾.

Патриций древнего Рима был «kalos», эвпатрид гомеровской Греции «agathos», так как оба они обладали телесными и нравственными добродетелями героического идеала, единственного идеала, который могла создать окружающая их среда. Они обладали храбростью, великодушием, сильным телом и стойким душевным спокойствием; кроме того, они были землевладельцами, т. е. членами племени и рода, владевшего землей, на которой он жил²⁾. Варвары, занимавшиеся скотоводством и самым примитивным земледелием, со страстью отдавались разбою и пиратству, чтобы дать выход накопившемуся у них избытку физической и духовной энергии, и добыть таким образом разные блага, недоступные для них иными путями. В одной греческой песне, от которой сохранилась лишь одна строфа, герой-варвар поет: «Мое богатство—тяжелое копье; щит и меч—оплот моего тела, при их помощи я могу пахать и пожинать плоды, получать сладкий сок винограда; благодаря им меня называют господином многи» (многи—общественные рабы)³⁾.

Цезарь утверждает, что свевы ежегодно посылали половину всего мужского населения в разбойничий поход. Скандинавы, окончив засеивание полей, отправлялись на своих кораблях оу-

1) Ремесленные занятия уродуют тело и унижают ум. Поэтому люди, занимающиеся этими делами, никогда не призываются к исполнению общественных обязанностей. (Ксенофонт, *Ксенополис*).

2) Слово «стоический», применительно к варварским героям, есть заимствование, но оно относится только к самому слову: оно было введено для обозначения учеников Зенона, учившего в колоннаде (stoa); но варвары обладали теми душевными силами, к которым стремился стоик.

3) Римляне конца средних веков, обедневшие во время крестовых походов и потерявшие во время междоусобиц свои земли, промышляли только охотой, и, подобно греческому герою, называли добычу, взятую в походе, «жатвой меча».

стошать берега Европы; во время Троянской войны греки сжимали осаду с Трои и совершали в это время разбойничьи набеги. Фукидид говорит: «в то время морской разбой не считался позорным занятием, благодаря ему человек приобретал славу». Капиталисты относятся к такого рода предприятиям с величайшим уважением; ведь колониальные походы культурных государств ничто иное, как разбойничьи набеги. Однако капиталисты совершают свои пиратства при помощи пролетариев, тогда как герои-варвары подвергали опасностям свою собственную особу. В то время почетно разбогатеть можно было только на войне, поэтому сбережения сына римской семьи назывались: «*peculium castrense*», т. е., имущество, приобретенное в военном лагере.

Впоследствии, когда приданое жены увеличивало это имущество, его стали называть: «*peculium quasi castrense*». Этот всеобщий разбой вполне оправдывал средневековую поговорку: «у кого земля, у того и война». Владельцы стад и полей никогда не слагали оружия, общественные функции они исполняли с оружием в руках. Жизнь героев была непрерывной борьбой; как Гектор и Ахиллес, они умирали молодыми. В стане ахейян было только два старца: Нестор и Фенякс. Долголетняя жизнь была таким исключительным явлением, что старость сделалась прилагательной — первой, проникшей в человеческое общество.

Так как патриции принимали на себя защиту городов, то вполне понятно, что управление тоже находилось в их руках. Оно предоставлялось отцам семейств. Но когда развитие ремесел и торговли в городах создало многочисленный класс богатых плебеев, патриции, после длинного ряда гражданских войн, были вынуждены предоставить плебейам некоторое участие в управлении. Сервий Туллий основал орден плебейских всадников, владевших имуществом цензом не ниже 100,000 сестерций (приблизительно 2000 рублей). Через каждые пять лет производилась ревизия ордена, и всадники, имущество которых опустилось ниже ценза, теряли свое звание. точно так же, как и всадники, совершившие какой-нибудь нечестный поступок. Солом, разбогатевший благодаря торговле, открыл доступ в сенат и афинские суды всем, кто был в состоянии содержать коня и пару быков (*huprejs* и *zeugitai*): во всех городах, оставивших по себе историческое воспоминание, находят следы подобного переверота, и повсюду имущество, необходимое для содержания боевого коня, дает политические права.

Эта пошла аристократия, обязанная своим происхождением богатству, приобретенному торговлей, ремеслами, а чаще всего ростовщичеством, могла получить значение и занимать такое социальное положение, только приспособившись к героическому идеалу патрициев и принявши участие в защите городов, в управлении которых она уже участвовала¹⁾.

В древности было время, когда землевладельца, не обладающего всеми добродетелями, было так же трудно представить себе, как трудно в настоящее время себе представить директора копей или управляющего химическим заводом, без надлежащих административных способностей и соответственных научных знаний. Собственность предъявляла в те времена известные требования; она требовала от собственника обладания известными физическими и духовными свойствами. Уже самый факт обладания собственностью заставлял также предполагать у собственника обладание всеми добродетелями героического идеала, так как только под этим условием он мог вообще приобретать и сохранить собственность. Физические и нравственные добродетели героического идеала были, так сказать, неразрывно связаны с материальной собственностью и вместе с нею принадлежали собственнику. Так, например, в феодальную эпоху право на дворянский титул обуславливалось земельною собственностью. Дворянин, потерявший свой замок, терял также свой титул, который присоединялся к прежнему титулу его победителя. Точно так же обстояло дело с барщиною и податями, определявшимися сообразно с количеством земли, а не в зависимости от условий жизни собственника²⁾. Та-

¹⁾ Аристофан, защитник аристократии и противник афинской демократии, сравнивает древние нравы с новыми, и с удивительной непоследовательностью направляет ядовитые стрелы своей сатиры против Ламаха, Клеова и демагогов, требовавших и добившихся продолжения войны против Спарты, несмотря на упорное сопротивление аристократии. Времена изменились, воинственный пыл старой родовой и ювой донельзя аристократии сильно охладел, и сохранилось только чувство собственности. Война более не обогащала их; она уничтожала скот, жатву, опустошала поля, портила оливковые деревья, виноград, сжигала принадлежавшие им дома. Аристофан сам владел поместьями в Эвбее, одном из театров Пелопонесской войны. Платон, благодаря своему идеализму, бывший вдохновенным апидитиеком собственности, требует в своей „Республике“ издания закона, запрещающего сжигать дома и жатвы во время войны между греками. Такие волюнтарные забавы позволительны только в стране варваров, говорит он.

²⁾ Расчетная книга IX столетия, монастыря St. Germain des Pres, издавая в 1847 году Жераром, под заглавием *Polyptinbe de l'abbé Irminon* делит обширные монастырские имения на три класса, на *manses ingenuiles, lictles et serviles*, различно обложенных податями в виде личных услуг и натураль-

ким образом. варварский антропоморфизм, приписывавший материальным благам нравственные добродетели, был вполне естественным¹⁾.

Во всяком случае, роль защитников отечества, сохранившаяся за батраками, не была синекурой. Аристотель в своей «Политике» говорит, что во время Пелопоннесских войн, в сражениях на суше и на море погибла десятая часть богатого класса афинских жителей. В войне с лигидами аристократия Тарента понесла такие большие потери, что демократия получила возможность твердо стать на ноги; а тридцать лет перед этим, число граждан в Аргосе после неудачных битв опустилось до такой степени, что пришлось даровать права гражданства «перикам» (колонистам, жившим вне города). Война производила также опустошения в рядах аристократии, что впоследствии пыл ее значительно угас.

Имущество богачей так же, как личность их, находилось в полном распоряжении государства. Из их числа избирались «leiturgoi», «trieterarchoi» и т. д., обязанные покрывать издержки по устройству общественных празднеств и по вооружению галер для флота. Когда после мидийских войн нужно было снова выстроить разрушенные персами стены Афин, общественные и частные постройки ломались для получения необходимого материала для постройки.

Так как только владельцам движимого и недвижимого имущества позволялось быть храбрыми и обладать добродетелями героического идеала, так как эти нравственные качества, не связанные с владением материальными благами, были бесполезны и даже вредны (вспомним умерщвление 2000 илотов), так как в обладании материальными благами лежала самая основа нрав-

ных продуктов, не принимая во внимание состояния лиц, владевших этими участками. Таким образом, крепостные семьи, владевшие „maison ingenuile“, т. е. свободным участком, платили меньше податей, чем свободные семьи, обрабатывавшие участок „maison serulle“.

1) Совершенно противоположное явление гиппоморфизма мы встречаем в средние века. Только дворяне имели тогда право садить на коня вооруженными, и во время битвы они получали такой перевес, что всеми воинскими добродетелями они, как казалось, были обязаны своим коням. Поэтому те они, как и богачи античной республики, принимали имя своего коня и назывались: „всадник, рыпаль, кавалер“ — „Ritter, chevalier, cavallero“ и т. д. Самые выдающиеся способности их приводились в связь с конем (chevaleresque, caballeresco, equevalens). Дон-Кихот считал коня столь важной принадлежностью странствующего рыцарства, что ему пришлось пустить в ход всю свою казуистику, чтобы позволить Санчо-Пансе следовать за ним верхом на осле.

ственных добродетелей.—то полное отождествление нравственных качеств и материальных благ и обозначение их одним и тем же словом было вполне логично и естественно.

II.

Явления экономической жизни и вызванные ими политические события постепенно привели к разрушению героического идеала и расторжению первобытной связи между нравственной добродетелью и материальными благами,—связи, так наивно подтверждаемой языком.

Раздел обработанной земли, принадлежавшей первоначально всем членам общества, послужил первой причиной неравенства между ними. Различные обстоятельства привели к концентрации земель в руках нескольких семей клана и даже в руках чужеземцев, так что число патрициев, лишившихся своих земель, все возрастало. Они находили себе приютнице в городах, где жили паразитами, «осами», как говорил Сократ. Да иначе и не могло быть, так как в античном и всяком другом обществе, основанном на рабстве, ручной и даже умственный труд, исполняемый только рабами и чужеземцами, считается униженным и плохо оплачивается. Исключение составляло скотоводство и земледелие.

С силой и ясностью, достойной удивления, Платон в VIII книге своей «Республики» рисует политическое положение, вызванное экономическими явлениями. Города Греции были потрясены жестокой классовой борьбой. Олигархическое, т. е. основанное на войне, государство, «не обладает единством; оно неизбежно заключает в себе две государственных единицы, которые состоят: одна из бедных, другая из богатых. Обе живут на одной и той же земле и постоянно находятся в заговоре друг против друга». Сократ под бедными понимает не рабочих и не рабов, а только обедневших патрициев. «Главным недостатком олигархических государств является предоставленная каждому свобода продавать свое и покупать чужое имение; свобода, позволяющая каждому, даже продавшему свое имение, оставаться в государстве без всякого занятия (хотя бы занятия ремесленника, купца, всадника или гоплита) просто в качестве человека нуждающегося¹⁾. Защищать эти беспо-

¹⁾ Сократ хочет этим сказать, что обедневшие не в состоянии содержать боевого коня, что у них нет средств на вооружение, и потому они не могут служить в качестве всадников или гоплитов, т. е., тяжеловооруженных воинов.

рядки невозможно, а если их защищать, то одним придется владеть чрезмерными богатствами, другим жить в крайней нищете».

«Так как члены правящего класса своею властью обязаны только своим огромным богатствам, то они остерегаются умерять распутство молодых развратников и помешать им разориться окончательно своим безумным мотовством. Они намереваются скупить имения у этих мотов и увеличить ростовщичеством свою власть и богатство».

Концентрация имуществ создает в государстве классы людей, вооруженных жалом, подобно осам. Одни из них запутались в долгах, других считают плутами, третьи потеряли не только имущество, но и честь—все они постоянно праждуют и замышляют против тех, кто разбогател на развалинах их благосостояния, их имущества, и вообще против всех граждан, и желают только одного—революции. Между тем, жадные ростовщики не дремлют; смиренно опустив голову, они делают вид, будто не замечают тех, кого разорили; на смену разоренным являются другие, также алчущие денег, и ростовщики паносит им новые раны своими деньгами, отдавая их под большие проценты; таким-то образом, увеличивая свои доходы, они увеличивают толпу нищих и «ос» в государстве». Когда «осы» своей численностью и недовольством начинали угрожать господствующего класса, их высылали для основания колоний; если же и это средство не помогало, то государство и богачи пытались успокаивать их раздачей денег и съестных припасов. Периклу удалось удержать в своих руках кормило правления только потому, что он слабжал «ос» деньгами и вывозил их за пределы государства. Так, например, он выслал 1000 афинских граждан для колонизации Херсонеса, 500 в Наксос, 250 в Андрос, 1000 во Фракию, столько же в Сицилию и Фуриум. Он разделил между ними земли острова Эгинны, жители которого были частью изгнаны, частью убиты. От некоторых «ос», однако, он не мог освободить Афины; этих ему приходилось кормить и даже давать деньги на посещение театров. Перикл ввел обычай выдавать содержание 6000 гражданам (т. е. почти половине всего населения, обладавшего политическими правами) для того, чтобы они исполняли должность судей (dikastoi)¹⁾.

¹⁾ Число афинских граждан, обладавших политическими правами, достигало 14,040, как показала перепись, произведенная Периклом по случаю раздачи хлеба, присланного в дар из Египта.

Жалованье судей, состоявшее вначале из одного обола, было увеличено демагогом Клеопом до трех (около 0,41 франка); ежегодно выплачиваемая сумма достигла 5.560 талантов или около 930.000 франков; расход этот был очень значителен даже для такого города, как Афины. Поэтому Лизандр, отменяя демократическое правление, определил, чтобы жалованье получали только солдаты, а общественное управление было передано в руки пяти тысяч граждан, которые в состоянии служить государству деньгами, имуществом и своей личностью. Чтобы обуздать и удовлетворить рабочих, бывших заодно с «осами», Периклу пришлось предпринять большие общественные работы.

Явления экономической жизни, лишая некоторую часть патрициев имущества и создавая, таким образом, новый деклассированный, обедневший и революционный слой общества, развивались быстрее в городах, ставших, благодаря своему приморскому положению, центрами торговли и промышленности.

Класс плебеев, разбогатевших ремеслом, торговлей и ростовщичеством, возрастал в такой же мере, в какой увеличивалось число обедневших и паразитствующих патрициев. Эти разбогатевшие плебеи вступали в союз с обездоленными патрициями, чтобы отстоять у правительства политические права, но как только им удавалось добиться этих прав, они снова соединялись с правительством, чтобы победить обедневших патрициев и бедных или менее зажиточных плебеев. Если же господами города становились последние, то они уничтожали долговые обязательства, изгоняли богачей и делили между собой их имущество. Изгнанные богачи искали помощи у чужих государств, чтобы иметь возможность возвратиться в свой город, и по возвращении избивали, в свою очередь, прежних победителей. Такая борьба классов свирепствовала и во всех городах Греции и подготовляла почву для римского и македонского владычества.

Таким образом, экономические явления и вызванная ими классовая борьба привели к полнейшему перевороту в условиях жизни, при которых развился героический идеал. Под влиянием экономических явлений подвергаясь коренному изменению также и способы ведения войны. Морской и сухопутный разбой, любимое занятие варварских героев, стал более затруднительным с тех пор, как города начали защищаться от нападений искусными укреплениями. Хотя Солон, стоявший во главе торгового города

и сам бывший купцом, вынужден был, благодаря укоренившемуся обычаю, устроить в Афинах школу для пиратов, по основанию многочисленных колоний вдоль берегов Средиземного моря и вызванный этим расцвет торговли заставили приморские города ввести у себя морскую полицию для ловли пиратов. Впрочем, ремесло пирата потеряло привлекательность, когда оно стало менее доходным.

В организации морского и сухопутного войска произошло коренное изменение. Подобно скандинавам, опустошавшим европейские берега Атлантического океана, гомеровские герои, отправляясь в морской поход, не брали с собой ни гребцов, ни матросов. Они сами строили плоскодонные суда, именавшиеся, по Гомеру, от 50 до 120 человек; экипаж состоял исключительно из воинов, которые сами гребли и сражались. Сражения происходили только на суше; в Илиаде не упоминается о морских сражениях. Но усовершенствования, произведенные коринфянами в кораблестроении, и увеличение морских сил, привели к необходимости иметь оплачиваемых гребцов и матросов, не принимавших участия в сражениях. На суше и море сражались голлиты и легковооруженные воины. Введение оплачиваемых должностей во флоте привело к тому же и в сухопутном войске. Вначале оно состояло из граждан, бравших с собою в поход собственный провиант на срок от трех до пяти дней и имевших своих лошадей и оружие. Когда запасы их провианта истощались, они кормились на счет врага, и после окончания похода, длившегося обыкновенно очень недолго, возвращались к своим домашним занятиям. Но когда войны стали происходить в отдаленных местностях и понадобилось более продолжительное пребывание граждан в войске, государству пришлось озаботиться прокормлением воинов. В начале Пелопонесской войны, Перикл впервые выдал воинам жалованье, превратившее их в солдат, т. е. людей, получающих жалованье¹⁾. Жалованье выдавалось в размере 2 драхм в день (около 75 копеек) каждому голлиту. Дендор Сицилийский говорит, что римляне впервые ввели жалованье во время осады города Веи. С того момента,

¹⁾ Слово „солдат“ (soldier по-английски, soldat по-немецки, soldado по-испански, soldato по-итальянски), вошедшее в европейские языки слово „воин“, происходит от „solidus“ — римской золотой монеты. От того же слова произошло немецкое „Sold“ (жалованье, плата, почему воиныки в Германии назывались „Soldner“). Солдат получил свое название от получаемого жалованья. Исторически солдат является первым наемным рабочим.

когда за участие в сражении стали платить жалованье, война снова сделалась доходным занятием, как во времена Гомера. Появились отряды солдат, вербовавшие своих членов среди бедных граждан и обедневших патрициев, которые предлагали свои услуги за небольшое вознаграждение всем желающим (точно так же, как уже существовавшие отряды гребцов и матросов)¹⁾.

Сократ говорит, что олигархия, т. е. государство, управляемое богатыми, «не в состоянии вести войну, так как ему приходится либо вооружать большие массы народа и, в конце концов, трепетать перед этим вооруженным народом сильнее, чем перед внешним врагом: либо вовсе не пользоваться народом, а вести войну при помощи действительно олигархического, состоящего исключительно из богатых граждан, войска». Однако, новые способы ведения войны заставляли богатей подавить свои опасения и расстаться со старыми привычками: им пришлось вооружить бедняков и даже рабов. Афиняне набирали для своего флота рабов, обещая им свободу. В 406 году до Р. X. они освободили рабов, храбро сражавшихся при Аргенузах. Даже спартапцам пришлось вооружать и освобождать илотов: жителей Сиракуз, осажденных афинянами, спартапцы выслали на помощь военный отряд в 600 гонимцев, состоявший из илотов и «*neodamodes*» (новоосвобожденных). В то время, когда правительство спартапской республики объявило бесчестными спартапцев, сложивших оружие в битве при Сфактерии (хотя многие из них занимали высшие общественные должности), оно даровало свободу илотам, которые доставляли им жизненные припасы в течение осажденного периода.

¹⁾ Фукидид рассказывает, что коринфские послы, желая побудить спартапцев, испуганных морскими силами афинян, вступить в союз с коринфянами, сказали: «нам нужно сделать заем, и мы привлечем на свою сторону афинских гребцов, предложив им более высокое жалованье». В письме из Сицилии к афинскому народному собранию, Никей жалуется на частые побегии солдат-наемников. Несколько лет спустя, матросы афинского флота в Малой Азии перешли на сторону Лизидра, обещавшего им высшую плату. Для одерзкования победы над греческим войском в Сицилии, карфагеняне наняли греческих солдат, которые сражались за жалованье, как ремесленники. Александр нашел греческих наемников на службе у Дария. Он простил им то, что они сражались в рядах варваров против греков, и принял в свое войско. Глубокое и необузданное чувство любви к родине у варваров было уничтожено, благодаря наемничеству. Во всяком войске можно было встретить греческих наемников. Когда, вадолго до появления христианского учения, стоики и дияки заговорили о братстве всех людей, простиравшемся далеко за стены античных городов, они дали только гуманитарное и философское выражение факту, совершающемуся под влиянием явлений экономической и политической жизни.

Жалованье, превратившее война в солдата, в короткое время сделалось орудием социального разложения. При Платее греки поклялись «передать ненависть к персам своим внукам, дабы ненависть эта жила до тех пор, пока в море будут вливаться реки». Полвека после этой гордой клятвы, однако, афиняне, спартанцы и пелопонесцы старались превзойти друг друга в лести перед-скому царю, надеясь на денежную помощь, крайне необходимую им для уплаты жалованья своим солдатам и матросам. Пелопонесская война ускорила падение аристократических партий и ясно обнаружила разложение героических нравов, постепенно подготавливавшееся, благодаря развитию экономической жизни.

Богачи, считавшие своим главнейшим преимуществом право носить оружие и защищать отечество, скоро привыкли замещать свои места в рядах войска оплаченными наемниками. Через сто лет после нововведения Перикла, большая часть афинских войск состояла из наемников. Демосфеи, в одной из олинфийских речей своих, говорит, что войско, высланное против Олинфа, состояло из 4.000 граждан и 10.000 солдат (наемников), тогда как войско, разбитое Филиппом при Херонее, состояло из 2.000 афинян и фригийцев и 15.000 наемников. Богачи, не принимая участия в сражении, однако, пользовались всеми выгодами войны. «Богатые отлично умели приобретать богатства», говорит сиракузский демократ Афенагор, «они предоставляют опасности толпе, а сами, недовольные львиной долей достающихся им от войны выгод, стараются получить все в свою пользу».

Варвары-патриции, с детства привыкшие ко всяким военным невзгодам, были несравненными воинами, новые же богачи далеко не обладали этим преимуществом.

Сократ по этому поводу говорит: «Когда богатые и бедные находятся вместе в морском и сухопутном войске, и во время опасности наблюдают друг друга, то у богатых нет ровно никакого основания относиться презрительно к бедным. Напротив, когда на поле битвы, рядом с богачем, выросшим в тени, пыхтящим от жиру и не знающим, куда девать свое грузное тело, стоит тонкий, загорелый от солнца бедняк, то какие мысли могут придти ему на ум? Разве он не скажет себе, что такие люди своим богатством обязаны только трусости бедняков? И когда бедняки эти соберутся где-нибудь, они, несомненно, говорят друг другу: да, немного стоят эти богачи!»

Устраняясь от военной службы и передавая защиту отечества в руки наемников, богачи утрачивали физические и нравственные качества героического идеала, но в то же время удерживали в своих руках материальные блага, являвшиеся главной причиной этих качеств. Таким образом случалось, что «богатство, не будучи наградою за добродетель, сделало излившим проявление добродетели» (Аристотель).

Геронические добродетели, не проявляемые больше богачами, постепенно переходили к солдатам, вельноотпущенникам и рабам, не обладавшим материальными благами; но эти добродетели, создавшие варварскому герою богатства, не приносили им ничего, кроме жалованья, дававшего им возможность вести скудную жизнь.

Экономические явления вызвали разделение тесной связи, существовавшей некогда между материальными благами и нравственными добродетелями¹⁾.

Среди этих обладавших героическими добродетелями наемников было много патрициев, потерявших свое имущество, благодаря ростовщичеству и гражданским войнам, тогда как среди богачей было немало людей, разбогатевших, именно благодаря торговле, ростовщичеству и даже войнам, которые велись, однако, не ими. Фукидид рассказывает, что в начале Пелопонесской войны, когда Коринф готовился к походу против Корциры, государство обещало гражданам, вступившим в ряды войска, разделение завоеванных земель и то же самое гражданам, не участвовавшим в походе, но уплатившим 50 драхм.

¹⁾ Такое же явление повторяется и в конце средних веков. Феодал имел право на взимание податей натурой и личными услугами со своих крепостных и вассалов только при условии защищать их от многочисленных врагов, живших по соседству. Но, когда под влиянием экономических и политических изменений, внутренний мир упрочился, теободину не приходилось больше выступать в своей роли защитника. Это не мешало ему все-таки продолжать сбор податей и оброков, и даже увеличивать их, хотя бы причина, вызвавшая этот сбор, уже прекратила свое существование.

Такое же разделение произошло и в капиталистическую эпоху, — разделение одинаково жестокое и одинаково богатое революционными последствиями. На заре капиталистической эпохи, в начале XIX столетия, идеал мелкого ремесленника приобрел известное уважение в общественном мнении. Труд, порядок и бережливость считались необходимыми спутниками благосостояния; эти нравственные добродетели способствовали тогда приобретению материальных благ. Буржуазные экономисты и моралисты могут теперь, подобно пену-гням, повторять: «имущество есть плод труда, но оно уже не награда за него». В настоящее время мелкобуржуазные и ремесленные идеалы доводят наемного рабочего только до больницы и богадельни, а то и до улицы, где он свободно может умереть с голоду.

Героический идеал рухнул, он смешал и спутал нравственные понятия, и это потрясение отразилось также на религиозных идеалах. В Афинах процветало самое грубое суеверие; Анаксагор, Диагор и Сократ были приговорены к смерти, а сочинения Протагора были сожжены за оскорбление богов; между тем, писатели-комедики производили самые смелые и циничные нападки на богов, и—что было еще смелее—на их жрецов. Демагоги и тираны оскверняли храмы и грабили священные сокровища, распутники ночью на улицах марали и опрокидывали статуи богов. Предания далекой старины, покуда они не противоречили окружающим нравам и обычаям, павно приписались за истину, теперь же они оскорбляли утонченные умы. Пифагор и Сократ требовали их искоренения, если даже для этого пришлось неказнить Гесиода и Гомера, или запретить вовсе чтение их сочинений. Эпикур объявил атеизмом распространение сказаний о богах, а также веру в эти предания. Христиане первых веков только систематизировали и обобщили то, до чего дошли в своей критике язычники еще в эпоху позднего господства язычества.

Для разлагающегося буржуазного общества, основанного на личной собственности и товарном способе производства¹⁾, настал час формулировать нравственный идеал и создать религию, которая соответствовала бы новым общественным условиям, видоизмененным явлениям экономической жизни. Софистической философии Греции принадлежит неузнаваемая слава создания главнейших черт новой религии и нового нравственного идеала. Духовная работа Сократа и Платона еще и поныне остается совершенно недооцененной.

III.

Героический идеал был прост и логичен; в мире своих понятий и идей он отрицал окружающую действительность, без всяких прикрас и искажений. Главнейшими добродетелями человеческой души считал он те физические и нравственные качества, которыми

¹⁾ Под товарным способом производства следует понимать ту форму производства, при которой работающий производит товар не для себя и не для своих близких, а для продажи. Эта форма производства, характерная для буржуазного общества, по всем отношениям отличается от прежних, когда продукты производились при помощи рабов, крепостных или наемных рабочих для личного потребления. Древние патрицианские семьи, как и средневековые феодалы, производили съестные припасы, одежду, оружие,—столом, все необходимое для себя, на собственной земле и в собственных мастерских, и только в определенные времена года обменивали избыток своего потребления.

должны были обладать варвары-герои для приобретения и сохранения материальных благ, доставлявших им возможность становиться первыми гражданами в государстве и счастливейшими людьми на земле.

В нарождающемся буржуазно-демократическом обществе действительность не соответствовала более этому идеалу. Богатство, честь и наслаждения уже не были наградой за мужество и другие героические добродетели, точно так же, как и в нашем капиталистическом обществе имущество не есть награда за труд, порядок и бережливость. Однако, богатства все еще оставались целью человеческой деятельности, они даже, мало-помалу, превратились в единственную и самую высокую цель. Для достижения этой заветной цели уже не нужно было обладать столь высокочтимыми прежде героическими добродетелями; больше того, при новых общественных условиях они стали бесполезными и даже вредными для тех, кто хотел «сделать карьеру». Но все же эти героические добродетели, явившиеся в античных республиках причиной беспорядков и гражданских войн, не исчезли из человеческой природы; необходимо было дать им платоническое удовлетворение, чтобы обуздать, преодолеть их и сделать полезными для блага и сохранения нового общественного строя.

Софисты взяли это на себя. Одни из них, как, например, киренаики, не старались замаскировать действительность, а открыто, но всеуслышание заявляли, что «обладание богатством есть величайшее благо», а физические и умственные наслаждения, доставляемые богатством, — «конечная и высшая цель человека». Они смело признали себя приверженцами некусства достигать этой цели всеми дозволенными и недозволенными средствами и устранились от неприятных последствий неудачных нарушений установленных законов и обычаев.

Другие софисты, как циники и стоики, открыто выступили против всех законов и обычаев, они проповедовали возвращение к первобытному состоянию и знать, «согласную с природой»: они кипчились своим презрением к богатству. «Только мудрей богат». — хвастливо восклицали они. Но это пренебрежение благами, до которых они не имели никакого касания, слишком сильно противоречило укоренившимся привычкам и всеобщим убеждениям; к тому же пренебрежение это высказывалось часто слишком напыщенно и высокопарно, чтобы быть принятым серьезно во вну-

манье. Кроме того, ни один из этих философов не сумел придать своей нравственной теории никакой социально-практической ценности, а этого именно и требовала буржуазная демократия.

Другие софисты, как Сократ, Платон и многие стоики, приступали прямо к проблеме нравственности. Они не возводили презрения к богатству в догму, а, наоборот, признавали, что богатство является одним из основных условий благоденствия и даже добродетели, хотя оно и не служит больше наградой за добродетель. Праведник не должен надеяться на получение награды за свою добродетель извне; он должен искать ее внутри себя, в своей совести, управляемой вечными законами, лежащими вне пределов видимого мира¹⁾. Награды этой он должен ждать только в загробной жизни.

¹⁾ В десятой и последней книге „Республики“ Платона, Сократ передает якобы достоверную историю одного памфилидца, который десять дней лежал мертвым на поле битвы, потом (подобно Христу) воскрес и рассказывал, что он видел на том свете, как „души вдесятеро наказываются за каждую совершенную в этой жизни несправедливость“. Их мучили „страшные люди, казавшиеся огненными, они терзали преступников, влезли их по торциям“, и т. д. Христиане, проповедующие часть своих нравственных идей от софистики Платона, должны были только дополнить эту историю Сократа, чтобы изобрести ад, украшенный такими потрясающими ужасами. Душа, как метафизическое существо, живущее самостоятельно и независимо от тела, которое она при жизни одухотворяет и оставляет после смерти, есть изобретение дикаря. Чтобы обяснить себе явление сна и сновидения дикарь не нашел ничего лучше, как считать человека двойным существом: спящее тело оставалось безжизненным, тогда как душа, называемая двойником, путешествовала, охотилась, метила и вела торговлю, потом возвращалась, чтобы снова оживить бренное тело. „Двойник“ продолжал жить и после смерти, поэтому на похоронах убивали животных и ломали оружие, чтобы души их могли и дальше служить покойнику. Души дикарей и варваров, живших обществами, после смерти (безразлично мужские или женские) удалялись в неземное жилище, где они продолжали жить так же, как на земле: душа эскимоса охотилась за тюленем, а душа скандинава днем сражалась, а вечером пировала с вальквирями в Валгалле.

Преобразование перлбитного коммунизма в эпоху к тому, что предетальство об этом неземном жилище излагалось в уме человека; понятие о душе стало несомненным, и в патриархальном народе думали, что только отец семейства продолжает жить после смерти. Но душа его, вместо того, чтобы находиться в раю, влячала самое жалкое существование в могиле. Отец семейства, являясь нравственным имуществом, централизовал в своем лице права своих близких; он концентрировал также их бессмертные души в своей душе.

Тогда же было открыто и новое объяснение для сновидений: спящие были открываемы божества и нуждались в истолковании, чтобы указывать судьбу. Выше я упоминал, какую роль играло бессмертие души главы семейства в установлении права первородства. Благодаря новому объяснению снов, возаякла целая категория эксплуататоров человеческой глупости, занимавшихся истолкованием снов; их было множество по времени Сократа. Когда патриархальный режим ослабел, все члены семьи, за исключением женщины, получили обратно от отца семью, вместе со своими правами и независимостью, также своя бессмертные души, конфискованные у них. Но так как большинство тех, кто сном

Философы эти не стали, подобно циникам, в противоречие с обычаями и законами; наоборот, они советовали во всем придерживаться этих законов, оставаться на своем месте и довольствоваться своим положением. Так же точно блаженный Августин и отцы церкви вменяли христианским рабам в обязанность выказывать двойное усердие на службе у земного господина, чтобы заслужить милость господина небесного¹⁾.

Сократ, стоявший в близких отношениях к Периклу, и Платон, живший при дворе сиракузских тиранов, были великими политиками, явдевшими в нравственности и религии только средства для господства над людьми и поддержания социального порядка. Оба эти глубокомысленные и остроумные представители софистической философии были основателями индивидуалистической морали буржуазии, морали, которая может привести только к противоречию между словом и делом и к санкционированию двойственности жизни: с одной стороны, идеальная, чистая жизнь, с другой — практическая, нечистая: одна в дополнение другой.

Таким же точно образом «благородным и высокопоставленным дамам» семнадцатого столетия удавалось в одно и то же время любить двояким образом. За интеллектуальную любовь к платоническому любовнику они энергично вознаграждали себя физической любовью к супругу, дополняемую, по мере надобности, любовью к одному или нескольким «настоящим» любовникам.

Мораль общества, основанного на товарном производстве, никогда не может избежать противоречий, возникающих на конфликтах, сквозь которые приходится пробиваться человеку буржуазного общества.

Если он хочет иметь успех в своих торговых или промышленных предприятиях, он должен украсить себя добродетелями для завоевания симпатий публики; но осуществлять эти добродетели он не может, если хочет, чтобы дело его процветало. Он требует только,

завладев своей душой, лишиться крови и земного благополучия, то им пришлось подумать о посмертном жилище для души; тогда им снова пришлось придумать неземное жилище для карьер. Сократ и Платон воспользовались освободившейся из под развалин патриархальной семьи душой, как орудием для того, чтобы править людьми. Пифагорейцы спередики их в этом направлении, но довести эксплуатацию души до высшей степени совершенства удалось только христианству.

¹⁾ Циники, и вслед за ними первые христиане, могли требовать отмены рабства, так как они были революционерами; но Сократ и отцы церкви, напротив, поставили себе задачей укрепить существующий социальный строй посредством нравственности и религии.

чтобы эти показные добродетели были обязательны для других. Предлагая своим покупателям разный хлам, он требует за него добродетельных денег¹⁾. Хотя буржуазия сохраняет свою диктатуру только при помощи грубой силы, она все-таки должна (для усыпления революционной энергии угнетенных классов) возбуждать веру, будто ее общественный строй елико возможно осуществляет вечные законы, составляющие украшение либеральной философии,—законы, которые были частично формулированы Сократом и Платоном более чем за четыреста лет до Р. X.

Религиозная мораль никак не может перепагнуть через фатальное противоречие: хотя высший завет христианства составляет «любите друг друга», однако христианские церкви думают только о том, чтобы огнем и мечом просвещать неверных и таким образом, как они уверяют, спасти последних от вечных мучений ада.

Социальная среда варваров, созданная войной и родовым коммунизмом, до крайности напрягала благородные качества человека: физическую силу, мужество, нравственную непоколебимость и полное подчинение общине. Социальная среда буржуазии, основанная на частной собственности и товарном производстве, возводит самые дурные свойства человеческой души (себялюбие, лесть, мощничество и пронырливость) на ступени величайших добродетелей²⁾.

¹⁾ Изменчивая не пыталась маскировать истину и ставила торговлю под покровительство Меркурия, бога пороков. Но католики действуют более неуверенно: религиозные ордена, не занимающиеся исключительно кражей наследства, являются главным образом, даже исключительно, торговлей и промышленностью, хотя они, повидимому, поклоняются вполне чистому богу, свободному от всякой лжи и фальши. Первым действием капиталистической буржуазии, ставшей в 1789 году у власти, было признание свободы хищения, т. е. она избавила торговлю и промышленность от всякого контроля. Средневековые ремесленники, работавшие только для местного рынка и своих соседей, установили строгий контроль над производством. Председатель цеха имел право во всякое время являться в мастерскую для осмотра сырого материала и наблюдения за способом его обработки. Для облегчения надзора, окна и двери оставались открытыми; рабочие «редких веков буквально работали на глазах у дубавил. Прежде чем товары поступали в продажу, представитель цеха вылаживал на них пломбу или какой-нибудь другой знак. Таким путем цех гарантировал хорошее качество товара. Этот постоянный контроль давал и задерживал расцвет поровского гения в капиталистической буржуазии и был одной из главных причин ее озлобления против цехов.

²⁾ Буржуазные писатели имеют обыкновение называть варварам и дикарям все пороки, свойственные «культурным» людям. Капиталисты обкрадывают дикарей, эксплуатировать и потребляют их под тем предлогом, что хотят их цивилизовать. Между тем они только губят их физически и нравственно алкоголем, сифилисом, каторжной работой, проповедями миссионеров и торговлей.

Буржуазная мораль, посланная, по словам Платона, самим небом, стоящая выше всех временных интересов, так бледно отражает в себе будничную действительность, что софисты не сумели найти нового слова для обозначения морального принципа, и приняли ходячее выражение, которое, — по мнению Виктора Кузена, хорошо осведомленного в этом отношении, — «выражает всю мораль». Они просто назвали этот принцип «*To agathon*» — добро. Когда наряду и после философского идеала развился идеал христианский, то и при его обозначении также воспользовались ходячим словом. Отцы церкви наложили на него клеймо обыденной действительности. Изычники употребляли слово «*beatus*» для обозначения богача, т. е. того, кто, по выражению Варрона, «имеет много добра», *qui multa bona possedet*. В переводе на церковную латынь получилось: «кто имеет милость бога». «*Beatitudo*», у Петрамина и писателей эпохи упадка означавшее «богатство», под пером блаж. Иеронима превратилось в «небесное блаженство». «*Beatissimus*», — у языческих писателей эпитет очень богатых людей, — сделался эпитетом патриархов, отцов церкви и святых.

Исследования языка доказали нам, что варвары, следуя своему обычному антропоморфизму, олицетворяли свои нравственные добродетели в материальных благах; но экономические явления и политические события, подготовившие почву для способа производства и обмена, присущего буржуазии, разрушили первобытную связь нравственного с материальным. Варвар не стыдился этой связи, т. к. физические и нравственные качества, наполнившие гордостью все его существо, приводились в действие для завоевания и сохранения материальных благ. Буржуа же стыдится низ-

Путешественники, приходящие в соприкосновение с дикими племенами, еще не зараженными культурой, поражаются их нравственными добродетелями. И Лейбниц, который один стоит всех либеральных философов, вместе взятых, не мог не выразить своего удивления перед дикарями. «Мно достоверно известно», пишет он, «что дикари Канады живут между собою в мире, хотя у них нет никакого начальства. В этой стране никогда не видно споров, ненависти или войны, разве только между людьми различных наций, говорящих на разных языках. И казал бы это политическим чудом, которого не пришлось видеть Аристотелю и наблюдать Гоббсу. Даже дети во время игры редко ссорятся, и когда они начинают возношаться, сверстники тотчас удерживают их. Не следует, однако, думать, что это миролюбие происходит от флегматичного или безвольного характера, т. к. ничто не может сравниться с их энергией во время войны с внешним врагом; чувство чести у них необыкновенно развито, что подтверждается их жгучей жаждой мести и стойкостью, с какой они умирают под пытками. Если б этот народ когда-нибудь мог присоединить к своим высоким природным качествам наши знания и искусства, то мы рядом с ними имели бы великие существа».

менных добродетелей, которые он должен пустить в ход для того, чтобы добиться богатства, поэтому он уверяет и, в конце концов, начинает сам верить в то, что душа его стоит выше материи и живет вечными истинами и непреложными законами. Но язык — несправимый предатель: он раскрывает и выдает, что за густыми облаками чистейшей морали скрывается величайший кумир капиталиста — богатство, бог, которому имя «собственность».

Мораль так же, как и другие явления человеческой жизни, подчинена закону экономического материализма, сформулированного Марксом в следующих словах: «материальный способ производства жизни обуславливает собой социальный, политический и вообще духовный процесс жизни».

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИДЕИ СПРАВЕДЛИВОСТИ.

1. Возмездие.

Справедливость в цивилизованных обществах имеет два источника. С одной стороны, она вытекает из самой природы человека, с другой — из организованной социальной среды, основанной на частной собственности. Страсти и понятия, существовавшие у человека до возникновения частной собственности, а также интересы, страсти и понятия, порожденные частной собственностью, эти страсти и понятия взаимодействием своим развили и выкристаллизовали в мозгу цивилизованного человека идею справедливости и несправедливости.

Жажда мести — это одна из самых древних и первобытных страстей человеческой души. Она коренится в чувстве самосохранения, в потребности человека и животного воспротивиться удару, автоматически ответить ударом на удар, если только страх не вынуждает к бегству. Это тот же смутный инстинкт, который побуждает детей и дикарей бить неодушевленные предметы, причинившие им боль. В последней и простейшей форме своей месть есть развязавшийся под влиянием подбора рефлекс, подобно бессознательному движению, заставляющему моргнуть веком, когда глаз находится в опасности.

Жажда мести у дикарей и варваров развита в такой степени, которая неизвестна цивилизованному человеку.

«Сердце краснокожих, — говорит американский историк Адер, — нылает денно и нощно, пока они не прольют кровь за кровь. Сын наследует от отца воспоминание об убийстве родственника, соплеменника, хотя бы это была дряхлая старуха». Житель островов Фиджи, потерпевший обиду, ставит на видном для себя месте

какую-нибудь вещь, назначение которой состоит в постоянном напоминании о перенесенной обиде, и не убирает ее до тех пор, пока не удовлетворит своей жажды мести. В Далмации славянские женщины показывают детям окровавленную рубаху отца, чтобы возбудить в них жажду мести.

Афганистанская поговорка гласит: «У столетней мести еще не выпали молочные зубы». Хотя бог семитов считается долго-терпеливым, однако, он мстит «за вину отцов детям и детям детей до третьего и четвертого колена» (Исход, 34—17). «Аммонитянин и моавитянин да не войдут в общество господне, и десятое поколение их да не войдет в общество господне во веки, потому что они не встретили вас с хлебом и водою на пути, когда вы шли из Египта» (Второзаконие, 23—3 и 4). Евреи вместе со скандинавами могли бы сказать: «Годы превратят скорлупу устрицы в пыль, пройдет после того еще тысяча лет, но месть не переставет пылать в моем сердце». Эриннии греческой мифологии — это древние богини «мести, медленно наказующей, богини неутолимой жажды крови». Хор великоленной трилогии Эсхила, в котором бьются страсти, терзающие души богов и смертных, говорит Оресту, медлящему мстить за отца:

«Пусть это исполнится по воле Зевса, как велит Правда!
За речи врага пусть платят речами врага же,
Делая должное. Правда взывает: За смерть плати смертью!
Винному казнь, так гласит древняя поговорка...
Закон требует крови за кровь, пролитую на землю.
Смерть! Эриннии громко зывают о мщении за прежние жертвы,
Об убийстве за убийство!»¹⁾

Чтобы отомстить за смерть своего друга, Ахиллес забывает обиду, нанесенную ему Агамемноном, и свой гнев, заставивший его равнодушно смотреть на поражения ахейя. Смерть Гектора еще не утоляет его жажды мести. Привязав труп врага к колеснице, Ахиллес три раза об'езжает с ним вокруг стен Трои.

Дикарь и варвар никогда не забывают обиды. Они способны в продолжение целого ряда лет ждать удобного случая для мести. Клитемнестра десять лет ждала терпеливо, пока пробил час мести. Лишив жизни Агамемнона, убийцу своей дочери, она, опьяненная счастьем мести, говорит:

¹⁾ Эсхил. „Хоэфоры“. Перевод В. Алексеева.

«Когда он упал, испуская дух, а из его раны быстро струилась кровь, одна капля этой крови брызнула на меня. Я была рада, как радуется дождю готовое колоситься поле»¹⁾.

Человек боготворит и освящает свои страсти, особенно если они полезны для его личного и социального самосохранения. «Неутолимая жажда крови», вмененная в обязанность, считается первым долгом человека. Эринии, которых «столь же много, сколько проклятий вырывается из уст разгневанной матери», тотчас появляются из темного Эреба, как только проклятие призывает их к жизни и движению²⁾. Эринии являются только при солнечном свете, чтобы возбуждать к мести и неустанно преследовать убийцу на суше и на море. Ни один смертный не мог избежать их возмездия. Их ярость гнала виновника с места на место, наказывала его семью и его укрывателя, она отзывалась на судьбе городов и целых государств. Эринии возбуждали войны, наказывали чумой и голодом. Когда Оресту удается освободиться от эринии, Эсхил вылагает в уста хору следующие слова:

«О, яд, да, страшный яд выльем мы по капле из своего сердца на эту землю в отпущенье за наше горе! Население будет страдать лилиями, деревья потеряют листву, женщины будут бездетны! Мы отомстим!»³⁾.

Бог семитов за пролитую кровь также мстил растениям, животным и детям. Поэтическая фантазия греков, в образе страшных богинь, чье имя нельзя было произносить без трепета, олицетворяла ужас, внушавший первобытным народам необузданную жажду мести.

В своем сочинении «Scienza Nuova» Вико формулирует принцип социальной науки следующими словами: «Законодательство берёт человека таким, как он есть, чтобы использовать его для блага общества. На трех пороках, ведущих людей по ложному пути, на жажде крови, скупости и честолюбии основывает законодательство войско, торговлю и двор,

1) Эсхил. „Агамемнон“.

2) Для варвара проклятие не пустой звук. По его понятиям, речь, слово, обладает непреодолимой силой. Даже боги исполняют пожелания смертных. Евреи, подобно китайцам, наказывали смертью всякого, кто проклял мать или отца. «Кто проклинает отца своего или мать свою, его должно предать смерти» (Исход. 21—17).

3) Эсхил. „Эвмениды“.

т. е. оно черпает в них силу, богатство и знание республик, и эти три великих порока, способные уничтожить все человечество, создают социальное благоденствие. Этот принцип доказывает существование божьего Промысла, т. е. законодательной божественной мысли, которая создает гражданский порядок из страстей человека,—человека, который всецело поглощен своими эгоистическими интересами, и жил бы в уединении, подобно дикому зверю. И этот гражданский порядок дает людям возможность жить в человеческом обществе».

«Бесчувственный» закон,—как его называет Аристотель,—действительно создан дикой, неутолимой жаждой мести. Но не законодательная божественная мысль, как полагает Вико, создает порядок из неурядицы человеческих страстей; порядок, наоборот, создается именно этой неурядицей. Ниже я постараюсь доказать верность этого воззрения.

Дикарь, находящийся в беспрерывной борьбе с человеком и зверем, преследуемый разными воображаемыми опасностями, не может жить один. Дикари живут ордами. Дикарь не может представить себе жизни вне орды, исключение из орды равносильно для него смертному приговору¹⁾. Все члены одного племени считают себя потомками одного общего предка. Одна и та же кровь течет в жилах у всех, и пролить кровь соплеменника равносильно пролитию крови всего племени. У дикаря нет индивидуальности, ее имеет только племя, род (*gens*), а впоследствии—семья. Соплеменников соединяет такая тесная солидарность, что они как бы представляют одно существо, подобно гекатопхейрам (сторуким) греческой мифологии. У самых первобытных народов, известных цивилизованному миру, существует общность жен, дети же принадлежат орде.

Частной собственности у членов орды нет. Самые необходимые предметы, оружие и предметы украшения необыкновенно быстро переходят от одного к другому, как сообщают Физон и Говит,

¹⁾ Каин, изгнанный из своего рода, жалуется: «наказание мое больше, нежели я могу вынести. Вот Ты теперь согнаешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь и буду изгнанником и скитальцем на земле, и всякий, кто встретится со мной, убьет меня». (Бытие, 4—13 и 14). В античном мире изгнание было одним из самых страшных наказаний.

опытные исследователи австралийских нравов. Участники диких племен и варварских кланов передвигаются и действуют сообща, как одно лицо. Вместе они кочуют, охотятся, воюют и обрабатывают землю. При более усовершенствованной военной тактике, они идут в бой, выстроившись по племенам, кланам и семьям.

Точно также и обида наносится только всем. Обида, нанесенная дикарку, чувствуется всем кланом, как будто она была нанесена каждому члену в отдельности. Пролывая кровь дикаря, проливают кровь всего клана, и все соплеменники обязаны мстить за него. Мсть, подобно собственности и браку, имеет коллективный характер.

Право на мсть считалось у германских варваров самой благородной связью, соединяющей семью. Когда племена франков ввели виру, т. е. денежное вознаграждение за обиду, то все члены семьи делили между собою деньги, полученные за пролитую кровь. Напротив, тот франк, который не принадлежал к семейной общине, не имел права на участие в дележе виры; если же его самого убивали, то мстителем являлся король, который и получал за него впрю.

Подобно тому, как обида, нанесенная одному из членов клана, считается обидой для всего клана, так же точно клан отвечает за обиду, нанесенную кому-нибудь одним из его членов. Таким образом, обида представляет коллективное действие ¹⁾. Клан, потерпевший обиду, утоляет свою жажду мести убийством одного из членов клана, нанесшего обиду. «У австралийских племен», говорит сэр Г. Грей, «господствует всеобщее смущение, если один из их членов совершил убийство. Смущение это увеличивается, особенно, если убийце удалось скрыться. Родственники его считают себя виновными, и в безопасности находятся только лица, не имеющие никакого прикосновения к этой семье». Убийство равносильно началу войны между двумя семьями и между двумя племенами. Возникает опустошительная война и в ход пускаются всевозможные уловки и военные хитрости. Война эта тянется долгие годы, так как каждое убийство требует возмездия—нового убийства, а это убийство в свою очередь вызывает к новой мести, и так до бесконечности. Бывает, что целых два клана вступают в

¹⁾ Коллективная ответственность еще в средние века казалась такой естественной, что приказы английского короля Эдуарда налагали ответственность на всю ремесленную гильдию за преступок одного из ее членов.

рукопашный бой. В Далмации, не дальше, как полвека тому назад, война распространялась «от семей на всю деревню, а часто и весь округ бывал на военном положении»¹⁾. Мсть распространилась даже на женщин и детей.

Скандинавы не щадили грудных младенцев в колыбели, «так как в нежном ребенке притаился волк», как говорится в Эдде. Даже в нашем столетии греки мстили мальчикам старше восьми лет, щадились только женщины и девушки²⁾.

К мести взывают не только убийства, совершенные в действительности, но и убийства воображаемые, существующие лишь в фантазии дикаря. Австралиец не считает смерть явлением естественным. Каждый смертный случай есть, по его мнению, последствие волшебства враждебного племени. На родственниках лежит обязанность мстить за покойника. Если им не удается убить воображаемого виновника волшебства, то они убивают другого члена (иногда не одного, а нескольких) того племени, к которому принадлежал виновный³⁾. Впрочем, сам умерший также мстил за себя. Дух его возвращался на землю и мучил убийцу.

Фразер утверждает, что одной из причин, прекратившей людоедство, был страх перед загробной мстью со стороны седяного человека. Дикарь убивает убийцу не только из жажды мести, но и для того, чтобы дать успокоение душе неотомщенной жертвы, страдающей до тех пор, пока не будет пролита человеческая кровь. Чтобы умилостивить дух Ахиллеса, на его могиле убивают Поликсену, сестру Париса, убившего Ахиллеса.

Дикарь, считающий свою личность только составной частью клана, превращает индивидуальную обиду в коллективную. И мсть для защиты и сохранения личности на самом деле превращается в защиту и сохранение общины.

Клан авидицается, мстя за убийство или раны одного из своих членов. Коллективная мсть неизбежно влечет за собой коллективные опасности, угрожающие подчас самому существованию клана. Коллективная опасность кровавой мести заставляет дикарей пода-

1) Сэр Гарднер Вилькинсон: „Dalmatia and Montenegro“, 1848.

2) Лорд Карновора: „Reminiscences of Athens and Mece“.

3) Апостол Павел и его ученики разделяли это воззрение первобытных народов. Они считали, что все болезни происходят от дьявола, врага человеческого рода. (Матф., 9—32; Лука, 11—14; Послание апостолов, 19—12). Это суеверие в течение столетий зажигало в христианской Европе костры, на которых умирали ведьмы.

нить в себе чувство солидарности и пожертвовать виновным членом, выдав его клану убитого. Наблюдения показывают, что австралийские дикари, уже взявшиеся за оружие и готовые вступить в бой, удовлетворялись мстью, состоявшей в нанесении противной стороне вреда, точно соответствующего тому преступлению, которое вызвало вражду: жизнь за жизнь, рана за рану. Вместе с этим взаменем рождалось право возмездия.



Чувство равенства первобытных коммунистических племен, все члены которых равны между собою, может быть удовлетворено только возмездием: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, рука за руку, ушко за ушко» и т. д. (Исход, 21—23, 24, 25).

Полное равенство есть необходимое следствие условий жизни дикаря коммунистических племен. Дарвин рассказывает следующий характерный анекдот в своем «Путешествии естествоиспытателя». Он видел, как житель Огненной Земли рвал на равные полоски полученное им шерстяное одеяло, чтобы разделить его между всеми членами клана. Дикарь не мог себе представить, чтобы один член клана жил лучше в каком бы то ни было отношении, чем другой. Когда Цезарь встретился с германскими племенами, его поразила дух равенства, руководивший ими при разделе имущества. Он объяснил его желанием водворить равенство среди всех членов племени. Цезарь в данном случае судил с точки зрения цивилизованного человека, живущего в социальной среде, где несходные условия жизни неизбежно влекут за собою неравенство. Германцы же, о которых он рассказывает, жили в коммунистической среде, порождающей равенство; они, следовательно, совсем не нуждались в водворении равенства посредством раздела имущества.

Признавая за каждым членом племени право на равную часть, они только следовали могущественной потребности удовлетворить царивший у них дух равенства. Они совершенно не сознавали социального значения своих действий и поступали так, как поступает человек, переваривающий пищу, не сознавая физиологических процессов, происходящих в его желудке; как поступают пчелы при постройке сот, соответствующих по силе сопротивления и сбережения места всем законам геометрии и механики, хотя эти маленькые строители не изучали математических наук.

Дух равенства властвует не только над чувствами и мышлением первобытного человека, он отражается даже на его внешности. Вольный рассказывает, что один из вождей краснокожих искренно удивлялся, почему все белые, которых он видел, так отличаются друг от друга по внешности. В противоположность этому, он указывал на сходство среди членов своего племени¹⁾.

Первое неравенство, возникающее в человеческом обществе, это старость, возбуждающая уважение. Это единственная привилегия, которая встречается у диких племен. Мужество, привычка переносить голод, жажду и другие лишения,—все эти преимущества еще не дают войну права на власть, если даже он в высокой степени отличается ими. Благодаря этим преимуществам, его выбирают предводителем на охоте и войне, но по окончании похода он снова вступает в ряды равных. Самый старший вождь краснокожих, говорит Вольный, даже во время похода не может бить и наказывать воина; в деревне ни один ребенок, кроме его собственного, не повинуется ему. Греческий вождь гомеровской эпохи обладал, вероятно, таким же авторитетом. Аристотель говорит, что хотя власть Агамемнона простиралась до того, что он мог убить воина, бежавшего во время похода, но на советах он терпеливо выслушивал направленные против него ругательства.

Возмездие—это проведение принципа равенства в деле наказания за нанесенное повреждение. Наказание должно точно соответствовать содеянному преступлению. Только наказание, равное нанесенной обиде, может удовлетворить чувству равенства первобытного человека, и поэтому он требует: «душу за душу, зуб за зуб».

Инстинктивное чувство равенства создает право возмездия, «*talion*», а необходимость предупредить последствия кровавой мести вынуждает первобытные общественные организации вводить у себя это право. При возникновении и установлении его идея справедливости не играла руководящей роли.

«*Talion*» существует у народов, настолько незнакомых с этой идеей, что у них даже нет слова для обозначения понятий: преступление, наказание, справедливость. У греков гомеровской эпохи, стоявших на сравнительно высокой ступени

¹⁾ Вольный. «Observations générales sur les Indiens de l'Amérique», 1820.

культуры, не было слова: закон, а понятие справедливости невозможно без понятия закона¹⁾.

«Talion», установленное для предупреждения роковых последствий кровавой мести и для удовлетворения жажды мести,—в то же время стало твердо укоренившимся обычаем, и в силу этого должно было подчиниться известным правилам.

Прежде всего подверглось ограничению число лиц, имевших право мстить, а также число лиц, против которых могла быть направлена месть. Закон кровавой мести у бедуинов и почти всех остальных арабов дает право мести родственнику убитого только до пятого колена. Убить может он родственника убийцы тоже до пятого колена.

Обычай этот повидимому пользовался всеобщим распространением. У германцев и скандинавов в иру платили и получали родственники также до пятого колена.

Такое ограничение, однако, оставляло еще слишком большой простор для мести, и слишком велико было число ее жертв. Поэтому у евреев мы встречаем дальнейшие попытки ограничить сферу действия мести, которая могла быть направлена только против виновного.

Иегова, часто противоречащий самому себе, говорит во Второзаконии: «Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, а дети не должны быть наказываемы смертью за отцов, каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление». (Второзак. XXIV—16). Однако, обуздать жажду мести у людей было очень трудно, и впоследствии «Вечному Отцу» пришлось жаловаться, что вышепреведенные слова его не исполняются, а народ держится своих старых обычаев. Он говорит «Зачем вы употребляете в земле Израилевой эти слова, говоря: «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина». Жив я! говорит господь бог: не буду вперед говорить слова эти во Израиле, ибо вот все дупли мои как душа отца, так и душа сына—мой; душа согрешающая—та умрет». (Иезекииль, XVIII—2, 3, 4²⁾). Еще труднее было ограничить число

¹⁾ Уже древние удивлялись, что греки гомеровской эпохи не имеют слова для обозначения закона. Историк Флапий замечает, что в обеих гомеровских поэмах, слово номос, получившее впоследствии значение закона, ни разу не употреблялось в этом смысле.

²⁾ Варнар не останавливается на полдороге и не страшится выводов, подсказываемых ему логикой. Додумавшись до мысли исключить виновного из общины и заставлять его самостоятельно отвечать за совершенное им преступление, дикарь развил эту мысль и дальше. Он стал отделять от тела орган, со-

лиц, считающих себя вправе мстить, трудно было совсем отнять у них это право. Страстная жажда мести утолялась только в том случае, если ближайший родственник погибшего наказывал виновника. Пирр, сын Ахиллеса, должен был пред станом ахейян умертвить сестру того, кто убил его отца. Кайльо рассказывает, что у некоторых племен африканской пустыни убийцу отдают родственникам убитого в полное распоряжение и они по своему усмотрению убивают его.

Фразер видел в Персии, как одна женщина нанесла 50 ран пощипом убийце ее сына, выданному ей, а в заключение еще провела окровавленным клинком по его губам. В IX веке, в Норвегии, члены народного собрания водили убийцу к морскому берегу, где его убивал родственник-обвинитель или, с разрешения последнего, представитель короля.

Когда суд в Афинах присуждал виновного к смерти, то ближайший родственник пострадавшего должен был присутствовать при казни в качестве мстителя. Хотя он при этом не играл активной роли, но присутствие его считалось необходимым, так как он должен был удовлетворить свою жажду мести и исполнить требования, предъявляемые первобытным талионом.

Talion, обуздывая и регулируя месть, служит доказательством, что страсти, которые терзают и ослепляют человека, постепенно смягчаются и, в конце-концов, могут быть совсем обузданы. Человек привыкает к мысли, что мстить должно не целой семье без различия, а лишь непосредственному виновнику, и месть эта ограничивается тем, что на удар он отвечает таким же ударом, на смерть смертью. Такое регулирование мести могло быть установлено и оставаться в силе, только благодаря коллективному содействию клана и семей, как преступника, так и потерпевшего. Семье, все еще ответственной за проступки своих членов, делается запрос, намерена ли она взять преступление на себя, или выдать виновного. В последнем случае она должна определить наказание, строго соответствующее проступку. В случае сопротивления воз-

вершивший преступление, чтобы подвергнуть его наказанию. Диодор Сицилийский говорит, что всякий обесчестивший чужую жену наказывался у египтян осклоплением. Женщины, виновной в прелюбодеянии, отрезывали нос, чтобы лишить ее тех прелестей, которыми она пользовалась для обольщения". Фальшиво-помочечкам и подделывателям государственных печатей отрубали руки, "чтобы" наказать член тела, совершивший преступление". Почти во всех странах ворах отрубали руки за мелкие кражи, но влекшие за собой смертной казни.

мездию со стороны виновного, семья должна принудить его попестить наказание¹⁾.

Таким образом возникли третейские суды, на обязанности которых лежало определение размеров нанесенной обиды и назначение соответствующего ей наказания.

Представители племен, съезжавшиеся на народное собрание, образовали первый третейский суд, как например у скандинавов. Но так как созыв этого собрания был сопряжен с большими затруднениями, то он разбирал только дела об убийствах и тяжелых увечьях. Менее важные дела, не влекущие за собой смертной казни, разбирались советом старейшин. Сюда относились дела о нанесении раны, удара, об увечьях и повреждениях и т. д. По совету тестя, Иофора, Моисей избрал «людей способных, боящихся бога, людей правдивых, ненавидящих корысть», и поставил их над народом тысячапачальниками, стонапачальниками, пятидесятипачальниками и десятипачальниками, чтобы они судили народ во всякое время, и о всяком важном деле доносили ему, все же малые дела судили сами. (Исход, XVIII, 21, 22). Очевидно, Моисей тут подражал порядку, существовавшему в Египте. В Галлии на обязанности совета друидов лежало определение всякой обиды и назначение наказания за нее. Если одна из сторон отказывалась повиноваться приговору совета, то ее не допускали к участию в жертвоприношениях. Таким образом непокорных постигала жесточайшая кара, так как все избегали их. (Цезарь. De Bello Gallico, VI, 13). В Афинах месть регулировалась ареопагом. Эхна влагает в уста эриниям, из рук которых был «вырван первобытный закон», следующие слова, осуждающие зло, благодаря которому стало необходимо учреждение ареопага:

«Пусть никогда не происходит в этом городе шумных распри, ненасытных в зло. Пусть земля не пьет черной крови граждан, пусть город не будет добычей губительного гнева, вспыхивающего при желании мстить за убийство. (Э х н л. «Эвмонида»).

¹⁾ Когда на Камчатке у ительмов совершается убийство, семья убитого обращается к семье убийцы с требованием выдать его. Если это требование удовлетворяется, то убийца умирает той же смертью, как и его жертва. Отказ же выдать преступника служит доказательством, что семья одобряет убийство, и тогда между семьями возгорается война. Победившая семья убивает всех мужчин побежденной семьи, а женщин и девушек обращает в рабство. Г. В. Штеллер. «Описание Камчатки». 1771.

Когда в Полинезии виновный не желает подвергаться мщенью со стороны обиженных им, то его родственная семья силою принуждает его покориться наказанию. Эллс. «Polynesian Researches».

Этими словами древние богини, «дочери почвы», олицетворявшие первобытную мечь, сложи над собою похоронную песнь. После учреждения ареопага, они смягчились и прекратили свои прежние функции. Они переменили свое имя и назывались уже эвменидами, добрыми, благодетельными богинями.

Учреждение ареопага должно быть отнесено к глубокой древности, так как согласно одному мифу, ареопаг был основан для суда над Аресом, который убил Посейдонова сына, обесчестившего его дочь. Двенадцать богов, заседавших в ареопаге, оправдали убийцу. Слово ареопаг означает: холм Ареса. По другой легенде, первое дело, разбиравшееся в ареопаге, было убийство Прокриды, совершенное на охоте неумышленно мужем ее Кефалом. Из этого сказания, так же, как из сказания о матереубийце Оресте, можно заключить, что ареопаг учрежден был в эпоху, когда матриархат начал вытесняться патриархатом, т. е. во время Троянской войны. С того момента, как женщина перестала стоять во главе семьи, она сделалась рабыней своего мужа, имевшего право распоряжаться ее жизнью. Правом этим обладал даже сын. Впоследствии за смерть ее не мстили, если убийство совершал муж или сын¹⁾.

Ареопаг, так же как сходный с ним египетский суд, заседал и выносил свои приговоры только в темноте. Благодаря этому обстоятельству, богиня правосудия, Фемида, изображается с повязкой на глазах. Этим символом афиняне несомненно хотели напомнить, что ареопаг замесил собою эриний, дочерей почвы, живших, по Гомеру, в Эребе²⁾.

Подобно египетскому суду, ареопаг не допускал защитника, а сам подсудимый должен был хранить глубокое молчание. Так как

¹⁾ В одной из своих защитительных речей на суде, Демосфен ссылается на статью древних драконовских законов. По этой статье каждый афинянин имел право над жизнью и смертью пяти женщин: своей матери, жены, дочери, сестры и наложницы. Древние исландские законы, — гугны, серые гуси — считали это право священным и подчиняли ему даже приемных дочерей. Впоследствии, во времена Солона нравы изменились, законы Дракона считались слишком строгими и кровавыми, но их все-таки не отменили, а „по молчаливому соглашению афинян, они были как бы позабыты“. говорит Авлий Геллий. В силу того, что первые законы устанавливали и освящали обычаи предков, их никогда не отменяли. Они продолжали существовать, несмотря на свое явное противоречие с новыми законами. В законе „Маври“, например, уживается рядом два диаметрально противоположных закона: один о праве первородства, другой — присуждающий всем братьям равную часть наследства. Закон двенадцати таблиц в Риме не исключал собой законов царей. Камень, на котором они были начертаны, считался священным, и только самые безбожные люди осмеливались к нему прикасаться.

²⁾ Подземное царство, ад.

члены ареопага являлись заместителями семей тяжущихся, то их деятельность главным образом была направлена не к судопроизводству, а к отысканию виновника и выдаче его оскорбленной семье.

В торговом городе, как древние Афины, для обеспечения порядка и спокойствия, необходимо было создать постоянный суд, который регулировал бы кровную месть и подвергал наказанию виновных. Но в других местах, почти всюду семьям предоставлялось право мстить и получать таким образом удовлетворение.

В Англии в X столетии, во времена короля Альфреда, обычай и закон давали семьям право объявить друг другу войну из-за убийства. Во Франции гражданская власть долго не могла отнять у семей их права мести. Ей пришлось довольствоваться тем, что она ослабляла действие этого права. Для этого был установлен известный срок между местью и нанесенной обидой. Королевский приказ XII столетия, (приписываемый Филиппу-Августу или Людовику IX), так называемый «*Quarantaine-le-roy*», запрещает начинать частные войны, вызванные жаждой мести, ранее сорока дней по нанесении обиды. Если же в продолжение этого периода убивали кого-нибудь из виновных, то убийца присуждался к смерти за преступление против королевского приказа. Только недавно французскому правительству удалось уничтожить кровавую месть на острове Корсике.

* * *

Страсть мщения все еще оставалась необузданной, несмотря на ослабление ее под влиянием талиона и третейских судов, и только собственности удалось притупить ее острые когти и зубы. Собственность, положившая конец личной мести, появилась в самой семье, сопровождаемая, в свою очередь, целым рядом преступлений и раздоров. Прежде чем право первородства было признано и установлено в виде вечного обычая, из-за отцовского наследства происходили кровавые братоубийственные войны, об ужасах которых рассказывает греческая мифология в сказании об атридах¹⁾.

1) На сказаниях греческой мифологии явствует, что наследственное право подверглось сильным потрясениям в то время, когда в семье авторитет матери был вытеснен авторитетом отца. Все сыновья претендовали на равную часть наследства и господство в семье. Много времени прошло, пока право первородства глубоко укоренилось. Оно могло держаться только при помощи религиозных суеверий. Предполагалось, что отец продолжает жить в могиле и уже оттуда дает приказания своему наследнику. Таким образом, повиновались не живому наследнику, а умершему отцу его.

С той самой поры и вплоть до наших дней собственность всегда являлась основной причиной раздоров и преступлений среди людей; она порождала гражданские и международные войны, глубоко потрясавшие человеческое общество и производившие в нем различные перевороты.

Подобно фурии, собственность вкрадывается в человеческое сердце, изменяет глубоко укоренившиеся в нем чувства, идеи, инстинкты, и создает новые потребности, понятия и ощущения. Одна она, эта всемогущая собственность сумела обуздать и уничтожить общественные формы метельности,—самой древней стриги, царившей в душе дикаря и варвара.

Когда утвердилась частная собственность, кровь требовала уже не крови, а собственности—талион был преобразован.

Преобразованием талиона, вероятно, много способствовали рабство и торговля рабами,—первая правильная международная торговля. Обмен живых людей на быков, оружие и другие предметы приучил варваров и к тому, чтобы кровь возмещалась не кровью, а имуществом. Другой переворот, в семье, содействовал преобразованию талиона еще больше, чем торговля рабами. Пока существует матриархальная семья, женщина живет в своем клане, где ее навещает муж или несколько ее мужей. При господстве же патриарха молодая девушка уже оставляет свою семью, чтобы жить в семье мужа. За утрату дочери вознаграждает ее отца, так как по выходе замуж она больше не принадлежит ему. Таким образом, женщина становится предметом обмена, *apheisiboia*, «приносящая быков», как говорит Гомер, (ахейцы обменивали женщин на быков). Сначала отец видел предмет обмена только в дочерях, но впоследствии он стал продавать и сыновей. На это указывают нам греческие и римские законы. Продавая свою собственную плоть и кровь, отец тем самым разрушал древнюю солидарность, связывавшую все члены семьи. Если родители меняли детей своих, свою живую кровь на скот и другие предметы, то еще большую склонность они должны были проявлять к пририту скота и различных вещей в качестве возмездия за пролитую кровь, за убитого сына. Дети следовали примеру отцов, и в свою очередь довольствовались каким-нибудь вознаграждением за пролитую кровь отца или матери.

Вместо жизни за жизнь, глаза за глаза, зуба за зуб,—теперь уже требовали животных, железа, золота за жизнь, глаз, зуб и дру-

гие увечья. Кафры требуют быков, а скандинавы, германцы и другие варвары: уже знающие цену деньгам, требуют звонкой монеты.

Революция эта, быть-может, глубже других затронувшая человеческую душу, конечно, совершилась не вдруг и не без тяжелой борьбы. Религия (хранительница всех древних обычаев), чувство солидарности и личного достоинства варвара, звергиюно протестовали против замены крови деньгами. Клад, являющийся в «Эдде» причиной смерти Сигурда и истребления рода Вельзунгов и Гинкингов, есть именно та вира, платить которую должны скандинавские боги Один, Локи и Генир за убийство Отгера.

Саке Грамматик записал песнь одного датского барда, возмущающегося правами и людьми своего времени. людьми, носящими в кошельке кровь своих отцов. Благородные жители Туркестана, говорит Паллас, никогда не опускаются до того, чтобы принимать деньги за пролитую кровь.

Эльфинстон рассказывает, что в Афганистане человек, нечаянно совершивший убийство, сам должен умолить потерпевшую семью принять у него виру. Кроме того, он должен еще подвергнуться унижительной церемонии, которая в подобных случаях употреблялась также у славян южной Европы. «Судьи и зрители образуют широкий круг, а убийца с ружьем и кинжалом, привязанным к шее, ползает на коленях из центра круга к ногам оскорбленной семьи. Последняя отнимает у него оружие, ставит его на ноги, обнимает и целует со словами: «да простит тебе бог!» Зрители выражают свое одобрение помирившимся врагам рукоплесканиями. Церемония эта называется «кровавым кругом», кончается обыкновенно устроенным за счет убийцы пиршеством, в котором принимают участие все присутствующие»¹⁾.

Бедуин, хотя и принимает деньги за кровь, но при этом вынуждает убийцу с семьей признать себя зависимым от него. Определение размеров вознаграждения за пролитую кровь вначале зависело от усмотрения потерпевших. Они сами определяли количество и качество предметов, потребных для вознаграждения.

В сагах мы видим, что исландец сам назначил цену за пролитую кровь, причем он удовлетворялся только всей совокупностью имущества убийцы и его семьи. Только полным ограблением виновного и его семьи, лишением их всех удобств и удовольствий жизни, утолял исландец свою жажду мести. Требование чрезмер-

¹⁾ Красинский. *Montenegro and the Slavonians of Turkey*. 1853.

ного вознаграждения делало практически неосуществимым такого рода наказание и вызывало несокпщаемые раздоры и переговоры. Тогда варвары убедились в необходимости обозначить размер требуемого вознаграждения. Законы их точно определяют размеры вознаграждения натурой или деньгами за лишение жизни свободного человека (в зависимости от его происхождения и общественного положения), за поранение руки, ноги и т. п., за оскорбление чести и нарушение домашнего мира. Вира охраняла как жизнь короля, так и крестьянина, и ее выплачивали родственникам потерпевшего. Разница между вирой короля и крестьянина состояла только в ее величине¹⁾.

Семья виновника гарантировала уплату виры, семья же потерпевшего делила ее между всеми своими членами, в зависимости от степени родства. Исландские законы «Glagal» указывают, как происходил дележ. Все члены семьи, мужчины, делились на пять разрядов по степени родства. Первый разряд, состоявший из отца и старшего сына, получал или платил 3 марки, второй и третий разряды—2 марки, четвертый—одну марку и, наконец, пятый разряд—одну «оге» или восьмую часть марки.

Установление виры привело к учреждению официального института, которому было поручено розыскание ее. Впоследствии к вире присоединились еще другие денежные розыскания. Вира предназначалась семье потерпевшего, а прочие розыскания поступали в королевские или общественные кассы.

* * *

Несложный ум дикаря, находившегося под влиянием чувства полного равенства, видел в праве талиона — «жизнь за жизнь», — единственное средство для утоления своей жажды мести. Когда возмездие под влиянием собственности преобразовалось, тогда зверски жестокое уравнение «жизнь за жизнь» было заменено социальным уравнением — «скот и другие предметы за жизнь». Уму дикаря представлялась в то время очень трудная задача. Ему пришлось разрешить проблему, перенесшую его в область абстрактного мышления. С одной стороны, необходимо было заве-

¹⁾ Одним из последствий введения виры был следующий странный обычай, который Молле наблюдал у скандинавов. Так как за убийство или увечье уплачивалась известная сумма, то должник обязан был своим телом гарантировать уплату долга.

суть ущерб, нанесенный семьей, вследствие потери одного из своих членов, с другой—нужно было оценить выгоды, доставляемые ей известным имуществом. Таким образом, приходилось сравнивать и сравнивать вещи, совершенно не имевшие между собой материальных точек соприкосновения.

Поэтому вначале варвар требовал полного социального разорения виновного и его семьи, он требовал отплатить всего их имуществом. Шаг за шагом, с большими затратами интеллектуальных сил, дошел он до установления известного постоянного тарифа за лишение жизни, глаза, зуба, и даже за оскорбление. Установление этого тарифа, естественно, повело к новым абстрактным понятиям о взаимных отношениях людей и вещей. Понятия эти сохранились в его мозгу идеею караванцей справедливости, задача которой заключалась в том, чтобы соразмерять наказание с преступлением.

2. Всеравняющая справедливость.

Чувство самосохранения, самый древний и могучий инстинкт, заставляет дикаря, подобно его предку животному, завладеть необходимыми для него предметами. Он берет все, что может захватить для удовлетворения голода или даже каприза. К материальным благам он относится так же, как ученый или писатель к благам духовным. «Он берет хорошее всюду, где только видит его», говорит Мольер⁴⁾.

Европейские путешественники, страдавшие от этого инстинкта дикарей, очень возмущались им и с пафосом патентованных изрецов нравственности ругали дикарей мошенниками. Как-будто человеческому уму было доступно понятие воровства ранее происхождения частной собственности.

⁴⁾ «Природа, говорит Гоббс, дала каждому на нас равное право на все существующее... В естественном состоянии каждый имеет право делать все и владеть всем, что ему нравится. Отсюда распространенное мнение, что природа все предоставила всем, и поэтому ясно, что в естественном состоянии польза служит руководящей нитью для права». (De cive. Книга I, гл. I). Гоббс и прочие философы, рассуждающие о естественном праве, естественной религии и философии, подставляют матери-природе свои собственные понятия о праве, религии и философии,—понятия ни в коем случае не натуральные. Что можно сказать о математике, который приписывал бы природе свои собственные понятия о метрической системе и рассуждал бы о естественном метре или миллиметре? Меры длины, законы, боги и философские идеи—все это создания человека. Человечество создало их в постепенно преобразовывало, сообразно своим личным и социальным потребностям.

Одной из задач цивилизации было обуздать этот инстинкт схватывания, «instinct préhenseur» (термин этот употребляется в зоологии), наложить ярмо на инстинкт, являющийся изменением одной из существеннейших особенностей органической жизни, ослабить его до полного исчезновения. Для ограничения инстинкта схватывания, человечеству пришлось пройти через те же этапы, как при ослаблении и обуздании мстительности. Покорение этого первобытного инстинкта содействовало развитию идей о справедливости и несправедливости, идей, возникших благодаря обузданию мстительности.

Пока дикари небольшими ордами бродят по незаселенным местам вдоль берегов и морей и останавливаются там, где находят достаточное количество пищи,—инстинкт схватывания не встречает никаких ограничений. Но уже в доисторические времена необходимость заботиться о средствах существования вынуждает человека ограничить этот инстинкт свой известными пределами.

Когда население какой-нибудь местности достигало известной плотности, то занимавшие ее дикие племена делили между собой землю, служившую им для охоты или для пастбища, если они занимались скотоводством. Для защиты своих средств существования, состоящих из диких плодов, дичи, рыбы, иногда стад диких свиней, свободно пасущихся в лесах, дикие варварские племена старого и нового света окружают свои владения нейтральными полосами¹⁾. Лицо, переступившее границы владений своего племени, делается предметом охоты, как дикое животное. Его преследуют, а иногда и убивают. В пределах владений своего племени каждый может взять все, что ему нужно, за пределами же их он берет уже на свой собственный страх и риск. Переход границы чужих владений, поощрявшийся иногда, как испытание ловкости и мужества молодых воинов, чаще всего приводил к возникновению споров и войн между соседними племенами. Чтобы избежать войны и жить в мире с соседями, дикарь должен был обуздывать

¹⁾ Дикари Огненной Земли, стоявшие на очень низкой ступени развития, окружают свои владения широкими незаселенными полосами земли. Цезарь рассказывает, что севы гордились обширными пустошами вокруг своих владений. Германцы называли нейтральные полосы земли между владениями двух или нескольких племен пограничным лесом, славяне — охранным лесом. В Северной Америке, между владениями племен, говорящих на одном языке (и обыкновенно состоящих в родстве и союзе между собой), эти пограничные полосы значительно меньше, чем между владениями племен, говорящих на различных языках и не родственных друг другу (Морган).

свой инстинкт схватывания, и только в пределах своих собственных владений он мог предоставить ему полную волю.

Но в пределах владений, принадлежащих всем членам племени, забота о сохранении средств пропитания вынуждает дикарей сдерживать свой инстинкт схватывания. Австралийцы запрещают есть спящей и кур, если их имеется не много, точно также запрещается есть бананы и дыскорен, если хлебное дерево не обещает обильной жатвы, и ловить рыбу в заливах, где ее становится мало.

Но другим причинам краснокожие в Канаде не убивают бровых самок. Дикари никогда не прикасаются к растениям или животным, почитаемым как «тотем» племени, т. е. олицетворение предка, от которого они, будто бы, происходят. Для более верного действия, этим запрещенным часто придают религиозную окраску. Запрещенный предмет есть «табу», и боги строго наказывают всякого, нарушившего запрещение.

Такого рода ограничение инстинкта схватывания носит коммунистический характер, т. е. оно служит общим интересам всех членов племени и, только руководствуясь всеобщей пользой, дикарь и варвар добровольно подчиняются этим ограничениям. Но есть и другие ограничения, не предписанные социальными интересами.

Пол у диких племен строго отделяется один от другого по роду своих занятий. Мужчина—воин и охотник, женщина кормит ребенка и ухаживает за ним. Ребенок принадлежит ей, а не отцу, личность которого остается неизвестной или, во всяком случае, не может быть точно определена. Женщина возделывает землю, если у данного племени уже существует культура растений, заботится о сбережении и сохранении средств питания, готовит и делит пищу, изготавливает одежду, домашнюю утварь и т. д. Такое разделение полов, покоящееся на органических различиях, должно было, вместе с тем, препятствовать беспорядочным половым сношениям всех женщин со всеми мужчинами. Разделение это укреплялось благодаря различным занятиям каждого пола. Оно обострялось еще различными религиозными церемониями и таинственными, особыми для каждого пола, обрядами, которые под угрозой смерти запрещались другому полу. Особая форма речи, посвященная только посвященным того или другого пола, действовала в том же направлении. Разделение полов неминуемо привело к

противоположности между ними, и эта противоположность выразилась в известном ограничении инстинкта схватывания, не носившем всеобщего характера, но представлявшем отдельные мероприятия во вред или пользу одного из полов. Ограничения эти можно назвать классовыми мерами, и Маркс справедливо заметил, что первая форма классовой борьбы, это борьба между полами. Вот несколько таких ограничений для женского пола: у каннибалов женщинам запрещается есть человеческое мясо. Некоторые, очень ценные сорта мяса, как, напр., мясо казуара и эму, могут есть только воины. По тем же причинам, у греков и римлян исторической эпохи женщинам запрещалось пить вино.

С возникновением коллективной семейной собственности, ограничения инстинкта схватывания становятся все многочисленнее. До тех пор, пока земля клана оставалась неделимым имуществом всех его членов, которые сообща возделывали ее,—точно так же, как охотились и ловили рыбу,—до тех пор и жизненные продукты, находившиеся в заведывании замужних женщин, представляли всеобщую собственность (Морган). Поэтому дикарь внутри владения своего клана мог свободно брать все, что ему нужно. Котлин рассказывает, что в одной деревне краснокожих каждый индивидуум (мужчина, женщина или дитя) имеет право войти в любую хижину, даже в хижину военачальника, чтобы утолить в ней свой голод. По словам Аристотеля, спартанцы сохранили такие же коммунистические обычаи. Раздел нахотной земли клана привел к возникновению новых обычаев.

Разделение земли могло произойти только при условии полного удовлетворения страстного чувства равенства, господствовавшего в душе первобытного человека. Чувство это требовало, чтобы «все владели одинаковым числом вещей». Точно так же гласила формула, положенная мифическим афинским законодателем Тезеем в основу права.

Раздел жизненных припасов и военной добычи производился первобытными людьми на основе полного равенства, иначе раздел был бы им непонятен. Равенство при разделе для них—необходимое условие. Поэтому в греческом языке слово «μοίρα», обозначавшее вначале порцию, получаемую гостем во время шествия, впоследствии употреблялось в значении судьбы, высшей богини, властвующей над богами и людьми. Слово «dikéa»,

служившее для обозначения разделения на равные части, обречая, сделалось названьем богини справедливости⁴⁾.

Если при разделении жизненных припасов руководящей нитью служит принцип полного равенства, то при разделении земель, дающих всей семье средства к жизни, принцип этот должен проводиться еще более строго. Землю разделяют между семьями, сообразуясь с числом их членов.

Утверждают, что частые разливы Нила заставляли египтян найти основные элементы геометрии, для того чтобы снова правильно разделять поля, границы которых были смыты выступившей из берегов водой. Утверждение это очень основательно.

То обстоятельство, что обработанные участки земли после жатвы снова переходили в собственность общины и, поэтому, ежегодно совершался новый передел, привело и другие народы к такой же необходимости, к какой разливы Нила привели египтян. Не проходя школы египтян, первобытные народы во всех странах сами должны были найти основные начала землемерного искусства. Измерять они умели только потому, что умели считать. Вероятно, существование стад способствовало развитию понятия о числе, а также умения считать. Разделы земли повели к возникновению понятия о мере, сосуды вызвали понятие объема.

Прежде всего, конечно, была открыта геометрия прямой линии. Только по истечении многих столетий человек научился разлагать кривую линию на бесконечно большое число прямых и площадь круга — на бесконечно большее число треугольников. Годная для обработки земли делилась на прямолинейные площади, на очень длинные и узкие параллелограммы. Первобытный человек удовлетворялся только в том случае, если земельные участки отдельных семей ограничивались прямыми, одинаково длинными линиями. Он откладывал эти линии по земле, вокруг участков, при

⁴⁾ Орывок из сочинений Гераклита Понтийского, одного из учеников Платона, рисует нам коммунистические пиры дорийцев. Каждый, принявший участие в „andreies“ (общих пирах мужчин) получал одинаковую с другими порцию, за исключением архонта, члена совета старейшин (gorgusia), получавшего в четыре раза больше: одну порцию в качестве гражданина, другую за председательство на пиру и еще две порции на содержание зала; последние, вероятно, предназначались для слуг. Каждый стол находился под особым наблюдением женщины, раздававшей гостям кушанья. Обязанность дежурки и раздачи, лежащая на женщине, превозводила на греков античной эпохи такое сильное впечатление, что они олицетворяли судьбу, участь отдельного человека, в богинях „Moira“, „Aimn“, имя которых означает часть, выдаваемую каждому при разделе припасов и военной добычи.

помощи шести. Шест, служивший для измерения линий, считался священным. В египетских иероглифах локоть, т. е. единица меры длины, был символом истины и справедливости¹⁾.

То обстоятельство, что участки ограничивались прямыми, одинаково длинными линиями, удовлетворяло чувство равенства и предотвращало жалобы на произведенный передел. Самой важной и трудной задачей при разделе земли было, следовательно, проведение прямых линий. Если прямые линии были проведены, то отцы семейств вполне удовлетворялись, т. к. прямые линии соответствовали их чувству равенства. Греческое слово «orthos», означавшее вначале все прямолинейное, употреблялось потом в смысле истинного, верного, справедливого²⁾. Чувство равенства до такой степени было развито у первобытного человека, что для предупреждения несогласий узкие, одинаково длинные участки земли раздавались по жребию, и для этой цели, до изобретения письма, употреблялись камешки. Греческое слово κλῆρος, обозначавшее камешек, впоследствии приобрело значение части, определенной судьбой, доли, назначенной судьбой, наследства, имущества, земли.

Понятие справедливости в своих основах так тесно связано с разделом земли, что в греческом языке слово νόμος—обычай, прав, закон, произошло от корня νομ, корня многочисленной семьи слов, выражающих идею пастбища и разделения³⁾. Слово νόμος, вна-

¹⁾ Гакстаузен рассказывает, что он видел в Ярославской губернии шесты, считавшиеся священными полевыми мерами. Длина этих шестов стояла в обратной пропорции к качеству почвы. Лучшая почва измерялась самым коротким шестом, а худшая—самым длинным. Таким образом, участки равной величины имеют все-таки одинаковую ценность.

²⁾ Греческий корень „ор“ употребляется в трех группах слов, которые, на первый взгляд, противоречат друг другу, на самом же деле только дополняют друг друга. Все слова эти имеют отношение к разделу земли:

1. Понятие движения по прямой линии. Orthos: прямой, стоящий, вертикальный, истинный, равный, справедливый; ор-тм: движение вверх, полет, размах, страсть; ор-пун: приводить в движение, подстрекать, побуждать; ор-урна: ров, подземный ход; ор-ух: заостренное железо для копания или бурения; ор-тһо: восстанавлывать, поднимать; ор-тһосιος Ζευς: всеобстоятельствующий Зевес.

II. Понятия ограничения, огораживания. Ног—оя: огороженное место, гравдиз; и-г—изо: ограничивать, огораживать, устанавливать, постановлять; ног—юк: то, что служит границей; Ζ-υς νομις: Зевес, охраняющий границы; θεος-νομις бог границ—d-ius terminus.

III. Понятие бдительности. Оог—ос: стража, сторож; пул—ор—ос: привратник; τιμα—ор—ос: наказывающий, мотитель, судья; ογομαι: сторожить, охранять.

³⁾ νομῖν: делить, разделять, обогнать с кем-нибудь согласно закону; νομῖς: пастбище, часть, доля; νομῖς: кочевник, номад, блуждающий, пасущий свои

чале обозначавшее только пастбище, впоследствии приобрело самые различные значения, (например: местопребывание, место жительства, обычай, нрав, закон). Каждое из этих значений есть историческое наслоение, отложившееся на пути развития человечества. Исследуя эти значения в их исторической последовательности, можно получить обзор главнейших ступеней развития первобытных народов. *Ноμος*—пастбище напоминает об эпохе кочевой и пастушеской жизни. Когда кочевник (номад—*nomas*) становится оседлым, слово *nomos* уже приобретает значение местопребывания, места жительства. Когда же пастушеские народы поселяются в известной местности и становятся оседлыми, разделение земли является неизбежным. Тогда слово *nomos* получает уже значение раздела. Если передел земли стал постоянным обычаем,—слово *nomos* приобретает уже свое последнее значение: обычая, закона, так как закон при возникновении своем представляет лишь кодификацию обычая. В греческом языке византийской эпохи и нового времени *nomos* употребляется только в значении закона. От слова *nomos* произошло *nomisma*: то, что велит обычай, религиозный обряд; *nomizo*: следовать обычаю, вводить обычай, полагать, вершить; *nomivis*: культ, религия; *nomesis*: богиня всеравняющей справедливости. Все эти слова являются живыми свидетелями влияния, оказанного разделением земли на человеческую мысль.

* * *

Разделение общинной земельной собственности клана открывает первобытному человеку совершенно новый мир. Оно производит более глубокий переворот в инстинктах, страстях, понятиях и обычаях, чем это сделал бы в настоящее время переход капиталистической собственности в общественную. Первобытному человеку пришлось прибегнуть ко всякого рода фокусам, чтобы привить своему мозгу невообразимую идею с том, что ему нельзя брать плодов и зерен с соседних полей, находящихся тут же, у него под рукой.

стада; *nomos*: (первоначально)—пастбище, (позднее)—местопребывание, место жительства, раздел, (наконец)—обычай, нрав, закон; *nomizo*: соблюдать обычай, закон, думать, полагать, судить; *nomisma*: то, что велит закон, обычай, религиозный обряд, монета; *nomivis*: культ, религия, вера; *nomesis*: месть богов против нарушителей чужих прав, богиня всеравняющей справедливости; *epi-nomia*—право пастбища; *pro-nomia*: преимущество.

Подобно земле всего племени, участки отдельных семей, доставшиеся им по жребью, также ограничивались нейтральными полосами, которые, по римскому закону двенадцати таблиц, должны были иметь 5 футов ширины. Межевые знаки обозначали границы. Вначале они состояли только из груды камней или деревьев; потом для них стали употреблять бесформенные каменные глыбы; наконец, этим знакам начали придавать форму колонны с человеческой головой, а иногда и с руками. Эти груды камней и деревьев, в глазах римлян и греков, были богами; греки и римляне клялись не сдвигать их с места¹⁾. Пахарь никогда не приближался к ним из боязни, что «бог, задетый плугом, крикнет ему: остановись, здесь мое поле, твое же там!» (Овидий). «Да будет проклят тот, кто захватит межу своего соседа. И весь народ скажет: аминь», — говорит Пегова (Второзак. XXVII—17). Этруски призывали самые страшные кары на голову нарушителя границ. Одна из их священных формул гласит так: «кто передвигает межевой знак, тот проклят богами, дом его исчезнет, его род вымрет, поля не будут приносить плодов, град и зной истребит его жатву, члены его покроются язвами и станут гнить». Хотя собственность и принесла человечеству понятие справедливости, но чувства братства она ему, без сомнения, не дала.

Ежегодно, во время терминалий в Лациуме, соседи-землеладельцы украшали венками пограничные камни, приносили им благодарственные жертвы из ячменя, вина и меда и закалывали ягненка на алтаре, специально выстроенном для этого праздника, так как осквернить священный камень кровью считалось преступлением.

Если верны слова римского поэта, что страх проявлял на свет богов, то еще вернее, что боги были изобретены для того, чтобы устрашать человека. Греки выдумали особых богинь, чтобы обуздать инстинкт схватывания и вызвать ужас перед нарушением права собственности ближнего. К божествам такого рода принадлежали Дике и Немесанда. Из имен их уже видно, что они были созданы после раздела земли. Задачей этих богинь было охранять и поддерживать новые обычаи и наказывать виновных в наруше-

¹⁾ Платон в своих «Законах» говорит: «Первым нашим законом должно быть следующее: никто не должен прикасаться к межевому знаку, разделяющему два соседние поля, так как этот камень должен оставаться неподвижным. Никто да не посмеет сдвинуть камень, так как дана клятва оставить его на месте».

нии их. Дике, богиня столь же грозная, как эрииния, с которыми она соединилась для того, чтобы карать и наводить ужас, становится все более милосердной по мере того, как человек научается уважать новые аграрные обычаи. Постепенно богиня совсем утрачивает свой грозный характер¹⁾. Немезида руководила разделом земли и следила за его правильностью; ошибки судьбы исправлялись ею. На бирельефе, изображающим смерть Мелеагра, Немезида держит в руках свиток; несомненно, это тот свиток, где были записаны земельные участки, доставшиеся каждой семье. Нога богини покоится на колесе Фортуны. Символизм этот становится понятным, если вспомнить, что участки земли доставались по жребику²⁾.

Греки были до такой степени убеждены, что земледелие и раздел земли способствовали происхождению законов и справедливости, что богиней плодородия они сделали Деметру, богиню аркадских пастухов, носившую у них имя *Eriúna*³⁾. Богиня эта, не игравшая у Гомера никакой роли, стала богиней плодоносной земли. Она научила людей искусству земледелия и водворила

¹⁾ Дике—богиня справедливости. Дикеархия—образ правления, в коем действует не произвол, а законность; противопоставляется деспотизму. Дикастерия—высшее судилище.

²⁾ Земледелие оказало решающее влияние на утвенную жизнь первобытного человека. Оно наменяло, напр., его понятия о временах года. В Греции сначала была две богини времен года, их называли Горами Одна—Гора весны Тало выражала понятие: цвести, зеленеть. Другая—Гора осени Карнос, т. е. плод. Весна и осень были важнейшими временами года для дикаря, не занимавшегося земледелием и собиравшего плоды, растущие в диком состоянии.

После разделения земель, число Гор возросло до трех: Эвномия—хорошее качество, хорошее пастбище, соблюдение обычаев; Эйрена—т. е. мир, и Дике. Гезиод в своей „Теогонии“ рассказывает, как эти три богини дают людям нравы и обычаи и, подобно Деметре Тесмофоре (Царю-законодательнице), водворяют среди них мир и справедливость.

Пока человек кормится охотой, рыбной ловлей и собираемым плодом, для него безразлично, в какое время года вести войну. Но с того времени, как он начинает сеять и собирать жатву, в известное время года ему приходится прерывать войну и желать перемирия на время посева, жатвы и других земледельческих работ. В эту эпоху человек и создал Гору мира, Эйрону, и под защиту ее поставил перемирие. В средние века католики ставили перемирие под защиту бога и называли такой перерыв в войне „божьим миром“. *trénda Dei* Название Эйрена произошло от слова *eréda*—говорить. В Лакедемонне *eréda* называли юношу, достигшего двадцатилетнего возраста и обладавшего правом говорить на народном собрании. В продолжении времен года, посвященных посевным работам, все споры между племенами и областями решались по посредству оружия, а при помощи слов, речей. Поэтому Гора мира носит название Эйрена—богиня, которая говорит.

³⁾ *Eriúna* могло произойти от слова *eréda*—шерсть; *eréda*—крадущий шерсть.

среди них мир, установив законы и обычаи. На древнейших памятниках Деметра изображена с венком колосьев на голове; в руках у нее были сельскохозяйственные орудия, колосья, цветы мака. Мак, благодаря обилию своих зерен, является символом плодородия. Напротив, на позднейших памятниках, изображающих Деметру как законодательницу (Thesmophoros), богиня вместо прежних сельскохозяйственных атрибутов держала в руке грифель, служащий для записывания прав собственности, и ситок, в котором были записаны эти права, а также порядки и обычаи разделения земель¹⁾.

И все-таки, ни богиня, ни самые страшные проклятия, так сильно тревожившие пылкое и живое воображение народов, находившихся в периоде детства, не могли обуздать инстинкта схватывания, побороть глубоко вкоренившуюся привычку—брать все, что является необходимым.

Для противодействия этому инстинкту пришлось прибегнуть к неслыханным по своей жестокости телесным наказаниям, стоявшим в полном противоречии со всеми воззрениями и обычаями дикарей и варваров. Дикари добровольно подвергают себя страшным мучениям, чтобы подготовиться к ожидающей их жизни, полной непрерывной борьбы. Но эти мучения и испытания никогда не носят характера наказания. Дикарь никогда не бьет своего ребенка. Только отцы, владеющие собственностью, изобрели грозный воспитательный принцип: «кто любит, тот и бьет». Преступления против собственности наказывались гораздо более сурово, чем преступления против личности.

Благодаря переходу земли из общинного владения в собственность отдельных семей, в истории появляются отвратительные законодательства «несправедливой справедливости».

Частная собственность знаменует свое появление тем, что научает варваров попирать ногами их благородные чувства братства и равенства.

Законы, угрожающие смертной казнью, издаются против тех, кто нарушает право собственности. «Кто ночью тайно жнет чужую пшеницу или пасет скот свой на земле, обработанной плугом, приносится в жертву Церере и подвергается смертной казни, если он совершеннолетний. В случае несовершеннолетия, его, по усмотрению

¹⁾ „La Galerie Mythologique“ Милона (Париж, 1811) дает ряд снимков монет, ваз, барельефов с изображением Деметры.

начальства, наказывают розгами и за убыток заставляют вознаграждать потерпевшего вдвойне. Явного вора (т. е. вора, пойманного на месте преступления) наказывают розгами и отдают в рабство, если он свободный человек. Кто поджигает хлебные скирды, тот должен быть подвергнут бичеванию и живо сожжен» («Законы двенадцати таблиц»). Бургундские законы в жестокости своей превосходили даже законы римлян. Они обрекали на рабство желу и детей старше четырнадцати лет, если они не доносили на мужа и отца, укравшего быка или коня. Таким образом собственность вносила донос и шпионство даже в недра семьи¹⁾.

Возмездие и преобразование его под влиянием виры привело к обузданию страстной мстительности и заронило в человеческом мозгу зародыши идеи справедливости. Идея эта развивалась параллельно с разделом земли, создавшим основы недвижимой собственности и обуздавшим инстинкт схватывания. Английские философы XVIII столетия придавали такое огромное решающее значение той роли, которую играла собственность, что Гоббс утверждает: «До происхождения собственности, в естественном состоянии, нет несправедливости, что бы ни делал один человек по отношению к другому». Локк, с своей стороны, говорит, что положение: «где нет собственности, нет и несправедливости», так же неоспоримо, как Эвклидовы теоремы. Так как идея собственности включает в себе право на какую-нибудь вещь, то идея, которой соответствует слово несправедливость, включает в себе отрицание или нарушение этого права²⁾.

Чувство равенства первобытного человека не нашло и не могло найти другого средства для смягчения и уничтожения мстительности, кроме возмездия (*talion*). Когда последовало разделение земель, военной добычи и жизненных продуктов, он потребовал равных частей для всех, чтобы, по выражению Тезея, «все имели одинаковые вещи».

Удар за удар, наказание, равное преступлению, равные части при разделе земель и жизненных продуктов, это были единственно доступные пониманию первобытного человека идеи о справедливости.—идеи, выраженные пифагорейцами в их основном положе-

¹⁾ Право частной собственности породило инстинкты, чувства, страсти и идеи, которые развиваются и изменяются наряду с самим этим правом и которые будут существовать до тех пор, пока существует частная собственность.

²⁾ Гоббс „De civitate“. Примечание, сделанное самим Гоббсом во французском переводе своего сочинения.—Локк: „Essay of the Human Understanding“.

нии: «весы не должны склоняться на одну сторону». Со времени изобретения весов, они стали атрибутом богини справедливости.

Вначале идеал справедливости была только выражением чувства равенства. Но впоследствии, под влиянием собственности (в укреплении которой идея справедливости принимала очень большое участие) она освятила неравенство, созданное собственностью среди людей.

Собственность может прочно установиться только в том случае, если она добьется права защищаться от проявлений истинности схватывания.

Право это, развисьшееся из чувства равенства и простирающееся на движимое и недвижимое имущество, становится независимой социальной силой, развивается вместе с прогрессирующим преобразованием собственности и, в конце концов, обращает свои стрелы против человечества.

Право собственности становится до такой степени законным, что Аристотель отождествляет справедливость с уважением к законам, охраняющим права собственности, а несправедливость — с нарушением этих законов. «Декларация прав человека и гражданина» революционеров 1789 года объявляет право собственности естественным и неотчуждаемым правом человека¹⁾.

Варвар поставил собственность на место пролитой крови. Собственность поставила себя самое на место человека, который в цивилизованных государствах обладает только теми правами, какие дает ему его собственность.

Подобно насекомым, после рождения пожирающим свою мать, собственность разрушает дух равенства, положивший начало ее развитию, и освящает порабощение человечества.

Коммунистическая революция, уничтожая частную собственность, возвращает человечеству свободу и вновь создает дух равенства, так как «все будут иметь одинаковые вещи». Понятия справедливости, господствующие над умами людей со времени появления частной собственности, исчезнут навсегда, как мрачные духи, посещавшие и мучившие несчастное человечество «цивилизованной» эпохи.

¹⁾ Статья II: «Цель всякого политического союза есть сохранение естественных и неотчуждаемых прав человека. К этим правам относятся: свобода, собственность, безопасность и сопротивление гнету».

ОБЕЗЬЯНА В РОЛИ ВОСПИТАТЕЛЯ.

Несколько лет тому назад в кругах свободных мыслителей вызвала не малую сенсацию одна французская клерикальная брошюра, которая с кровожадной яростью обрушивалась на этику дарвинизма. В этой брошюре какой-то попик бешено изливал потоки своего гнева против «грязных и ядовитых идей» дарвинизма, надменные сторонники которого не только имеют дерзость отрицать божественное происхождение человека и видеть в обезьяне его прародителя, но заходит так далеко, что рекомендуют своим «нравственно сгнившим и тупоумным» слушателям «обезьяну, как поставника нравственности». Нравственная испорченность «дарвинистических невежд» дошла до того, что они таинятся внутри человека нравственные силы называют животным наследием. И в ревностном старании и эту сумасбродную мысль объяснить «научно», они не останавливаются даже перед тем, чтобы противопоставлять себя столь близкому им вообще по духу немецкому еретику Канту, который был еще настолько «глуп», что не знал ничего более возвышенного, «как звездное небо над нами и нравственный закон внутри нас». Но какал бездна нравственной развращенности открывается перед нами между каким-нибудь Кантом и «главными канальями дарвинистического цеха софистов», которые теперь благополучно добрались до вершин еретического безобразия своим сумасбродным утверждением, что божественная искра в человеке, нравственный закон,—животного происхождения.

Об этом зарыле покоевской ярости мы невольно вспомнили, прочитав долгожданный труд Каутского «Этика и материалистическое понимание истории». В нем автор становится на сторону подвергающейся столь горячим нападкам дарвинистической этики, которую он умеет остроумно связать с историческим материализмом. Но сколько единодушны мы с Каутским во всех основных пунктах социалистического миропонимания, и как ни репительны мы должны

высказаться против «категорического императива», все же мы не можем согласиться с Каутским в том, что нравственный закон есть продукт животного мира. Не менцалеская чувствительность заставляет нас бояться слов «животный» или «мир животных» в применении к человеческой нравственности. Кто, например, ознакомился с жизнью высших обезьян по увлекательному описанию Врэма, тот наверное обнаружил в ней много черт, которые, по сравнению с некоторыми чертами вырождения нашего буржуазного общества, действуют весьма облагораживающе на наше нравственное сознание. Мысль указывать на высших обезьян, как на существа, у которых людям можно кое-что позаимствовать из нравственных понятий, повсе не так абсурдна, как в этом хочет уверить нас поповская ограниченность. Но сейчас речь не об этом. Основной вопрос всякой этики скорее в том, являются ли живущие в нас нравственные чувства: отвращение к разбою и убийству, боязнь кровосмешения и других пороков, любовь к правде и справедливости, следование возвышенному голосу сострадания, человечности, стыда и чести— являются ли все эти чувства, которые в целом образуют ц и в и л и з а ц и ю д у ш и, продуктом животного мира или высоким приобретением культуры, потеря которого сделала бы людей снова тем, чем они когда-то были: кучками дико бродящих, голодававших, пу- г л и в ы х д и к а р е й.

По нашему мнению недостаточно убедительным доказательством того Кантовского «категорического императива», который говорит человеку: «это справедливо, а то несправедливо», — может быть ссылка на то, что этот императив является наследием наших животных предков. Напротив, все факты зоологии и антропологии, по нашему мнению, говорят за то, что совесть есть продукт культуры и животная борьба за существование совершенно в этом не участвует. Именно в виду того, что мы придаем исследованиям Каутского большее значение для теории социализма, нам кажется необходимым со всех сторон критически исследовать вопрос о происхождении человеческой нравственности. Поэтому в дальнейшем мы постараемся привести все факты, которые, по нашему мнению, говорят против мнения Каутского, что нравственный закон есть продукт животного мира.

Несомненно правильно в положении Каутского то, что нравственный закон, этот таинственный внутренний голос, который говорит личности: «это ты должен делать, а того ты не должен де-

ать»,—зависит от влечений. В результате борьбы эгоистических и альтруистических чувств, которые тесно связаны с миром влечений человека, поднимается голос совести, который сам по себе есть не влечение, но проявление могущественной психической организации человека. Если не всякий человек, то, во всяком случае, выдающиеся в нравственном отношении личности, т. е. такие, которых заложено в них чувство долга делает чуткими к нравственным переживаниям, которые всякую уступку по отношению к своим эгоистическим побуждениям воспринимают как внутреннюю неудовлетворенность, ведущую к мукам совести—испытывают радость, следуя своему чувству долга, и огорчение, если не следуют ему.

Но Каутский думает, что он коренным образом порвал с этикой Канта, если он нравственный закон, «категорический императив», который представлялся Канту продуктом высшего духовного состояния, низводит на степень продукта животного мира. Мы—решительные противники «категорического императива», против которого, впрочем, все решительнее восстает все естествознание, но мы, тем не менее, не думаем, что мы его уже тем самым преодолеем, если докажем, что он продукт не духовного, а животного мира. Каутский, приписывая «категорическому императиву» другое происхождение, тем самым косвенно признает его действительность и существование и вместе с тем доказывает, что он сам все еще пребывает в кругу кантовских представлений. Так, Каутский действительно вращается в заколдованном кругу кантовских иллюзий, когда утверждает, что люди «побиваются нравственному закону без рассуждения». К сожалению, мы еще далеки от такого идеального состояния. В действительности дело обстоит так, как недавно это столь наглядно изобразил известный психиатр, профессор Форель: «Во-первых, ежедневные наблюдения учат нас, что существуют от природы лишённые совести люди, у которых отсутствует голос долга, которые не знают «ты должен» и для которых другие люди являются лишь желанной добычей или же нежелательным препятствием. Для этих «этически дефективных индивидуумов» вообще не существует категорического императива, так как они не имеют чувства долга. У других совесть слаба, у иных она сильна, а у некоторых даже слишком болезненно развита. Последние из-за пустяков испытывают угрызения совести, упрекают себя в «грехах», которых они никогда не совершали, или которые не были грехами, и чувствуют себя вследствие этого всегда несчастными».

Эти простые выводы современной науки о мозге, надо надеяться, убедят Каутского, что нравственный закон осуществляется не так просто. Кто смотрит на окружающий мир более или менее объективно, тот, конечно, согласится с нами, что именно чувство долга в такой слабой степени развито у большинства людей, что необходимы значительные внешние воздействия, чтобы оно одержало верх над побуждениями нашего милого «я». Подобные внешние побуждения к исполнению социального долга исходят, например, также и от рабочих организаций, которые оказывают на своих членов постоянное воздействие, заставляя их поступать сообразно нравственным требованиям рабочего класса.

Итак, в противоположность Каутскому, мы будем придерживаться выводов современной психиатрии, что не всякому индивидууму, а лишь нравственной личности чувство долга достаточно ясно говорит: «это ты должен делать, а того ты не должен делать». Но совершенно иную вещь, чем чувство долга, представляет собою нравственный закон. «Нравственный закон есть ни что иное, как совокупность нравственных норм, которые нам говорят, что в данном обществе считается нравственным. Так как, как всем известно, нравственные воззрения в ходе развития изменяются, то и нравственный закон, как выражение нравственных норм, подвержен постоянному историческому изменению. Совершенно иное с чувством долга. Это чисто человеческое по своему происхождению и сущности свойство большого мозга, органа души человека. Нравственный закон при помощи воспитания в семье и обществе каждым индивидуумом приобретает заново, чувство же долга, напротив, прирождено. Кто, подобно этически дефективным индивидуумам, его не унаследовал от предков, не может его и приобрести. Воспитанием оно может быть только развито или притуплено, но приобрести его невозможно, и лишь болезни мозга могут его уничтожить там, где оно было ясно палице». (Форель). Нравственный закон не есть само чувство долга, но лишь указывает на его объекты. Этически дефективному индивидууму его так же трудно познать, как слепому понять цвета. Напротив, этически дефективный индивидуум может с талмудистской изощренностью различать мельчайшие тонкости нравственного закона; но лишь его эгоистические побуждения решат, исполнит ли он и в какой мере, его требования.

Что чувство долга оказывает сильное влияние на поступки

правственной личности, это никак в настоящее время не оспаривается. Но большое затруднение возникает тогда, когда хотят изобразить, как протекает психологический процесс, который вызывает у нравственной личности чувство долга. Лишь очень слабо освещает наука тот мрак, который окутывает этот психологический процесс. В настоящее время принято думать, что чувство долга или совесть проистекает «на конфликта между двумя группами связанных с инстинктивными влечениями чувств: группой чувств, направленных на самосохранение и самоудовлетворение—так называемых эгоистических чувств и влечений, и группой симпатических, т.е. альтруистических чувств, которые направлены на сохранение и благо других. Если я испытываю симпатию или любовь к человеку, животному, предмету, и я сам страдаю и испытываю неудовольствие, если страдает или подвергается опасности предмет моей любви, то я стараюсь помочь предмету моей симпатии, спасти его, даже рискуя сам пострадать; отсюда и конфликт. Если одерживает верх себялюбие, то и не прихожу ему на помощь или делаю это только в том случае, если при этом не подвергаюсь никакому риску. Напротив, если побеждает чувство симпатии—и приношу себя в жертву. Если побеждает трусость или эгоизм, я испытываю чувство огорчения, чувство неудовлетворенности, вследствие неисполненного долга; побеждает чувство симпатии—и я испытываю радостное чувство исполненного долга. При этом безразлично, каков предмет моего чувства; лишь интенсивность симпатии или вытекающего из нее долга и индивидуальное развитие совести определяют всякий раз степень интенсивности чувства долга или раскаяния. Душевно-больной может без всякого предмета или на основании совершенно превратных представлений испытывать самые интенсивные чувства долга и раскаяния». (Фюрель).

Хотя предложенное нам здесь объяснение происхождения в душе человека чувства долга и страдает некоторой неполнотой, все же его достаточно для того, чтобы предостеречь нас от опасности заблудиться в лабиринте безбрежной метафизики. Далее, наука о мозге явно свидетельствует о том, что чувство долга не есть низкое «животное» влечение, которое локализуется во второстепенных областях мозга, но есть проявление сложного человеческого большого мозга, и таким образом душевная сила у нравственной личности в состоянии сдерживать в известных границах все другие влечения, как влечение к самосохранению и к размножению.

Итак, Каутский утверждает, что совесть (чувство долга), с сущностью которой мы только что познакомились, есть продукт животного мира. Мы видим в этом научную ошибку и постараемся теперь это доказать. Прежде всего можно высказать вполне основательное сомнение, был ли большой мозг наших животных предков вообще уже столь тонко организован, чтобы внимать голосу совести. Последнее в высшей степени невероятно; уже исходя из этого ближайшего основания, кажется почти невозможным рассматривать совесть как продукт животного мира. Напротив, можно смело предположить, что обе группы чувств, из конфликта которых происходит совесть (чувство долга), должны были иметься у наших животных предков. Что у них имелась группа эгоистических чувств, в этом едва ли кто-нибудь сомневается. Но с известной вероятностью можно также предположить, что они уже были способны к проявлению низших альтруистических чувств. Так, не исключена возможность, что альтруистическое чувство материнской любви, которое так мило проявляется у обезьяны-матери, было также свойственно нашим животным прародительницам. Возможно также, что у наших животных предков существовало уже альтруистическое чувство супружеской любви. Но слабая степень, в какой эти чувства встречаются у современных дикарей, заставляет нас предполагать их слабо развитыми и у наших животных предков.

Часть наших читателей справедливо задает нам тут вопрос, как вообще наука берется высказываться о животных предках человека, когда мы—за исключением черепа и бедренной кости знаменитого *Pithecanthropus erectus*—не имеем никаких ископаемых остатков человеко-обезьяны, и существа, стоящие посредине между высшими обезьянами и низшими человеческими расами, в настоящее время уже не существуют на земле. И действительно, наука не может утверждать ничего безусловно непоколебимого о духовных и телесных свойствах нашего ближайшего животного предка—человеко-обезьяны. Но так как между приверженцами теории происхождения видов не существует спора о том, что человеко-обезьяна должна была стоять посредине между высшими обезьянами и низшими человеческими расами, то наука поэтому в состоянии построить приблизительную картину духовных и телесных свойств человеко-обезьяны, сравнивая высших обезьян с низшими человеческими расами, и на основании черт тех и других сделать выводы о сущности ближайшего животного предка человека. Точно так же

и мы можем решить вопрос о том, звучал ли уже голос совести у лишенной дара слова человеко-обезьяны, сопоставляя духовную жизнь высших обезьян с духовной жизнью низших человеческих рас.

У высших обезьян симпатические чувства, которые у них совпадают с интенсивно-эгоистическими хищническими инстинктами, не выходят за пределы их тесного семейного круга. И хотя обезьяна-мать в своем исполнении материнского долга могла бы служить образцом для многих женщин из буржуазных слоев, ее действия все же слишком отмечены печатью влечений инстинкта, для того чтобы можно было допустить, что материнские чувства симпатии могут у обезьяны-матери вступать в душевный конфликт с ее эгоистическими хищническими инстинктами, откуда возникли бы чувства долга или раскаяния. Так же дело обстоит у высших обезьян и с супружеской любовью. Конечно, и здесь, по крайней мере со стороны супружеской верности, некоторые обезьяны, живущие парным браком с образцовой супружеской верностью, могли бы вполне быть наставниками нравственности для современной буржуазии, «моногамия» которой, как известно, усердно и обильно «восполняется» со стороны мужа содержанием любовниц и со стороны жены прелюбодеянием. Однако, все наблюдения говорят против того, что супружеская любовь и верность могут у высших обезьян приводить к внутренним, душевным конфликтам с их эгоистическими влечениями. Ни развитие мозга у высших обезьян, ни образ их жизни не допускают вывода, что их поступки определяются чувствами долга и раскаяния:

Как же обстоит дело с чувством долга или совестью у низших человеческих рас? Профессор Бюхер, выдающийся лейпцигский экономист и социолог, на основании большого этнографического материала, сделал набросок характера человека, стоящего на низкой ступени развития. Прежде всего, Бюхер констатирует, что у наиболее низко стоящих рас едва-ли можно найти следы организованных общественных связей. Маленькими группами, подобными стадам животных, бродят они в поисках пищи, почуют в пещерах или под деревьями, под наскоро сооруженным из прутьев прикрытием, часто даже просто в вырытых в земле ямах; питаются преимущественно плодами и кореньями, но едят также и животных, вплоть до улиток, гусениц, кузнечиков и тер-

митов. Мужчины обыкновенно вооружены лишь стрелой и луком или метательным копьем; женщины действуют заостренным куском дерева, которым они пользуются для отыскания корней. Пугливые там, где они встречаются с представителями выше стоящих племен, часто коварные и жестокие, они ведут свою жизнь полную неожиданностей, в которой тело хотя и приобретает высокую степень гибкости, но технические ресурсы развиваются чрезвычайно медленно и односторонне. Большая часть принадлежащих сюда племен совершенно незнакома с гончарным ремеслом и с обработкой металлов. Также и дерево, кора, камень и кость находят у них мало применения.

Что касается социальных и духовных свойств этих первобытных людей, то Бюхер утверждает, что ни семейные, ни групповые связи у них особенно не сильны. Впрочем, у них, повидимому, существовала между мужчиной и женщиной связь, выходящая за пределы простых парных отношений, но более сильные чувства симпатии не существуют даже между матерью и ребенком. Даже и половые сношения свободны от чувства симпатии, так как в них совершенно отсутствует то, что мы называем любовью. В сравнении с эгоистическими чувствами, чувства семейные и социальные отступают так далеко на задний план, что Бюхер приходит к взгляду, что даже духовная связь, соединяющая родителей с детьми, появляется лишь в результате культурного развития, и что простая забота о сохранении своего существования настолько преобладает над всеми духовными проявлениями, что рядом с нею не существует вообще ничего. Эгоизм дикарей обнаруживается прежде всего в чрезвычайно распространенном обычае детоубийства, которое редко совершенно отсутствует у какого-нибудь дикого народа. Та же черта безграничного эгоизма видна в той беспощадности, с которой многие дикари во время похода бросают или оставляют в пустынных местах больных и стариков, которые могли бы служить помехой для здоровых. Там, где европейцам случается долгое время наблюдать людей, ведущих первобытный образ жизни, они констатируют их необыкновенную тупость и вялость мысли, равнодушные к красотам природы, полнейшее безразличие по отношению ко всему, что лежит вне их собственного «я». Прimitивный человек не думает о будущем; он вообще не думает, он лишь хочет; именно, хочет сохранить свое существование. Дикарь хочет есть, пить, где

нужно—защитить себя от резких проявлений непогоды; в этом вся цель его жизни. Следовательно, то же, что руководит и животным—сохранение существования—есть главное инстинктивное побуждение дикого человека. Этот импульс в пространстве дикарь ограничивает самим собой, во времени же—моментом ощущения потребности. Другими словами: он думает лишь о себе и думает лишь о настоящем. Лежащее за этими пределами как бы закрыто для его духовной жизни. Если поэтому многие наблюдатели упрекают его в безграничном эгоизме, жестокосердии, жадности, вороватости, лести, беспечности в отношении будущего, забывчивости,—то причина этому та, что у него еще совершенно не развиты сочувствие, память, способность умозаключения.

Трудно в том характере необычного человека, который набросал нам Бюхер, открыть черты, которые указывали бы на личность проявлений совести. Во всяком случае, чувство долга у дикаря еще столь слабо развито, что за ним в этом отношении нельзя признать какого-нибудь превосходства перед высшими обезьянами. Но далее на этого с логической последовательностью вытекает также, что наши ближайшие животные предки, лишенные речи человеко-обезьяны, не были одарены совестью. К другому заключению можно было бы прийти только в том случае, если рассматривать все высшие человеческие расы, как «этически дефективные» или «нравственно-помешанные» расы, предки которых уже обладали развитым чувством долга и нравственным законом, утраченными их выродившимися потомками. Но подобные взгляды до сих пор высказывались лишь теологами, которые этим хотели объяснить своим цивилизованным верующим отсутствие у примитивного человека «божественной искры»—совести.

Итак, результат нашего исследования таков: совесть не может быть животным инстинктом, так как ее не было у наших животных предков. Совесть и нравственность не являются продуктами животного царства, но суть чисто человеческие приобретения. Не от его животных предков перешла к человеку нравственность, но лишь благодаря нравственности человекообразное существо стало человеком. В период дикости человек еще находится почти в полной власти эгоистических побуждений и чувств, определяющих его действия. Медленно происходит движение вперед. Благодаря работе и более обильной пище, его психическая организация подвергается мощнейшему развитию, которое, с одной стороны,

ослабило эгоистические побуждения и чувства, на которые человек опирался в своем развитии, а с другой—дало возможность сильно развиться симпатическим чувствам, которые в конфликте с первыми пробудили голос совести, вылившийся во внешнюю форму нравственного закона. Человек, который в эпоху дикости был лишен еще всех нравственных чувств, в конце второй доисторической ступени культуры, в эпоху варварства, уже является нравственной личностью, обладающей сознанием своего достоинства, прямою, твердостью характера, мужеством и милосердием, чем он так же вызывает удивление цивилизованного человека, как дикарь—отвращение.

Не как нравственная личность, но как существо, лишенное всяких представлений о совести, начал человек тернистый путь своего развития. И всякий истинный прогресс культуры есть в то же время нравственный прогресс. Так и в капиталистическом обществе дремлют зародыши новой морали, для пышного расцвета которых социализм создаст необходимые условия.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ МОРАЛИ.

1. Безправственный дикарь.

Гов. Квессель ничего не имеет против того, чтобы признать обезьяну своим родоначальником, но видеть в ней своего нравственного воспитателя—против этого возмущается все его нравственное самосознание. Все в нас может быть животного происхождения: разум, супружеская любовь, любовь к детям, самые нежные чувства, но только не нравственности.

К сожалению, приступая к критике моего взгляда, он смешивает две вещи, которые следует тщательно друг от друга отделять, чтобы добиться в этике каких-либо положительных результатов: нравственные нормы и всеобщее нравственное чувство. То-есть, с одной стороны, известные нравственные правила, существующие при определенной форме общества, а с другой, присущее всем чувство долга, стремление или побуждение подчинить свою личность благу общества, делать то, что содействует его успеху, даже в том случае, когда это урезывает или наносит ущерб личному благосостоянию. Путаница еще более увеличивается тем, что он то определяет нравственный закон, как «содержание нравственных норм, которое нам подсказывает, что в данном обществе считается нравственным», то как «категорический императив», т. е. как основание, как основной закон всякой морали.

Что нравственные нормы суть продукты общественного развития и, как таковые, являются особенностью человеческого общества, в этом мы, марксисты, сходимся с кантианцами и с тов. Квесселем, хотя он этого и не подозревает, говоря:

«Решающим вопросом при обосновании всякой этики есть тот—являются ли все присущие нам нравственные чувства: отвращение к убийству и грабежу, кровосмешению и другим

порокам, стремлению к правде и справедливости, следование голосу сочувствия, человечности, стыда и чести, являются ли все эти чувства, которые в своей совокупности составляют духовную цивилизацию, продуктом животного мира или благородными завоеваниями культуры, утрата которых превратит людей вновь в то, чем они некогда были—в кочующее стадо голодных, отвратительных дикарей».

Само собою разумеется, я никогда не думал утверждать, что эти чувства являются продуктом животного мира. Я представляю себе область распространения многих «нравственных чувств» не только не шире, но гораздо сграниценнее, чем тов. Квессель, так как чувства эти отчасти не присущи всему культурному человечеству, а, являясь очень недавним приобретением, еще теперь охватывают только узкие круги людей, отчасти-же они при самых различных обстоятельствах имеют самое различное значение.

Так, например, в принципиальном отвращении к грабежу и убийству, мы теперь, в эпоху всеобщей воинской повинности и колониальной политики, еще очень не далеко ушли. С другой стороны, кровосмешение не считалось пороком у высоко-культурных народов, например, у египтян, а стыд и честь понимаются очень различно различными народами и классами. Аристократическое понятие чести, ведущее к убийству на дуэли, ни в коем случае не кажется пролетарию самым возвышенным из нравственных чувств. А стыд? Когда путешествующие по Египту на берегу Нила застант врасплох купающихся магометанок, то те в ужасе закрывают лицо руками. Скрыть свои прелести кажется их чувству стыдливости менее важным.

Понятие стыда у немцев было еще в эпоху ренессанса совсем иным, чем в настоящее время. В диалоге Ульриха фон-Гуттена «Наблюдатель» (1520 г.) бог солнца Соль и его сын Фаэтон смотрят с неба на Германию. Они делают следующие замечания:

Фаэтон. Я вижу там мужчин и женщин, которые купаются вместе, все голые: это не может остаться без ущерба для скромности и чести.

Соль. Здесь нет ущерба.

Фаэтон. Но ведь они целуются.

Соль. Без опасения.

Фаэтон. И нежно обнимаются.

Соль. О, они даже вместе спят.

Фаэтон. Тогда это наверно нятонники, у которых существует общность жен?

Соль. Нисколько, этим доказывается только их взаимное доверие. Так как даже при строгом наблюдении, которому в других местах подвергается женская стыдливость, она не лучше охранена, чем здесь... (Диалоги Ульриха фон-Гуттена, перевод и комментарии Д. Ф. Штрауса. Лейпциг, 1860, стр. 202).

Ясно, что нравственные понятия, которые для тов. Квесселя «образуют цивилизацию души» — чрезвычайно измелчивой природы и значение их противоположно для различных эпох, причем человек все-таки не перестает быть человеком.

Мне, разумеется, не могло прийти на ум искать в животном мире обоснования подобных мало распространенных, весьма недавнего происхождения, взглядов.

Вслед за этим тов. Квессель перескакивает к тому нравственному чувству, зародыш которого я действительно искал в животном мире, и которое он определяет, как совесть.

Здесь у него опять происходит смешение. Так, я, например, писал, что нравственному закону люди «подчиняются без размышлений». Квессель ссылается на Фореля, который доказывает, что существуют бессовестные люди, лишённые всякого нравственного чувства, другие — у которых совесть сильно развита, и такие, у которых она болезненно чувствительна.

«Эти беглые результаты современного учения о мозге, — заключает Квессель — надеюсь, убедят Каутского, что есть пределы действительности нравственного закона. Мы, в противоположность Каутскому, решительно признаем то открытие современного учения о мозге, что не всякому индивиду, но лишь нравственной личности чувство долга говорит с достаточной ясностью: *делай это и не делай того*».

Я весьма уважаю «современное учение о мозге», но не думаю, однако, чтобы Форель полагал, что вышеупомянутыми замечаниями он сообщает нам новые «результаты». Это общие места, бывшие у всех на устах еще задолго до всякой науки о мозге, известные, по крайней мере, столь же давно, как искусство чтения и письма. Я должен был-бы быть самым наивным из людей, чтобы отрицать, что существуют бессовестные люди. Если бы тов. Квессель мне не поверил, что я еще до его откровения знал кое-что о бессовестных людях, то я имею приятную возможность документально это подтвердить. В том же самом произведении, которое он

критикует, я писал о цинизме и лицемерии, равно, как и об упадке социальных чувств у многих классов и индивидуумов.

Когда я говорю, что нравственный закон действует как побуждение, которому «повидаются без размышлений», то этим, разумеется, обозначается только род действия, но никоим образом не утверждается, что это побуждение у всех индивидуумов одинаково сильно.

Это извращенное толкование доказывает, что тов. Квессель не всегда понимал мои слова в том смысле, в каком они мною употреблялись, так что он своей критикой нередко ломится в открытую дверь.

Все это, однако, мелочи, сами по себе не заслуживающие полемик. Большой повод для плодотворных разъяснений дает своеобразная теория нравственности, развиваемая Квесселем, которую он противопоставляет моей. Предмет мне кажется достаточно важным, чтобы остановиться на нем подробнее, чем это требовало бы одно только разъяснение моего спора с Квесселем. Он вместе с Форелем заявляет, что чувство долга или совесть

«вытекает из столкновения двух групп чувств, находящихся в связи с инстинктивными влечениями: группы так называемых эгоистических чувств и влечений, направленных к само-сохранению и самоудовлетворению, и группы симпатических или альтруистических чувств, клонящихся к сохранению и благу других».

То, что мы имеем возражать против установленной Форелем второй группы чувств—«альтруистических»—об этом после. Если мы их временно примем, то допущение Фореля не находится ни в каком противоречии с моим пониманием.

Но Квессель заявляет далее, что хотя обе эти группы чувств можно найти уже в животном мире, зато конфликт между обеими группами и возникающее отсюда чувство долга—совесть, есть нечто такое, что появляется только на известной ступени человеческого развития.

На случай, если бы кто с удивлением спросил, как происходит, что хотя в животном мире и у первобытного человека встречаются оба противоречивые влечения, но не вызывают, однако, конфликта, Квессель пытается объяснить это, утверждая, что вторая группа побуждений, «симпатические чувства», у обезьян и первобытного человека так слабы, что на деле о них не может быть и речи. Чем

дальше Квессель описывает первобытного человека, тем больше он отказывает ему в каких-либо «симпатических чувствах», тем больше тот превращается в законченного эгоиста, «совершенно безучастного ко всему, что лежит вне собственного я». «Дикарь думает только о себе».

Квессель кончает утверждением, противоположным тому, из которого он исходил. Если он хотел доказать, что чувство долга является чем-то исключительно свойственным человеку, то он должен был объяснить, таким образом симпатические чувства, которые он допускает также в животном мире, и эгоистические побуждения могут существовать в одном и том же индивидууме, не приходя в столкновение и не вызывая, таким образом, чувства долга, как понимает его Квессель. Но он думает доказать невозможность конфликта между обоими влечениями у животных и у первобытных людей, ссылаясь на случай, где, по его же собственному мнению, симпатические чувства совершенно отсутствуют и не могут, следовательно, вызвать конфликта.

Если, однако, эта ссылка и не доказывает того, что хотел доказать Квессель, то она была бы все-таки очень веским аргументом против моего понимания морали, если бы она покоилась на точных наблюдениях. Если наблюдения, на которые ссылается Квессель, верны, если обезьяна и первобытный человек—животные не общественные, а воплощенные эгоисты, тогда я должен признать себя побежденным, тогда вся моя этика не стоит выведенного яйца.

На обезьянах нам нет надобности долго останавливаться. Квессель допускает у них симпатические чувства. Но он полагает, что «все их поведение слишком инстинктивно», чтобы их симпатические чувства «могли вступить в душевный конфликт с их эгоистическими инстинктами хищника, конфликт, который вызвал бы чувство долга и раскаяния».

Это все. Но это только произвольное допущение, а не доказательство. Быть может Квессель намерен отрицать установленный современным естествознанием взгляд и свести все душевные суждения животных к голому инстинкту? Быть может он станет отрицать ум у обезьян?

Но помимо этого здесь совершенно неожиданно вводится новое определение чувства долга. Оно возникает уже не из противоположности эгоистических и симпатических чувств, но из

«душевного» конфликта, стоящего над инстинктом, то-есть из сознательного, в сознании взрослого конфликта. Там, где эта противоположность не сознаана, там, по мнению Кнесселя, не существует чувства долга. Мы пришли бы таким образом к странному выводу, что люди, у которых «симпатическое чувство» настолько сильно, что выполнение долга, обуздание эгоистических чувств является для них чем-то до того ясным и непреложным, что не стоит им никакой внутренней борьбы, совершенно не обладают чувством долга, и наоборот, что это чувство тем сильнее, чем труднее борьба двух противоположных побуждений.

Конечно, только в том случае можно говорить о чувстве долга, когда эгоизм и противоположное ему чувство, которое мы пока вместе с Кнесселем будем называть симпатическим чувством, находятся между собой в противоречии. Там, где они совпадают, где личный интерес и долг составляют одно и то же, не может быть речи о чувстве долга. С другой стороны, без чувства долга невозможно выполнение долга, когда он стоит в противоречии с личным интересом. В том же случае, когда кто-либо действует в противоречии с инстинктом самосохранения, мы должны допустить там присутствие чувства долга, если даже мы полагаем, что он действовал инстинктивно и необдуманно. Да, нравственное поведение имеет даже у человека ту особенность, что оно является инстинктивным, чем-то таким, чему обладающий чувством долга человек повинуетя без размышления, т. е. не размышляя делать-ли, но не как делать.—над этим человек во многих случаях может даже очень сильно ломать голову. Оно создает сильное внутреннее стремление, заставляющее действовать, не размышляя и не взвешивая непосредственных и дальнейших последствий поступка. Оно есть именно то, что я стараясь выразить вышеупомянутой фразой и что Кнессель задумал опровергнуть поразительным открытием «современного учения о мозге», что существуют не только порядочные люди, но и негодяи.

Если бы даже все действия обезьян были совершенно инстинктивными, чего на самом деле нет, то это не доказывало бы все-таки отсутствие у них чувства долга. Наоборот, целый ряд наблюдений устанавливает как раз обратное и свидетельствует о том, что обезьяны охотно оказывают помощь друг другу, не останавливаясь даже перед опасностью для собственной жизни, когда дело идет о взаимной защите.

Я хочу только указать на тот общеизвестный случай, который Брам сам наблюдал. Он встретил раз в Абиссинии стадо навьянов, на которых его собаки тотчас же набросились. Большинству обезьян удалось сейчас же взобраться на безопасную высоту, и только одна полугодовалая обезьяна не могла так быстро за ними последовать, и была окружена собаками.

«Мы надеялись уже, что эта обезьяна сделается нашей добычей,—пишет Брам в своей книге «Жизнь животных»,—но вышло не так. Гордо и с видом полного достоинства, без всякой торопливости и не обращая на нас никакого внимания, появился с противоположного берега один из самых сильных самцов, бесстрашно направился навстречу собакам, бросая на них свирепые взгляды, удерживавшие собак в полной почтительности, медленно поднялся по скале к детенышу, улыбнулся ему, и направился вместе с ним в обратный путь, пройдя мимо самих собак, которые были так ошеломлены, что, не тронув, пропустили его вместе с детенышем».

Этот случай не исключительный. О подобных случаях сообщается нередко. Один из новейших исследователей, д-р Т. Целль, также сообщает:

«Что касается детенышей, то все обезьяны прекрасные родители. В то время, как у бесчисленного множества животных отец совершенно не заботится о своем потомстве, как, например, у обычных столь преданных собак, у обезьян отец готов пожертвовать собой ради детей». («Экскурсия в мире животных»).

«Любовь, которую обезьяны проявляют по отношению к своим ближним, говорит о глубине их чувств» (Брам, цит. соч.).

Я думаю, что всякий человек, чуждый того высокомерия, которое заставляет его отрицать существование чего-либо общего между человеком и миром животных, признает, что поведение упомянутого пангана представляет собой такой пример исполнения долга, который стоит на одной высоте с поступком Горация Коклеса или великими проявлениями античной гражданской добродетели. Больше, чем рискнуть собственной жизнью для спасения другого, не могла сделать до сих пор самая утонченная человеческая этика, и я боюсь, что это никогда и не удастся. По части же умничанья люди превосходят обезьян. Но ведь и товарищ Квессель не станет утверждать, что этим намеряется нравственность.

Это об обезьянах, а теперь о людях. С этой именно стороны направлены его разрушительные удары против моей этики. И здесь нам придется спорить не с товарищем Кресселем, а с тем источником, на который он ссылается. Образ дикаря, который рисует нам «профессор Бюхер, выдающийся лейпцигский политико-эконом и социолог» несовместим с моим пониманием нравственности. Согласен. Но этим, мне кажется, еще совсем не доказано, что я не прав. *

Характеристика дикаря у Бюхера занимает первую главу четвертого издания его известного произведения «Возникновение народного хозяйства». Эта глава «О первобытном состоянии хозяйства» наново прибавлена в упомянутом издании. По моему мнению, не в его пользу. Она поверхностна, шаблонна и полна противоречий. Так, например, Бюхер на стр. 16 пишет о «ни с чем несравнимой тупости и умственной вялости» первобытного человека, о его «полнейшем равнодушии ко всему, что находится вне его собственного я», а на стр. 25 он вместе со Спенсером расписывает нам «жизнерадостное настроение» дикаря.

«О новокаледонцах, жителях острова Фиджи, таитянах и новозеландцах мы читали, что они постоянно смеются и играют. Во всей Африке негры обнаруживают ту же самую черту, а о других расах различные описания путешественников обычно гласят: «полон радости и веселья», «полон жизни и огня», «жизнерадостен и общителен», «всегда весел, как птица небесная», «бурное веселье», «каждый пустяк вызывает безграничный смех».

Пусть теперь товарищ Крессель выбирает того дикаря, который «полон жизни и огня» или дикаря с «ни с чем несравнимой тупостью и умственной вялостью»; жизнерадостного и общительного или «совершенно равнодушного ко всему, что находится вне его собственного я».

В сущности, он уже выбрал, когда взял из бюхеровского образа только те черты, которые рисуют дикаря, как жестокого и эгоистического идиота.

Во всяком случае, эти именно черты ярче всего выступают и в дикаре Бюхера. И я ни в коем случае не утверждаю, что Бюхер их выдумал. О них точно также сообщают многочисленные наблюдатели. Но столь же многие доказывают противное. Пользующиеся исследованием этих наблюдателей точно также распадаются на различные лагеря.

Чем объясняются эти противоречия? Прежде всего различной ролью наблюдателей. Одни являются к дикарям, чтобы их ограбить, поработить или прогнать. Эти не имеют ни желания, ни возможности точно их изучить. Как капиталист никогда не поймает пролетария и всегда рисует ему исковерканный портрет рабочего, точно также поступают и колониальные торговцы и завоеватели по отношению к дикарям. Несколько удачнее могли бы это выполнять миссионеры, если бы они по своему положению не были обязаны гнущаться, как дьявольского измышления, всякого иного образа мыслей, кроме христианского. Только немногие из них достаточно умны и беспристрастны, чтобы выйти за эти узкие пределы.

Особенно редко встречаются исследователи, свободные от всяких побуждений, которые долгое время жили бы с дикарями или варварами как друзья и товарищи, как например, Кетлин или Морган с индейцами. Но они говорят нам нечто совершенно иное, чем вышеупомянутые наблюдатели.

Но не только различие в точке зрения наблюдателя, но и различие в объекте наблюдения создают противоречия во взгляде на дикарей. Чем дальше распространяется цивилизация, тем более оттесняются они в негостеприимные местности, где они погибают и вымирают. Такие дикари естественно должны производить совсем иное впечатление, чем те, которые еще не выродились под влиянием чрезмерного гнета. В путешествиях XVII и XVIII веков можно найти более точное изображение первобытного человека, чем в описаниях XIX века. Несчастные дикари, оттесненные в пустыни, могут с таким же основанием служить нам типом первобытного человека, как рабочий Тюрингена или горных промыслов для изучения средневекового ремесленника.

Достоинно внимания, что Бюхер характеризует первобытного человека «робким при встрече с людьми, принадлежащими к более высоко развитому племени, нередко коварным и жестоким». Ясно, что эти черты были ему привиты более высоко стоящими племенами и дикарь должен был быть совершенно пным в ту пору, когда он являлся наиболее развитым на земле животным.

Обработка этого противоречивого этнографического материала опять-таки зависит от точки зрения того, кто его обрабатывает. И в этом случае точка зрения либерального политико-эконома является наименее пригодной для благоприятного суждения о

дикарей: для него товарное производство—естественное состояние человеческого общества, а товаропроизводитель—нормальный человек. Дикари, которые не думают о накоплении капиталов, живут изо дня в день, работают только тогда, когда им правится или когда голод их вынуждает, не заботятся о завтрашнем дне, должны ему казаться чудовищами, людьми, подобными скоту, и он охотно будет отмечать все те наблюдения, которые рисуют их озверелыми идиотами. Правда, если бы он не был филистером, он должен бы подумать, что эти пехохозяйственные черты дикарей, которые возбуждают его гнев и служат для него доказательством их тупости и безучастия, присущи также лучшим и благороднейшим умам нашего общества, тем артистам и ученым, которые еще не превратились в дельцов. Там, где либеральный профессор политической экономии находит скотскую натуру, другой ум, выходящий за пределы капиталистической ограниченности, мог бы открыть артистическую натуру, «полную жизни и огня», как это Бюхер сам констатирует в минуту оплошности.

Совершенно иначе, чем он, судит, например, об индейцах американский художник Кетлин, живший среди них на Западе от 1832 до 1840 г., раньше чем они были надломлены и исковерканы европейской цивилизацией. Он говорит о них с энтузиазмом:

«Я долго критическим взором оглядывал этих лесных детей, не знающих забот, на которых нужда не наложила своего отпечатка. Я наблюдал их мужественную, решительную походку, гордое, полное достоинства обращение этих детей природы, безгранично свободных, не знающих продажных наслаждений и повинующихся только законам природы. Так как они сообща владеют, то все они богаты и относительная бедность не может явиться для кого-либо препятствием в его справедливых честолюбивых стремлениях. Кто, спрашиваю я, может без удивления относиться к обществу, где господствуют мир и братство, где добродетель процветает, где право защищается, а зло наказывается, притом без всяких других законов, кроме законов чести, которые являются высшими законами их страны?»¹⁾

Неудивительно, что либеральному профессору такие отъявленные коммунисты так же пессимистичны, как и борды Парижской Коммуны, и что он их изображает точно так же, как буржуазные историки — коммунаров. Бюхер с таким отвращением и даже враж-

¹⁾ «Индейцы Северной Америки».

дебностью относится к дикарям, между которыми он не делает различия, что не стесняется даже ставить им в вину такие проступки, которые являются продуктом капиталистической цивилизации. Так, например, он пишет для характеристики бестолковости и нехозяйственности дикарей:

«Там, где этим племенам, благодаря их слепой страсти к приобретению, удалось раздобыть у европейцев усовершенствованное оружие, они производят невероятные опустошения среди дичи. Известно истребление неисчислимых северо-американских стад буйволов. Большая часть мяса оставляется без пользы в кустах, а в зимнее время, когда глубокий снег мешает охоте, они делаются жертвой такого голода, что не брезгают даже кореньями и древесной корой. И теперь еще туземцы Америки, когда они состоят в торговых сношениях с европейцами, беспощадно истребляют главный источник своего дохода—слоновые и каучуковые деревья»¹⁾.

Эта тирада дает прежде всего блестящий образец профессорского искусства цитировать.

Всякий, прочитавший фразу о стадах буйволов и дальнейшем, должен предположить, что Бюхер цитирует здесь автора, обвиняющего индейцев в истреблении стад буйволов (что произошло в последние десятилетия), причем мясо оставлялось без пользы в кустах, и индейцам зимой приходилось голодать. На самом же деле, последние фразы взяты у Липперта Лоскиля, миссионера восемнадцатого века, и не имеют ничего общего с буйволовой охотой, не говоря уже об истреблении буйволов. Там сообщается об оставлении мяса при оленьей охоте, без всякого отношения к истреблению оленей, а «ужасный голод» зимой является, по мнению Лоскиля, не следствием оставления мяса летом или истребления дичи, а как результат коммунизма дикарей, который благоприятствует праздности, так что они летом не сеют и поэтому зимой не обладают достаточными запасами. При подобной манере цитировать можно все доказать. Я не думаю, конечно, отрицать, что там, где дикарь имеет в изобилии средства к существованию, он бывает расточителем и мало заботится о будущем. Беззаботность, несомненно, одна из его характерных черт. Но это не значит, что он занимается бессмысленным хищничеством. Последнее характерно не для дикаря, а для капиталиста с его ненасытной жадностью.

¹⁾ Бюхер, цит. соч.

Нашему «выдающемуся политико-эконому» это также хорошо известно. Он сам в одном примечании указывает: «Что вина за истребление дичи преимущественно падает на белых—это доказал Х. Мафер». Это не мешает ему, однако, в тексте приводить в доказательство тупоумия дикарей истребление стад буйволов.

Что в действительности индейцы совсем не тупоумно относились к факту истребления буйволов, доказывает, между прочим, другой противник индейцев, Р. Н. Додж, полковник армии Соединенных Штатов, проживший 30 лет на индейской границе. Четверть века тому назад он написал о них книгу, появившуюся в немецком переводе под следующим заглавием: «Современные индейцы Далекого Запада». Там описывается также способ индейской охоты за буйволами. Охотники племени носили у кайенских индейцев кличку «собачьих солдат».

«Одна из главнейших обязанностей собачьих солдат заключается в охране дичи. За исключением осени, когда готовится запас мяса на зиму, разрешалось убивать только такое количество буйволов, которое необходимо для текущих потребностей лагеря. Особенно старались не беспокоить стад буйволов, которые немалыми днями паслись по соседству с индейскими стоянками в тысячи человек, между тем как стоянка полудюжины белых разгоняла их в несколько дней. Только специально назначенные лица имели право стрелять по стаду или по отдельным буйволам, причем индейцы, не уполномоченные для охоты, старательно обходили стада, как они при других обстоятельствах делали бы, чтобы подкрасться к ним».

Это наблюдение было сделано в то время, когда у индейцев, охотившихся за буйволами, «огнестрельное оружие было уже по всеобщему употреблению». Мы видим, таким образом, что обвинение индейцев в бессмысленном истреблении буйволов безусловно вымышленно. Гораздо более справедливо, что эти бессмысленные бои совершались белыми, знатными «спортсменами», снабженными усовершенствованным оружием, которые в две-три недели истребляли такое количество дичи, которого хватило бы для пропитания всех индейских племен данной области в течение целой зимы. Спорт состоял в том, кто за известный срок уложит большее количество беззаботных животных: трупы же оставались на месте в добычу волкам прерий, лисицам и хищным ящерам.

Индейцы время от времени слабо протестовали против подобного огульного истребления их главного средства пропитания, но протесты намеренно игнорировались и массовые бойни продолжались. «Если бы белый знал, что, убивая буйвола, он косвенно убивает краснокожего»... Так писал в 1894 году журнал «Америка». А профессор Бюхер имеет смелость связывать на индейцев вину за массовые бойни, которые совершались белыми на одного только задора, на зло индейцам.

Действительно, надо быть либеральными профессорами, чтобы ставить первобытному коммунизму в вину беспощадное хищничество, которое является характерным признаком капиталистической цивилизации.

Бюхер приписывает первобытному человеку тупость и умственную вялость. Не даже у здоровых обезьян ничего подобного нельзя было открыть до сих пор. Напротив, умственная подвижность четвероруких изумительна.

Так, например, д-р Цейль сообщает:

«Когда в один прекрасный зимний день шимпанзе Берлинского зоологического сада забавлялся на свободе, сторож объяснил мне, что обезьяна воспользуется первой же возможностью, чтобы улизнуть и посмотреть, что делают люди, которые по близости катаются на карусели. Она еще этого не знает и сгорает от любопытства посмотреть на дело поближе. Сторож оказался вполне прав; шимпанзе выскочил и только тогда позволил поймать себя, когда основательно осмотрел устройство карусели; его любопытство было настолько велико, что он вторично выскочил, чтобы вновь посмотреть на нее»¹⁾.

Это доказывает все, что угодно, но только не тупость и умственную вялость. Можем-ли мы допустить, что первобытный человек, который стоял выше обезьян, обладал меньшей умственной подвижностью? Для этого следует иметь очень своеобразное представление о тех действиях, которые приходилось выполнять первобытному человеку.

«Открытие способа добывания огня посредством трения,—говорит Ратцель в своем «Народоведении»,—было умственным актом, требовавшим по меньшей мере столько же наблюдательности и напряженного мышления, сколько изобретение паровой машины».

¹⁾ «Экокурсия в мире животных».

Наряду с открытием способа добывания огня, язык является величайшим изобретением первобытного человека. Оно требовало не меньшего умственного напряжения и умственной силы.

«Типичнейшее первобытное племя бушменов, — говорит Ратцель там же, — говорит прекрасным, богатым языком, для развития которого потребовалась бесконечная масса умственной работы».

А Пешель пишет:

«Мы тогда только узнаем выдающиеся умственные способности австралийцев, когда обратим внимание на их язык. Если богатство форм для краткого и изящного выражения понятий может служить меридом для определения разряда языка, то мы и все народы Западной Европы могли бы позавидовать костлявым человеческим существам на берегу пролива короля Георгия»¹⁾.

Вечной тайной Бюхера и его единомышленников остается, каким образом можно совместить изобретение и развитие языка не только с «ни с чем несравнимой тупостью и умственной вялостью», но и с безграничным эгоизмом, который он приписывает дикарям, «которые думают только о себе и не обнаруживают никакого интереса к своим ближним».

Не следовало ли бы отнести значительную долю тупоумия дикаря на счет тупоумия его цивилизованных наблюдателей, которые не умеют читать в его душе?

Не лучше, чем с тупоумием, дело обстоит и с «безграпичным» эгоизмом и безжалостностью по отношению к ближним, даже «к своим ближайшим родственникам», в чем Бюхер упрекает первобытного человека. Мы выше передали уже мнение Кетлина, который долгое время жил среди индейцев, как равный, и который утверждает как раз обратное. Коммунизм дикарей, с радостью делящих всякое достояние между всеми членами племени — факт настолько распространенный и незыблемо установленный, что только либеральный профессор, который совсем не в состоянии понять коммунизма, может пройти мимо него без внимания.

Я отсылаю поэтому товарища Квесселя к моим статьям «Социальные наклонности в мире людей», «Neue Zeit» 1884 и «Индийский вопрос», «Neue Zeit» 1885, где я привожу многочисленные

¹⁾ „Народоведение“, стр. 351.

доказательства в пользу вышеупомянутого положения, — так как недостаток места не позволяет мне их здесь повторить.

Дикарь, несомненно, бессердечен и жесток по отношению к врагам своего племени, пытать которых составляет для него удовольствие. Охотничья жизнь, необходимость добывать средства к существованию при помощи убийства живых существ и вести борьбу на жизнь и смерть с конкурентами за места для охоты, естественно притупляет и создает равнодушное отношение к чужой жизни, как это происходит и на войне или во время революций. Подобного бессердечия нет у некоторой части современного культурного человечества. Разделение труда избавило большинство городского населения от необходимости добывать средства к существованию посредством кровопролития. Оно, правда, питается убитыми животными, но само их не убивает, а предоставляет это мяснику, которого оно также обвиняет в жестокости и бессердечности. Но отвращение к пролитию крови, «гуманность» городского буржуа последнего столетия ни в коем случае не растет, а падает. Сильнее всего оно было в XVIII и первой половине XIX века, когда повсюду, за исключением маленькой Пруссии, военную службу несли только пролетарские и крестьянские слои населения. Но с тех пор, как всеобщая воинская повинность привела буржуазию в казарму и в офицерский корпус, она быстро стала грубеть. Она не протестует больше против смертной казни, она не приходит уже в ужас от колониальных зверств, которые оставляют далеко за собой жестокости дикарей, так как у современного колониального завоевателя равнодушие к чужой жизни связано с обладанием могущественными средствами уничтожения, чего нет у дикаря, и потому еще, что его побуждения не ограничиваются узкими рамками поисков пищи и безопасности, а определяются безграничным стремлением к богатству и могуществу.

Но как бы дикарь ни был жесток и бессердечен, это все-таки не может еще доказать отсутствия социальных стремлений, а лишь ограничение этих стремлений узкими рамками своего рода. Только вне их он жесток и бессердечен. Тем энергичнее зато проявляется его чувство солидарности внутри племени. Он всегда готов, не размышляя, рискнуть жизнью не только для спасения живого товарища, но и для того, чтобы отомстить за убитого. Сила и распространенность обычая кровавой мести уже доказывает, как смешно усвоенное Клясселем мнение Бюхера и других социоло-

гов, приписывающее дикарю «полнейшее равнодушие ко всему, что выходит за пределы собственного я» и гласящее: «дикарь думает о себе, он думает только о настоящем».

Бюхер, в доказательство отсутствия социального чувства у дикарей, ссылается на убийство стариков, больных и детей:

«Что касается эгоизма и бессердечности дикарей даже по отношению к ближайшим родственникам, то они являются естественным следствием их беспокойной кочевой жизни, при которой каждому индивидууму приходится заботиться только о себе. Они проявляются в чрезвычайно распространенном обычае детоубийства, который только в редких случаях отсутствует у первобытного племени. Та же черта беспредельного эгоизма видна в той беспечности, с какой многие дикие племена оставляют больных и стариков, которые могут быть в тягость здоровым в дороге или покидают их в уединенных местах».

Факт верен, но объяснение ложно. У дикарей нет выбора, при всем своем желании они не могут таскать с собою при переходах больных и стариков. Они вынуждены их покинуть, хотят ли они этого или нет. У них нет ни овоза, ни вьючных животных, на которых они могли бы возить с собою больных и стариков, но они не могут также подолгу оставаться на одном месте, так как средства пропитания, которые они там находят, быстро истощаются и, во избежание голода, они вынуждены через короткое время перекочевывать в другие места.

Дикарь может сделать для своих стариков и больных только одно: вместо того, чтобы просто бросить их, он может сократить им страдания, лишив их жизни. Как раз в этом убийстве старцев и больных, которым Бюхер так возмущается, Линнерт, который о дикарях самого плохого мнения, открывает даже «искру гуманности». Самы больные и старики вовсе не считают это убийство жестокостью, а дружеской услугой. Пример этому, сообщенный миссионером XVIII века Эгедой; и привел в своей статье об этике у эскимосов.

Нансен говорит об этом в своей книге «Жизнь эскимосов»:

«Когда Эгеда рассказал одной эскимосской девушке о любви к богу и ближним, то девушка заявила: «я доказала, что люблю своих ближних; однажды больная женщина, которая все не могла умереть, просила меня отвести ее за плату на прутую скалу, откуда обычно сбрасываются люди, которые

больше жить не должны. Но так как я люблю людей, то я ее отвела туда бесплатно и сама столкнула ее со скалы». Эгеда заметил, что она совершила плохой поступок, убив человека. Но девушка возразила, что нет, ей было очень жаль старушку и она плакала, когда столкнула ее».

Нынешние либеральные научные светила оказываются еще более ограниченными, чем старый христианский миссионер, усматривая в подобных поступках признак ужасающего эгоизма и черствости дикарей. Дикарь точно также не в состоянии будет понять нашей гуманности, которая пускает в ход все средства современной науки, чтобы по возможности удлинить агонию умирающего.

Эскимосский обычай сбрасывать больных и стариков со скалы был, впрочем, в языческий период распространен по всему европейскому Северу. Липперт ссылается на Сакса Грамматика, который сообщает, что на Севере господствовал недостойный обычай, что «дети сопровождали своих родителей на так называемый «Каменный Утес», откуда последние «радостно и бодро» сбрасывались вниз, чтобы избавиться от нужды». Липперт присовокупляет:

«В Швеции в храмах хранились большие дубины, так называемые «фамильные дубины» (некоторые из них сохранились до сих пор), служившие для торжественного умерщвления старцев и безнадежных больных».

Если Бюхер во всем этом находит доказательства эгоизма и бессердечия, то смягчающим для него обстоятельством может служить то, что не один он придерживается такого взгляда. Его взгляд разделяют также и другие либеральные этнологи, не щадящие мрачных красок для изображения дикарей, хотя они и не делают этого в такой резкой форме, как он.

Итак, в виду того, что в уме либерального ученого обычай покидать стариков не вяжется с радушием и добротой, он должен служить нам доказательством эгоизма и бессердечия дикарей.

Между тем их непонимание вполне ясно и очевидно. Так, Лаббок говорит:

«Колбен вполне справедливо приписывает готтентотам честность, скромность, верность и щедрость и уверяет, что они—самое любезное, предупредительное и общительное племя, которое когда-либо существовало; другие путешественники тоже дают о них самые благоприятные отзывы. Но эти

«сообщения плохо вяжутся с известным обычаем покидать мужчин и женщин, когда они вследствие старческой слабости становятся неспособными к труду»¹⁾.

С детоубийством дело обстоит точно так же, как с обычаем оставлять и убивать стариков и больных. Здесь нам также приходится иметь дело не с произвольной жестокостью, а с продуктами необходимости. Умерщвляются только новорожденные, и то не по капризу или произволу, а лишь при определенных обстоятельствах. Это, так же, как и убийство стариков и больных, самым тесным образом связано со способом добывания пищи и вынужденной постоянной кочевкой дикарей. Матери вынуждены носить с собой детей до тех пор, пока они не становятся достаточно сильными, чтобы переносить все трудности переходов. Трех или четырехлетний ребенок еще не в состоянии совершить трудный переход или сам отыскать себе пищу. Но нет ничего необыкновенного, когда он в этом возрасте получает братишку или сестренку. Как быть с новым пришельцем? Мать не в состоянии носить и кормить двух детей, а каждый член орды имеет свою собственную пошу. Воспитать при подобных условиях обоих детей невозможно; приходится выбирать, и решение бывает обыкновенно в пользу старшего. Так как новорожденный появился на свет при условиях, исключающих возможность его воспитания, его убивают. То же самое происходит с одним из новорожденных при двойне. Убиваются, наконец, также дети болезненные и слабые, которые, ставши взрослыми, не в состоянии будут выдержать суровых условий кочевой жизни. Последний мотив сохраняется долгое время даже после того, как оседлость избавляет от остальных поводов к детоубийству. Люди, в нравственности которых не усомнятся ни Бюхер, ни Квессель, стоящие неизмеримо высоко над «тупостью», «эгоизмом», «бессердечием» дикаря, как Платон и Сенека, также одобряли детоубийство. Линднерт цитирует следующую фразу Сенеки:

«Уродов мы умерщвляем, а детей, явившихся на свет исковерканными и недоразвитыми, мы топим. Не преступно, а разумно отделять негодных от здоровых».

Все это говорит не о жестокости и эгоизме, а о заботе о будущем, каковой, по мнению некоторых, у дикарей не существует.

¹⁾ Либбок. «Достоинственная эпоха». II, стр. 137.

Что здесь дело не в отсутствии любви, показывает нам та нежность, которую дикари питают к своим детям.

Так, Ратцель, повествуя о детоубийстве у австралийцев, продолжает:

«Из этих фактов не следует, однако, делать вывод, что австралийцы не способны любить своих детей. Природа и здесь обнаруживает свое могущество, торжествующее над нуждой и жестокостью человеческих инстинктов. Раз решено, что ребенок ослается в живых, то нежность и терпеливость, проявляемая по отношению к нему, не имеет границ. Родители с посторгом следят за каждым его движением, и ребенок оберегается с заботливостью. «Я знал, — говорит Тейлор, — мужчин, которые в отсутствие или во время болезни матерей заменяли целыми часами няньку и прекрасно это выполняли. Я видел раз, как один мужчина бешено бросался на всякого, прикасавшегося к его оружию, потому что заметил на лбу своего маленького мальчика небольшое кровавое пятнышко...» Если ребенок ослается в живых, то с ним обращаются с редкой заботливостью, лучше, чем родители большинства детей низших классов Европы»¹⁾.

То же самое сообщается о всех диких племенах, у которых существует детоубийство. Так, например, Вайц, рассказывает:

«Индейцы обнаруживают величайшую заботливость в воспитании детей. Только в крайних случаях они прибегают к наказаниям, выливая на детей, например, кувшины с холодной водой, когда те недостаточно рано встают. Бить детей, как это бывает у белых, они считают величайшей жестокостью. «В этом отношении нет разницы между Северной и Южной Америкой»²⁾.

Всего этого не видел «выдающийся лейпцигский политико-эконом». Оно слишком плохо вяжется с его теорией бессердечности и эгоизма первобытного человека.

Индейцы имели возможность, в противовес своей грубости и бессердечию, познакомиться с мягкосердечными и самоотверженными представителями капитализма. Они не только в школах познакомились с палочной педагогикой белых, но имели еще один случай узнать их заботливые попечения о жене и детях. Додж пишет об этом:

«Большие затруднения, огорчения и заботы, на которые мне пришлось выслушать много жалоб, доставляют индейцам мно-

¹⁾ „Народоведение“, II, стр. 61.

²⁾ „Индейцы“, стр. 101.

жество вдов и сирот, которые навязаны им белыми, так как обыкновенно белые охотники и торговцы, жившие среди индейцев и женившиеся на индейских женщинах, через некоторое время их покидали... На совещании, происходившем в 1867 г. в северной части реки Плато между индейцами и некоторыми представителями американского правительства, один из вождей индейцев серьезно, просто и с чувством гонорил об этом обстоятельстве. Он говорил, что его племя бедно и не в состоянии содержать покинутых белыми женщины и детей, и просил поэтому, чтобы правительство Соединенных Штатов взяло на себя заботу об этих людях.

Этот добрый человек не подозревал, как мало заботятся белые о собственных покинутых женах и детях, что тысячи детей, даже находящихся под защитой родителей, обречены с самого нежного возраста на ад капиталистической и домашней промышленности, где их мясо и кровь перерабатываются в капиталистическую прибыль. Дикари, которые не позволяют себе даже слегка ударить розгой ребенка или заставить его выполнить что-либо неприятное, содрогнулись бы от ужаса, если бы могли бросить взгляд на бедствия детей саксонской семьи, работающей на-дому; той самой Саксонии, где знаменитый лейпцигский профессор именно на основании обращения с детьми устанавливает ту разницу, которая существует между безграничным эгоизмом и подлостью первобытного человека и высокой нравственностью человека капиталистической культуры.

Надеюсь, что товарищ Квессель убедится, что он ошибся, неверив на сей раз буржуазной науке. Я допускаю, что в своей «этике» я был, в интересах краткости, слишком скуп на доказательство своих утверждений. Поэтому именно я сейчас подробнее на них остановился. Если тов. Квессель никогда не занимался этим предметом и сразу столкнулся с противоречиями в понимании Бюхера и моем, то это должно было его поразить. Когда бы, вследствие этого, у него возникли сомнения, которые побудили бы его заняться самостоятельным исследованием вопроса, то это было бы несомненно полезно. Но я полагаю, что сущность «критических социалистов», к которым он себя причисляет, не должна заключаться только в критическом отношении к Марксу и марксистам и совершенно без критики прийти на веру всего того, что скажет какой-либо либеральный профессор, который является для них воплощением стоящей над всеми классами «науки». Немного

более критики по отношению к буржуазной науке было бы очень полезно для «критического социализма».

2. Сытая добродетель и состоятельная мораль.

Товарищ Крессель не ограничивается одной критикой. После того, как он постарался доказать, что мой взгляд на этику является «научным заблуждением», он переходит к изложению своих взглядов на возникновение чувства долга у человека. Это самая короткая, но наиболее удивительная и замечательная часть его статьи.

Он говорит:

«В период дикости человек почти всецело находится во власти своих эгоистических побуждений и чувств, которые обуславливают его поведение. Подъем совершается медленно. Вместе с трудом и улучшением питания его мозговая организация получает сильное развитие, которое, с одной стороны, ослабляет его эгоистические инстинкты и чувства, руководившие человеком во время его первоначального развития, а с другой—усиливает развитие его симпатических чувств, которые при своем столкновении с эгоистическими чувствами пробуждают впервые голос совести, создающий моральный закон».

Голос совести, таким образом, вытекает из желудка. Пока последний тонок, совесть молчит. Как только удается его наполнить и он в состоянии лучше питать мозг, эгоизм умолкает и его место занимает добродетель и мораль. Они идут, таким образом, рука об руку с сытостью и богатством.

Эта теория сытой добродетели провозглашается с такой уверенностью, как будто это самая ясная в мире вещь и достаточно указать на нее в двух словах. Между тем теория эта ничего не объясняет, разве только тот неоспоримый факт, что мозговая организация человека получила сильное развитие. Но когда же это произошло? По мнению Кресселя—в период перехода от дикости к варварству:

«Лишнее в период дикости всяких нравственных побуждений существо, человек предстает перед нами в конце второго доисторического периода культуры, в эпоху варварства, как нравственная личность, с чувством собственного достоинства, прямою, стойкою характером, храбростью и сострадательностью (1), вызывающей в такой же мере удивление цивилизованного человека, как дикарь—его отвращение».

Целый ряд этнологов действительно полагают, что период дикости является, как по отношению к предшествующей животной

стадии, так и по отношению к последующей—варварской, периодом хронического голодания. Я считаю это представление ложным. Расселение человека по степным равнинам и северным девственным лесам, охота, как преобладающий источник пропитания, делает в эту эпоху человеческое существование необеспеченным, временами заставляя его голодать, но до хронического голодания доводит только отдельные, наиболее слабые племена, оттесненные в пустынные области. Но это как раз те племена, которые и теперь еще остались дикими, отчасти потому, что непрерывная нужда и оторванное положение препятствовали их дальнейшему развитию, а часто даже способствовали их вырождению, отчасти потому, что бедность их страны не представляла ничего привлекательного для более развитых племен, чтобы прогнать или истребить их. Эти люмпен-пролетарии среди народов.—бушмены, туземцы внутренней Австралии, Огненной Земли и индейцы полуострова Новой Калифорнии—и служат для этнологов образцом, по которому они рисуют тип дикаря старины также и для плодородных и богатых дичью местностей.

Мы имеем полное основание полагать, что дикаря последнего рода местностей относятся к современным дикарям Огненной Земли или бушменам точно так же, как организованные в профессиональные союзы квалифицированные наемные рабочие к простым.

Но нам нет надобности больше останавливаться на этом спорном вопросе: допустим, что представление Лейббока, Липперта, Блехера и К° о вечно горестной, голодной стадии дикости—правильно. Тогда предположение Квесселя, что улучшенное питание было причиной «сильного развития мозговой организации» окажется совершенно несостоятельным, так как это сильное развитие произошло как раз в период перехода от стадии обезьяны к дикости, когда, по мнению Квесселя, свирепствовал сильнейший хронический голод. Между мозгом обезьяны и мозгом самого дикого человека — целая бездна, и это до сих пор служит излюбленным доводом набожных людей против происхождения человека от обезьяны. С другой стороны, мне совершенно неизвестно существование сколько-нибудь заметного различия между мозгом и черепом дикаря и варвара или даже цивилизованного человека: мне вообще неизвестно о каких-либо исследованиях в этом отношении мозга и черепа людей. Исследования, на которые мне укажет Квессель, не относятся к различным стадиям общества, а к

различным человеческим расам. Здесь, несомненно, замечаются очень значительные различия. Но каковы различия мозга и черепа у членов одной и той же расы в различные стадии существования у дикарей, варваров и цивилизованных людей? Есть ли у Квесселя какие-нибудь данные о различиях мозга германцев до и после переселения народов, или арабов до и после бурного потока ислама? И тем не менее, варвары, и главным образом арабы, не только сразу усвоили римскую и эллинскую цивилизацию, но и блестяще продолжали ее дальнейшее развитие, раньше чем их мозговая организация могла успеть сколько-нибудь измениться. Не видим ли мы и теперь, что индейцы и даже австралийцы быстро могли бы при сколько-нибудь благоприятных условиях подняться от дикости к варварству и даже к цивилизации? Или Квессель думает отрицать способность дикарей к цивилизации? Он доставил бы этим большое удовольствие нашим колониальным политикам, но впал бы в противоречие с фактом. Каким же образом могла бы существовать эта способность, если бы варвары отличались от дикарей «сильным развитием мозговой организации»? Нет, все развитие мозговой организации, происшедшее со времени дикости—ничто в сравнении с тем развитием, которое подняло мозг дикаря над обезьяной, точно так же, как все открытия нашего времени жалки и ничтожны в сравнении с изобретениями дикарей: применением первого орудия и оружия, изобретением огня и языка.

Но если бы было верно то, что большая пропасть отделяет мозговую организацию дикаря от варвара, чем обезьяны от дикаря, то все-таки совершенно непонятно, почему это «сильное развитие» влияло как раз в сторону ослабления эгоистических и усиления симпатических чувств. Что здесь общего с лучшим питанием? Почему оно ослабляет именно эгоистические чувства и усиливает симпатические? Об этом товарищ Квессель не говорит ни слова. Может ли он привести хоть те же доказательства, что лучшее питание влияет именно подобным образом? Есть ли у него хоть какое-либо основание утверждать, что подобное влияние возможно?

Таков домысел был бы наиболее важным в его статье. Но он кончает именно на том месте, где собственно должен был только начать.

Правда, наряду с лучшим питанием, Квессель считает причиной исчезновения эгоистических чувств и усиления симпатических

также и труд. Но и здесь он нам ничего не раз'ясняет. Лениость ли дикарей вызывает то чувство «отвращения», которое товарищ Квессель так живо испытывает, как представитель цивилизованного человечества? Потому ли варвар стал лучшим человеком, что вынужден был больше работать? Но ведь варвар—«нравственная личность», которая так имитирует Квесселя, часто работает гораздо меньше дикаря и порою уже заставляет работать на себя женщин и рабов. Фанатизм труда есть лишь результат сельского хозяйства. Создает ли этот фанатизм «нравственную личность»? Но ведь Квессель не может считать несомненным, не пуждающимся в каких-либо доказательствах, взгляд либеральных экономистов, что труд создает не только прибыль капиталистов, но и нравственность рабочего, и, следовательно, очень выгоден для его духовного развития, так как праздность является причиной безнравственности, что капиталисты поступили бы поэтому очень правильно, удлиннив по возможности рабочий день, ибо сокращение рабочего времени означало бы усиление безнравственности.

Квессель ограничивается оракульскими изречениями и не может не ограничиться этим, так как его метод заранее исключает всякое познание сущности морали. Он старается найти это познание в «современном учении о мозге», в исследовании его функций. Но последнее, в лучшем случае, может только показать, в каких частях мозга локализируются различные социальные и антисоциальные чувства и склонности человека. Это, несомненно, очень важно, но оно ничего не скажет и не может нам сказать о сущности и причинах нравственности.

Дело не подвинется и стого, что мы узнаем, что чувство долга является врожденным, что его нельзя приобрести, а только унаследовать. Это напоминает известную «Катехизацию» Гете:

- Учитель. Подумай, дитя! Откуда все эти богатства!
 Ты не можешь ничего иметь от себя самого.
 Дитя. О, у меня все от папы.
 Учитель. А он откуда все это имеет?
 Дитя. От дедушки.
 Учитель. Не совсем; дедушка-то откуда все это получил?
 Дитя. Тот его взял.

Язык также наследуется вместе с мозговой организацией, и, исследуя мозг, можно найти то место, где сосредоточена способ-

ность речи, но никто не скажет, что подобным путем возможно познать сущность и происхождение языка. Если мне известен какой-нибудь механизм, то я все-таки еще не знаю, каким образом он создан и для чего служит.

Происхождение органа или определенной его функции, не являющейся случайной особенностью отдельного индивидуума, а характерным признаком целого вида, может быть объяснено только, как необходимое следствие всех условий жизни данного вида, либо как полезное орудие в борьбе за существование.

Последнее относится также к мозгу и его функциям, следовательно, и к нравственным чувствам. Здесь дарвинизм также сходится с марксизмом. Дарвин, как и Маркс, рассматривает общественные отношения и условия жизни человека не как продукт его нравственных чувств и воззрений, а, наоборот, общество для них является условием жизни человека, откуда необходимо вытекают его нравственные чувства и воззрения. Мы должны поэтому, главным образом, исследовать организацию и функции общества, если хотим понять значение нравственности, а не организацию и функции мозга.

Квессель совершенно чужд подобного понимания. Подобно Бюхеру, который, в свою очередь, только дальше развивает обычные либеральные взгляды, он ничего не знает о значении общества для человека и его предков, животных, в борьбе за существование. Объединение дикарей, говорит Бюхер, «не облегчает каждому в отдельности его существования». Квессель, подобно Бюхеру, полагает, что страшная беспомощность и постоянная пуга дикарей создают у них величайший эгоизм и полнейшее равнодушие к своим товарищам, в то время, когда именно эта беспомощность каждого в отдельности образует тот цемент, который самым лучшим образом скрепляет его с обществом, без которого он должен был бы погибнуть.

Соединение в общества оказывает большие услуги даже и обезьянам. Дарвин сообщает об этом:

«Предводитель стада обезьян является также и его сторожем, который криками предупреждает как об опасности, так и безопасности. Общественные животные оказывают друг другу массу мелких услуг... Обезьяны ищут друг у друга паразитов, а Брем рассказывает, что когда однажды стаду *Cercopithecus precevidis* (морская кошка) пришлось пробираться через колюч-

чий кустарник, то после этого каждая обезьяна растигивалась на ветви, а другая усаживалась рядом с ней и «добросовестно вытаскивала из ее шерсти все колючки».

«Животные оказывают друг другу еще более важные услуги... Гамадрилы-павианы выворачивают камни, чтобы искать под ними насекомых и пр., и когда им попадается большой камень, то его поднимают все, которые могут подотти, и делят добычу между собою. Общественные животные защищают друг друга... Орел схватил молодого *Cercopithecus*, но не мог его утащить, так как тот ухватился за ветвь. Обезьяны стали кричать и звать на помощь, и остальные члены стада повскакивали к орую с страшным воем, окружили орла и вырвали у него такую массу перьев, что тому пришлось думать уже не о добыче, а о своем собственном спасении. Этот орел, — замечает Брем, — больше наверно не осмелился нападать на отдельную обезьяну из стада»¹⁾.

Общественные животные приходят на помощь не только членам своего собственного вида, но и друзьям из других видов животных. Что собака защищает человека и его стада, это известно всем, но то же самое сообщается и о других животных.

«Диконсон рассказывает, что тигр попал однажды на человека, который находился последним в караване буйволов. Пастух, пасущий по близости буйволов, повскакивал к этому человеку на помощь и рванул хищника шпатою. Последний оставил тогда первую жертву и бросился на пастуха; но как только буйволы увидели, что их хозяин в опасности, они моментально набросились на тигра и так изранили его рогами, что он остался мертвым на месте»²⁾.

Ясно, каким сильным оружием в борьбе за существование является общество уже в животном мире. Для человека же оно стало сильнейшим и действительнейшим оружием. Крессель об этом даже не упоминает. Подобно своим либеральным образцам, которые я в данном случае только дальше развивают взгляды христианства, он в нравственности видит не отношение между индивидуумом и обществом, а лишь между индивидуумом и индивидуумом. Он знает только обязанности по отношению к «ближнему», а не по отношению к обществу; его терминология также соответствует этому взгляду. Он не говорит о социальных склонностях, а об альтруистических (*alter*—другой), совсем не

¹⁾ Дарвин, «Прохождение человека».

²⁾ Целль, «Экзурсия по животному миру».

обычном буржуазном жаргоне. И эти наклонности для него равнозначны с «симпатическими чувствами», с состраданием. Так, он и варвара определяет как «нравственную личность», потому что он обладает личным достоинством, прямою, стойкостью характера и «сострадательностью». Последнюю черту ему пришлось самому придумать, так как нет менее сострадательных людей, чем люди варварских племен, и вместе с тем он, наоборот, совершенно забывает их наиболее выдающуюся черту, их чувство солидарности, их безусловное подчинение собственной личности—обществу, что ни в каком периоде не замечается в такой сильной степени, как и варварском. Благодаря такому индивидуалистическому пониманию, такому полному игнорированию общества, Квессаль отрезывает себе всякую возможность правильного познания нравственности.

Так, например, одно только «чувство симпатии» не может объяснить нравственного осуждения кровосмешения. Разве половые сношения между братом и сестрой причиняют зло какому-либо индивидууму? Только интерес общества могут нам объяснить запрещение подобных сношений, так как они проявлялись ухудшением потомства данной расы.

Как, опять-таки, одно только чувство симпатии может объяснить то кажущееся противоречие, что тот же самый дикарь, который готов на великое самопожертвование для членов своего племени или орды, относится совершенно равнодушно или даже враждебно, а порою и с дикой жестокостью ко всякому другому человеку?

Тот, кто даже не признает значения общества для нравственности, должен прийти к заключению, что супружеская любовь и любовь к детям являются выражением и даже самым важным выражением социального чувства, как это делает Квессаль. И тем не менее, одно существенно отличается от другого. Любовь матери к ребенку, самца к самке не ограничивается одними только общественными животными. Она встречается также у животных с сильными «эгоистическими инстинктами хищника». Лысица также самоотверженно защищает жгизнь своего детеныша. А супружеская любовь нередко более развита у многих хищных животных, чем у животных общественных, у которых мы часто встречаем полигамию или беспорядочное половое общение. Имеются даже общественные животные, у которых социальный инстинкт ограничивается только самкой и ее детенышами, как например у серны. Взрослые самцы живут там отдельно. О почтливой супружеской любви и семейной привязан-

ности при неподобных обстоятельствах не может быть и речи. Тем не менее очень заблуждался бы тот, кто на этом основании признал бы за самкой серпы только слабый общественный инстинкт.

Я не думаю, конечно, сказать этим, что любовь супружеская и к детям несовместимы с социальным инстинктом. Но эти чувства подчинены у общественных животных влиянию общества и могут в зависимости от его устройства принимать самые различные формы. Если Квессель, подобно Бюхеру, считает, например, детоубийство признаком недостатка «чувства симпатий», то оно, напротив, гораздо скорее может служить признаком сильного чувства, которое берет верх над естественным чувством матери. В современном обществе незамужние женщины убивают детей из стыда и боязни «позора», то-есть из опасения суда общества, которое осуждает внебрачное половое общение. У дикарей точно также интересы племени вызывают убийство детей, которые могли бы быть ему в тягость.

Квессель указывает на высоту «нравственной личности» варягов, которые «в такой же мере вызывают удивление цивилизованного человека, как дикарь—его отращивание». Но у этих столь прославляемых «нравственных личностей» не только применяется еще убийство поворожденных, у них преобладание интересов общества над индивидуумом так сильно, что считается большой заслугой, когда отец, в угоду обществу, приносит в жертву взрослого дитя, а ведь это гораздо более жестоко, чем убийство бессознательного младенца. Агамемнон приносит в жертву свою Ифигению, чтобы помочь обществу, а римский полководец Тит Манлий Торкват велел убить собственного сына за то, что тот в пылу сражения не обратил внимания на его распоряжение. Это, правда, только мифические рассказы, но они вполне выражают взгляды и чувства своего времени, и даже Шлоссер прославлял «пример самоотверженной любви к отечеству», который «Манлий Торкват дал римлянам убийством своего сына».

Достаточно вспомнить хотя бы современную классовую борьбу пролетариата, где желающий работать, срывающий стачку, чтобы прокормить жену и детей, пользуется презрением, а поведение стои-кого забастовщика, который по воле общества оставляет голодать семью, признается высоко нравственным.—чтобы убедиться, что любовь к семье и детям не совпадает безусловно с социальными чувствами и не исчерпывает сущности морали.

Только через типичные общества мы приходим к понима-

нию нравственности. Мы никогда не дойдем до этого одним только изучением и н д и в и д у м а. Одно только изучение мозговой организации нам здесь так же мало даст, как и изучение чистого разума или чистой воли.

Но совершенное понимание общества возможно лишь с социалистической точки зрения, так как развитие общества идет в направлении социализма, и поэтому тот, кто заранее это отвергает, закрывает себе путь к познанию общества. Буржуазная и пролетарская наука отличается также и в этике, и бесплодна будет работа того социалиста, который даст себя одурачить уверениями первой, что только она и представляет собою истинную науку.



ОТВЕТ КАУТСКОМУ ¹⁾.

„Теоремы Эвклида не были бы единогласно приняты, если бы они находились в непосредственной зависимости от богатства и наслаждения индивидуумов“
Уотлд.

„Землевладелец верит в одну доктрину, его арендатор — в другую; работодатель рассматривает все вопросы с точки зрения, противоположной точке зрения рабочего“.
Кэри.

„Нигде так не преувеличивают и не лгут, как при осуждении социально-экономических вопросов“.
Профессор Дитцель.

Далеко не ново открытие исторического материализма, что и научное творчество могущественно пронизывается лучами социальных противоречий. Хотя существует лишь одна наука, одна истина, все же социальный исследователь, который игнорировал бы социальное и политическое положение изучаемых им авторов, на каждом шагу выдал бы в ошибку. В настоящее время нет такого либерального или консервативного экономиста и социолога, пользующегося хоть некоторой известностью, который не твердил бы неуставно своим ученикам эту старую истину.

Поэтому напоминание Каутского о том, чтобы и не давал себе дурачить либеральным профессорам, опоздало лет на десять. И действительно, мне не пришло бы в голову опираться на либерального профессора Бюхера, если бы то, что Бюхер излагает в красивой и легко-доступной форме, пельзы было в случае нужды доказать так же на основании произведений Чарльза Дарвина, Льюиса Моргана и Фридриха Энгельса. Именно, все они согласны в том, что человек начал тернистый путь своего развития в качестве каннибала (людоеда). Когда Дарвин с ужасом увидел огряд жителей Огненной Земли, которые «как дикие зверя, живут тем, что они ловят», ему тотчас же пришла в голову мысль: «Таковы были наши предки», и он с содроганием прибавляет: «Для меня в той же мере»

¹⁾ См. Карл Каутский. „Происхождение морали“.

приемлемо происхождение от той героической маленькой обезьяны, которая сопротивлялась своему страшному врагу для того, чтобы спасти жизнь своего сторожа, или от того старого навиана, который спустившись с холма, спас своего молодого товарища от стаи удивленных собак, как и от того дикаря, который испытывает наслаждение при виде мук своих врагов, приносит кровавые жертвы, без угрызений совести совершает детоубийства, обращается со своими женами, как с рабынями, не имеет представления о нравственности и находится во власти грубейшего суеверия¹⁾.

И действительно не вижу, в каких своих чертах образ дикаря, нарисованный нам Чарльзом Дарвином, о котором Дарвин говорит, что он совершенно подобен диким предкам цивилизованного человека, более дестен, чем тот, который рисует нам либеральный профессор Вюхер. И Морган, который период дикости определяет в 60 тысяч лет, не скрывает, что на протяжении этого огромного периода людоедство «обычно практиковалось по отношению к пленным врагам, а во время голода — также по отношению к друзьям и родственникам»²⁾. Фридрих Энгельс также предполагает, что первобытный человек вне полостей субтропических лесов мог существовать только прибегая к людоедству, так как все другие источники пропитания при примитивной культуре отличались постоянной ненадежностью³⁾.

Итак, справедливо или нет мое воззрение, что первобытный человек находился в состоянии, предшествовавшем возникновению нравственности, во всяком случае, оно не является результатом представлений, зависящих от либерализма, как Каутский пытается это изобразить. Если учесть, что у народов еще мало культурных, но уже достигших известной степени нравственной зрелости, голод мог бы, пожалуй, привести к вымиранию целых сел и племен, но никогда не привел бы к людоедству, как к общерапространенному явлению, то трудно поверить в нравственность людоедов, которые во время голода прибегают к людоедству «даже в отношении друзей и родственников». Если бы при-

¹⁾ Дарвин. Собрание сочинений. («Происхождение человека», стр. 699).

²⁾ Морган. «Первобытное общество», стр. 20.

³⁾ Энгельс. «Происхождение семьи», стр. 8.

митивный человек, когда он покинул субтропические леса, уже обладал совестью, он никогда и ни в каком случае не мог бы заселить области с более суровым климатом. Совесть этого не допустила бы, как только людоедство, только дикая охота на ему подобных делала возможным проникновение его в менее приветливые области.

Но, как известно, даже хищные звери не нападают на себе подобных. Какая же бездна зверства, насильничества и разрушительных хищнических инстинктов должна была дремать в первобытном человеке, который лишь ценою людоедства мог переступить границы, первоначально поставленные природой на пути его расселения! И это существо, которое, по всей вероятности, происходило от самого злобного, несоциального, обладающего самыми дикими хищническими инстинктами вида человекоподобных обезьян, когда-либо населявших субтропические леса третичной эпохи,—должно было уже обладать совестью? Пусть, кто хочет, этому верят!

Каутский, конечно, ограничивается слишком поверхностным возражением, когда в ответ на мой тезис об отсутствии морального сознания у первобытного человека и примитивного дикаря—ссылаясь на народы, которые по развитию их нравственности и культуры относятся уже ко второй культурной ступени, следовательно, от состояния первоначальной дикости отделены периодом культурного развития по меньшей мере в сто тысяч лет, или которые принадлежат к тропическому поясу, где щедрость природы осуществила то, что при более суровых природных условиях могло быть достигнуто лишь успехами в производстве средств пропитания. Первобытный человек, в своем продвижении в умеренный пояс, где его ожидали ужасы зимы и сокращение средств пропитания, не мог совершать свой жизненный путь «шугая и играя». Опираясь на свои хищнические инстинкты, он должен был вести суровую борьбу за существование и до тех пор охотиться на животных и людей, пока возделывание мучнистых растений в Америке и приручение домашних животных в Азии и Европе не освободило человечество от бича людоедства и не расчистило путь к нравственному развитию.

Я не могу понять, как Каутскому приходит в голову мысль опровергать мой взгляд очень интересным свидетельством художника Кетлина о высокой нравственности индейцев Северной Америки, в общинах которых господствует мир и единение, культивируется добродетель, охраняется право и наказывается несправедли-

вость. Но разве индейцы Северной Америки были в XVIII веке еще дикарями? Нисколько! Они были в нравственном отношении сравнительно высоко стоящими варварами, отделенные промежутком по крайней мере в сто тысяч лет от состояния дикости. Морган, который очень хорошо знал нравственную силу этих варваров, не сделал, однако, из этого вывода, что они уже сто тысяч лет тому назад, когда они жили в состоянии дикости, находились на такой же нравственной высоте. Напротив, Морган не раз говорил о «первоначально грубом состоянии всего человечества» и о «постепенном развитии его духовных и нравственных сил».

Правда, фактический материал, который имеется в нашем распоряжении для выяснения спорного вопроса о нравственной природе первобытного человека, настолько недостаточен, неопределенен, расплывчат, что даже люди, проникнутые одним и тем же нравственным идеалом и применяющие один и тот же метод научного исследования, могут прийти к совершенно противоположным результатам. Поэтому мне и не приходит в голову отрицать право на научное существование за тезисом Каутского, который он защищает с такой большой социологической ученостью, а именно, что человеческая нравственность—животного происхождения. Но все-же и должен оскаривать его, как ошибочный. Мне хотелось бы только, в противовес мнению Каутского, особенно подчеркнуть, что и противоположное воззрение, предполагающее такое состояние человечества, когда еще не существовало нравственности, может тоже опираться на факты, которые нельзя так легко отвергнуть. Ошибочен также взгляд Каутского, что нужно отказаться от исторического материализма, чтобы защищать тезис, противоположный его утверждениям. Именно пользуясь историческим материализмом, как методом исследования, должно, мне кажется, с неизбежной необходимостью прийти к взгляду, что нравственность не может быть животного происхождения, но должна быть продуктом социального развития.

У меня нет намерения отвечать на все, большей частью очень серьезные, возражения Каутского.

Я постараюсь лишь совсем кратко—более намеками, чем подробным разбором—опровергнуть еще некоторые возражения Каутского, поставив себе задачей изложить свои взгляды о возникновении состояния нравственности из состояния предыдущего, основываясь не на историческом материализме, но

совершенно избегая всякой полемики. Пусть заинтересованный читатель сам внесет силу убедительности догадливости той и другой стороны.

Прежде всего несколько слов о стыде и чести. Каутский находит весьма странным сказанное мною в «возвышенном голосе стыда и чести» и восклицает с удивлением: «Стыд! Когда путешественники в Египте застигают на берегу Нила купающихся мигеттенов, те в ужасе поднимают руки, чтобы закрыть лицо. Закрыть свои прочие привезти представляется для их чувства стыда менее важным». Не говори о том, что мне кажется вполне естественным для женщины, которые в таком положении застигаются мужчинами, что они скорее стараются закрыть от похотливых взглядов европейцев свое лицо, зеркало их души и отражение их личности, чем, скажем, свои половые части.—Каутский, по моему мнению, здесь особенно явно сменяет чувство стыда с понятиями о стыде. Чувство стыда может быть одинаково развито у мусульманки и у англичанки, но, принадлежая к различным, обусловленным хозяйственной жизнью, климатом и расой, культурным кругам, первая будет видеть в обнажении своих бедер меньший повод для выражения своей стыдливости. И обе по своему праву, так как непривычный вид обнаженного лица у молодой женщины так же возбуждает половое чувство мусульман, как вид обнаженных пик—англичан. Ибо не нагота, а непривычное у другого пола действует возбуждающе. Где, например, примитивная культура и жаркий климат заставляют ходить нагишом, там и половое чувство возбуждается не наготой, а одеждою.

В обществе, где все ходит нагишом, нагота, разумеется, не действует ни на половое чувство, ни на чувство стыда. Так, например, мужчины племени Массан очень стыдятся покрывать свои половые части и находят неприятным обнажать их. У дикарей мы видим оргии, празднества и пиршества, которыми они пользуются, как поводами для того, чтобы покрывать платнем и особенно передниками, свои половые части, чем как раз женщины стараются прельщать мужчин¹⁾. Итак, моральная ценность чувства стыда заключается в том, что оно строго возбраняет возбуждение полового чувства у лиц, которые не находятся между собою в связи и не собираются вступить в общение, имеющее целью деторождение, и именно этим делает возможным свободное от всякой чувственности

¹⁾ Форель. «Гигиены и половое». Мюнхен, стр. 102.

общение между мужчинами и женщинами. Нравственную заповедь—не возбуждать намеренно половое чувство—исполняет мужчина племени Массан, стыдась покрывать свой половой орган, точно так же, как европеец, который стыдится показываться голым на людях. Следовательно, тот факт, что существуют только немногие, совершенно нязко стоящие наряды, которые лишены всякого чувства стыда, служит доказательством того, что происхождение этого чувства нужно искать в самых ранних эпохах культурного развития. Таким образом, чувство стыда есть одно из старейших нравственных достижений человечества, а не «очень позднее и мало распространенное во зр е н и е», как полагает Каутский.

Даже и порнографические фантазии Ульриха фон-Гуттена, на которые указывает нам Каутский, доказывают далеко не то, что они должны, по его мнению, доказывать. Они вносят свою долю в историю порнографии, но не в историю нравственности. Художественные натуре, как Ульрих фон-Гуттен, часто страдают болезненно повышенным эротизмом, который в своих литературных проявлениях часто значительно приближается к порнографии. Поэтому суждение подобных лиц о чувствах стыда и приличия может быть используемо лишь с чрезвычайной осторожностью и ни в коем случае не может быть рассматриваемо как типическое для своего времени. Для чувства стыда и половой этики реформации Ульрих фон-Гуттен кажется мне таким же плохим свидетелем, как Франц Ведекинд, драматический писатель с гипертрофированным интересом к половым проблемам, для половой этики эпохи социал-демократического рабочего движения.

Что было сказано выше о чувстве стыда, применимо также и к чувству чести. Оно в человечестве не «позднего происхождения» и не «мало распространено». Уже рано человек научается следовать возвышенному голосу чести; древне-германское право, корни которого восходят, вероятно, к эпохе арийцев, клеймит нарушение верности и постыдное поведение, как позорные поступки, и не допускает бесчестных людей к даче показаний на суде¹⁾. В головокружительной смене понятий о чести, которую нам открывает сравнительное правоведение, прирожденное чувство чести является неподвижным полюсом. Над постоянной сменой понятий о чести, соответствующих различию нравственных воззрений у каждого народа,

¹⁾ Шрадер. „История немецкого права“, стр. 80—85.

в каждую эпоху, в каждом классе, царит чувство чести, внушения которого медленно ведут человечество к нравственной свободе. Как чувство стыда может выродиться в чужоросность, так и чувство чести может перейти в болезненную чувствительность в вопросах чести. И точно также руководимое кастовым духом и кастовым высокомерием воспитание может привести чувство чести ребенка к совершенно противоположному понятию о чести. Но все это не должно вводить нас в заблуждение относительно могучего влияния, которое чувство чести оказывало и будет оказывать на человечество. Точно также и разнообразие понятий о чести в раздираемом классовыми противоречиями обществе не исключает выдающегося значения чувства чести для человечества. Пренебрежение, с которым Каутский отзывается о чести, как о «позднем и мало распространенном воззрении», делает понятным, почему он не умеет правильно оценить ее огромное значение в пролетарской борьбе, что впрочем навинительно, вследствие его происхождения из буржуазной среды. И не могу не назвать крупным достижением современного рабочего движения, что оно выработало понятие личной неприкосновенности рабочего во время работы. Лишь там, где чувство чести заставляет пролетария, не заботясь о последствиях, осадить ударом кулака предпринимателя, который дерзнул бы нанести ему личную обиду,—там личное достоинство рабочего вполне соблюдается¹⁾.

¹⁾ В Кенигсберге директор большой металлической фабрики задумал выбить изо рта двух рабочих трубку и сигару, когда они рано утром вошли, куря, на фабричный двор. Из качества подмастерья находился в то время у верстака и никогда еще собственными глазами не видел ни одного «либерального профессора». Тем не менее, для меня, как для пролетария по рождению, было вполне ясно, что один из двух рабочих, который был молод, силен и не женат и тем не менее допустил беззрелое такое позорное обращение, был парень, лишенный чести. Такого же взгляда держались и мои друзья, которые все были рабочие. Они все осуждали трусливое поведение своего товарища и называли это по-американски — не ответить ударом кулака на такое грубое обращение. Несколько мягче судили мы о поступке другого рабочего. Это был уже пожилой человек с многочисленной семьей, который едва-ли мог бы где-нибудь в другом месте найти подходящую работу. То обстоятельство, что он, заботясь о своей семье, не решился следовать голосу чести, казалось нам простительным. Когда я впоследствии, в качестве студента, имел случай познакомиться с господствующими в академических кругах разных национальностей понятиями о чести, я все же не мог обнаружить существенных различий между понятиями чести у пролетариев и у академической интеллигенции. Впрочем, это было в государстве (Швейцария), где не допускается такого рода безобразный обычай, как дуэль. Также и другие нравственные взгляды обнаруживали приблизительно все совпадения, как в хорошем, так и в плохом.

Теперь о кровосмешении. Каутский совершенно прав, когда доказывает, что я отправление к кровосмешению, как к преступлению против нравственности, не в состоянии объяснить одними чувствами симпатии. Но это и не было моим намерением! В свою очередь Каутский желает объяснить запрет половых сношений между кровными родственниками общественными интересами. «так как кровосмешение угрожает ухудшением расы». Допустим, что это была бы правда, но тогда интеллект дикаря должен быть уже настолько развит, чтобы он мог философствовать об опасностях кровосмешения для его расы и, согласно с данными своего философского наблюдения, принять меры против кровосмешения. Но достаточно лишь высказать эту мысль, чтобы убедиться в ее невозможности. К несчастью для Каутского, запрещение кровосмешения встречается уже у народов, которые не умеют считать дальше четырех, и у которых не много можно найти признаков «общественности». Что кровосмешение ухудшает расу, это, впрочем, гипотеза, которую нужно еще доказать. То кровосмешение, вред которого мы можем доказать у животных, относится к продолжающейся в течение многих поколений случке между детьми и родителями. Если ограниченную столь узким кругом случку животных продолжать в течение многих поколений, то получается 25% мертворождений, в то время как вообще бывает лишь 8%. Таким образом, при кровосмешении у человека, единичной жваии было бы недостаточно, чтобы обнаружить этот вред. Поэтому и исключается возможность того, чтобы дикарь, если где-нибудь, действительно имело место ограниченное столь узким кругом кровосмешение у людей, мог обнаружить его вред своим слабо развитым интеллектом. С другой стороны, скотоводы свидетельствуют, что капли перо-дственной крови достаточно, чтобы устранять вредные последствия кровосмешения. Но такие капли всегда в большом количестве бывают у людей даже при самом распространенном кровосмешении. У персов и египтян имело место сравнительно интенсивное кровосмешение без вреда для них ¹⁾.

Разрешив загадку, как могло возникнуть воздержание кровосмешения в эпоху, предшествующую возникновению нравственно-

¹⁾ Вестермарк („История человеческого брака“) приводит в качестве примера безвредности практиковавшегося в не слишком узком кругу кровосмешения тот факт, что в области Бате (3300 душ) с незапамятных времен все жители вступали между собой в брак, тем не менее, там не происходит никакого вырождения, и все здоровы.

сти, дает нам половая психология. Половое влечение, в особенности у мужчины, раздражается всем непривычным и притупляется привычным. Не то обстоятельство, что мужчина и женщина находятся в близком родстве, но что они с ранней юности живут вместе, отталкивает их в половом отношении друг от друга. В самом деле: подобное же половое отвращение мы находим между приемными братьями и интимными друзьями детства. Напротив, там, где братья и сестры и прочие близкие родственники в самом раннем детстве были разлучены друг с другом войною или другими подобными обстоятельствами, случается нередко, что они, если впоследствии случайно встречаются, влюбляются друг в друга. Таким образом не существует природного отвращения к половому общению с родственниками, но такое существует между теми мужчинами и женщинами, которые с раннего детства живут вместе. Так как они большей частью кровные родственники, то все разрешается очень просто и ясно. Из этого факта становится также понятной причина всей экзогамии (браки между лицами различных племен), так как члены одного и того-же племени находятся в слишком близком общении друг с другом. Как раз маленькие племена, состоящие из 30—50 человек, образующих небольшое количество семейств, имеют и самые строгие законы против кровосмешения... Тот же факт часто приводит к тому, что запрещается брак с зятьями, приемными братьями, крестными детьми и т. д. У народов, которые живут очень маленькими и тесными обществами, кажется, вообще не встречается эндогамии (браки между лицами одного и того же племени ¹⁾).

Таким образом, отвращение к кровосмешению у примитивных народов является—в свете этого объяснения—ничем иным, как проявлением их полового влечения. Следуя племени, плечению тысячелетий люди избегали браков между родственниками, и это в конце концов было освящено силою привычки, пока наконец не стало пошлываться человеком, как божественная заповедь, нарушение которой может повлечь за собой гнев божества. С достижением этой ступени развития, индивидум, половое влечение которого направлено на кровную родственницу, старается подавить в себе это эгоистическое чувство, чтобы не вызвать гнева божества против себя и общины. Греческий трагик Софокл, пользуясь веко-

¹⁾ Форель, стр. 169—171.

ныи преданием, представил грекам в ярких красках страшные последствия, которые причиняет обилие кровосмешения тем, что паляет на нее гнев богов. Эдип па Фив, который, как брошенное дитя, не знает своего происхождения, благодаря счастливому случаю подымается из неизвестности на королевский трон, но в то же время по странному соизволенню судьбы становится мужем своей матери, от которой имеет дочь Антигону. Хотя он и не виноват в совершенном им преступлении, но его поступок вызывает гнев богов. Фивы посещает чума и неурожай. Наконец, он узнает загадку своего происхождения. Его жена и мать, узнав ужасную истину, кончат самоубийством: Эдип вырывает себе глаза и, сопровождаемый верной дочерью Антигоной, отправляется в вечное скитание.

Само собой разумеется, что отращение к кровосмешению у современного человека более уже не нуждается в религиозном обосновании; оно основывается—кроме полового влечения—на нравственном представлении о чистоте семьи, которая погибла бы и уступила бы место ужасному нравственному одичанию, если бы половое общение происходило между родителями и детьми или между братьями и сестрами.

В заключение еще одно. Каутский находит особенно полезным, что я указываю на более обильное питание—связанное с увеличением производства жизненных припасов—как на момент, который должен был бы оказать большое влияние на нравственное развитие человечества, так как благодаря этому строение мозга человека должно было испытать могущественное развитие. «Голос совести», насмешливо замечает по этому поводу Каутский, происходит, таким образом, повидимому, от желудка. Пока в нем пусто, голос совести должен молчать. Когда же он полон и в состоянии обильно питать мозг, тогда немеет эгоизм и начинают говорить добродетель и мораль». На это я должен заметить, что я держусь того же мнения, что и Дарвин и вся современная наука о мозге, и психологии, когда я, несмотря на насмешки Каутского, продолжаю утверждать, что человеческая нравственность обуславливается строением мозга. «Наше настроение, желания и чувства,—говорит профессор Геккель,—совершенно иные, когда мы голодны, чем когда мы сыты. Национальный характер англичан и народа Гаучо в Южной Америке, которые преимущественно питаются мясом и богатой азотом пищей, совершенно отличен от характера французов, питающихся

картофелем и китайцев, питающихся рисом»¹⁾. Таким образом, по Геккелю, национальный характер происходит «от желудка». Но не только либеральный профессор Геккель, но и социалистический социолог Фридрих Энгельс настолько материалистичен, что он даже причину более высокого развития арийской и семитической расы обнаруживает в желудке этих народов. «Возможно, что более высокое развитие обеих рас,—пишет Энгельс,—можно приписать более обильной молочной и мясной пище у арийцев и семитов, и особенно ее благоприятному влиянию на развитие детей. Напротив, индейцы Пуэблос из Новой Мексики, которым приходится питаться одной растительной пищей, имеют меньший мозг чем индейцы всякой степени варварства, которые питаются больше мясом и рыбой. Во всяком случае, на этой ступени постепенно исчезает людоедство...»²⁾.

Обещая Каутскому в особой статье наложить зависимость между пищей, строением мозга и нравственностью, я заканчиваю полемическую часть моего ответа утверждением, что величайший нравственный успех человечества—преодоление людоедства—по Энгельсу и Моргану, исходит прямо из желудка.

1) Геккель. „Естественная история происхождения“. Берлин, 1898, стр. 211.

2) Энгельс. „Происхождение семьи“, стр. 11—12.

КАННИБАЛЬСКАЯ ЭТИКА.

Главных возражений, которые я сделал в своем ответе на критику тов. Квесселя, последний не рассматривает. Он широко распространяется о некоторых второстепенных замечаниях, которые я высказал о чувствах стыда, чести, о кровосмешении, и выдвигает совершенно новую тему—канныбализм, молча обходя главные пункты.

Основную его ошибку я усматриваю в его взгляде на нравственность, как на результат не отношения между индивидуумом и обществом, но лишь отношения между двумя индивидуумами. Я вывожу нравственность из того значения, которое общественная связь имеет для существования человека, и нику зародышей нравственности уже в мире животных, так как в нем уже можно найти зачатки общественной жизни. Затем я указываю на то, что Квессель к своим выводам приходит отчасти через смешение различных понятий, что он полагает будто доказывает отсутствие нравственных ощущений у дикарей фактами, которые лишь показывают, что нравственные нормы дикаря отличаются от наших, и, наконец, что он при этом опирается на совершенно ложное представление о дикаре, данное Бюхером, ибо дикарь несколько не тупоумен и не лишен интереса к своим товарищам, а детоубийство и убийство стариков и больных совершенно не имеют того значения, которое Квессель им приписывает.

По поводу всего этого Квессель не обмолвился ни словом. Он рассчитывал спастись отговоркой, что он совсем не доказывал ложности моей критики Бюхера, а лишь утверждал, что то, что говорит либеральный профессор, может быть «в случае нужды» доказано также на основании произведений Дарвина, Моргана и Энгельса.

Но и из этих последних он не может привести ни слова в пользу того, что дикарь не знает никакой морали. Но что начертанный Бюхером образ дикаря подтверждается Дарвином, Морганом и

Энгельсом в том отношении, что они находят у дикарей людоедство.—это верно. Но т. Квессель мог бы для доказательства этого сослаться еще на одного автора, который об этом вопросе говорит как раз то же самое, что и Дарвин, Морган, Энгельс, именно—на автора критикуемого им произведения. В моей «Этике», стр. 98, я говорю о первобытном человеке, который из безоружной, живущей на деревьях человеко-обезьяны делается вооруженным охотником, и этот последний научается проливать кровь и отнимать у других жизнь.

«К этому присоединяется еще обстоятельство, на которое указывал уже Энгельс, который дал объяснение людоедства на этой ступени развития неадекватностью источников питания. Нужды легко заставляют одно племя дикарей вступать в борьбу за жизнь и за смерть с соседним племенем, которое завладело хорошим местом для охоты; военное ожесточение и значительный голод в конце концов приводят его даже к тому, чтобы не только убивать врага, но и съедать его.

Таким образом, технический прогресс вызывает войны, которые были совершенно чужды человеко-обезьяне, войны не с животными другого вида, но с себе подобными. Ничего не может быть ошибочнее, чем мнение, что развивающаяся культура и расширяющиеся знания по необходимости влекут за собой и высшую гуманность. Скорее можно было бы сказать, что обезьяна гуманнее, человечнее человека» (стр. 98—99).

Но не много утверждает и Дарвин в приведенном Квесселем месте из заключительной части его произведения, где Дарвин отнюдь не стремится доказать аморальность дикаря, а хочет лишь показать, что для нашего нравственного чувства мысль о происхождении от обезьяны несколько не должна быть более отталкивающей, чем мысль о происхождении от дикаря.

Дарвин очень далек от того, чтобы отрицать за дикарями всякое нравственное чувство. Напротив, он убедительно доказал, что у них есть мораль, но, конечно, иная, чем у нас. Он это четко выражает словами: «Дикарь имеет в виду лишь соплатные добродетели; добродетели, касающиеся индивидуума, приобретаются лишь на более поздней ступени». В своем произведении «Происхождение человека» он говорит следующее:

«Мы уже видели, что поступки дикарей считаются хорошими или плохими лишь постольку, поскольку они явно касаются благополучия племени, а не рода или отдельного человека, как члена племени. Это заключение очень хорошо

согласуется с мнением, что так называемое моральное чувство первоначально возникло из социальных инстинктов, так как и то и другое относится прежде всего исключительно к обществу. Главнейшие причины более низкой нравственности дикарей, если оценивать ее по нашему масштабу,—это, во-первых, ограниченное чувства симпатии пределами племени, во-вторых, недостаточная способность размышления, вследствие чего остается невыясненной зависимость многих добродетелей, особенно тех, которые касаются индивидуума, от общего благополучия племени. Так, например, дикари не видят многочисленных дурных последствий, протекających от недостатка целомудрия, умеренности и проч. И, в-третьих, следует рассматривать, как причину низкой нравственности дикарей, слабое развитие у них самообладания, так как эта способность еще не закрепилась, продолжающейся, может быть унаследованной, привычкой, а также воспитанием и религией».

Относительно последнего пункта можно держаться и другого взгляда; если принять во внимание, как добросовестно дикари соблюдают заповеди брака, как стойко они умеют переносить мучения, то приходится высоко ценить их самообладание, и различие между нами и ими видеть скорее в тех объектах, по отношению к которым проявляется самообладание. Многие акты самообладания дикаря кажутся нам глупым суеверием, но и дикарь, в свою очередь, считает совершенно бессмысленным иной акт самообладания цивилизованного человека, напр., самообладание голодного при виде чрезмерно обильной пищи другого.

Но как бы то ни было, это место ясно показывает, что Дарвин установил у дикаря не отсутствие всякой морали, но лишь другую мораль, чем наша. Морган и Энгельс столь-же мало, как и Дарвин, находят в людоедстве доказательство безнравственности первобытного человека; они видят в каннибализме лишь доказательство ненадежности источников пропитания, в чем я и соглашаюсь с ними.

Между прочим, я должен взять под свою защиту Энгельса, который будто-бы выразился так комично, как приписывает это ему Крессель. Крессель говорит:

«И Фридрих Энгельс допускает, что первобытный человек вне полосы тропических лесов мог существовать только при помощи людоедства, т. к. все другие источники пропитания при примитивной культуре отличаются постоянной ненадежностью». (Энгельс, «Происхождение семьи», стр. 8).

На основании этих слов приходится предположить, что человеческое мясо было обыкновенной и при том единственной пищей дикаря, и что он мог существовать исключительно им. Подобного рода обычай привел бы, естественно, не к сохранению, а к быстрому истреблению человеческого рода. На самом деле людоедство наблюдается у дикарей лишь при случае, часто в виде редкого исключения; при благоприятных же обстоятельствах оно совершенно не встречается.

Энгельс выражается гораздо осторожнее. Он говорит:

«Веледствие постоянной ненадежности источников пропитания на этой ступени, повидимому, появляется людоедство, которое с этого момента задерживается надолго».

Вот и все. Нужно уж очень халатно читать или думать, чтобы эту мысль выразить так: «первобытный человек вне полосы тропических лесов мог существовать только лишь людоедством». Фридрих Энгельс ничего подобного не утверждает.

Подобным способом цитирования можно, конечно, доказать, что угодно. Но его все же недостаточно, чтобы выставить Дарвина, Моргана и Энгельса непосредственными свидетелями аморальности дикарей. Для этого требуются еще кое-какие средства. Квессель бесцеремонно утверждает, что людоедство и совесть исключают друг друга. Лишь из «самого глобного, самого несоциального, наделенного самыми дикими хищническими инстинктами вида человекоподобных обезьян мог произойти первобытный человек, который лишь ценою людоедства был в состоянии преодолеть поставленные природой для его распространения преграды. И этот вид обезьян должен был уже обладать совестью? Пусть, кто хочет, этому верит!»

Я беру на себя смелость этому верить, так как нравственное возмущение не есть доказательство. Конечно, первобытный человек не обладал совестью такого рода, какою обладает цивилизованный человек, но отрицать за ним всякую совесть, значит слишком поспешно судить. Кто хочет судить о вопросах этики, должен прежде всего освободиться от этической ограниченности, которая живет внутри многих людей и заключается в том, что масштаб собственной этики применяется ко всякой этике и по своим этическим воззрениям судят об этических воззрениях всех времен и народов.

Квессель отождествляет совесть с чувством долга. Поэтому уже несколько иначе звучит утверждение, что каннибалы не могли иметь

чувства долга, не могли признавать общественных обязанностей. Кто хотел бы это утверждать, тот на каждом шагу был бы уличаем в неправде. Квессель сам в своей статье в другом месте указывает на заповеди брака, которые тщательно соблюдались дикарями. Но как это было бы возможно без чувства долга или совести? Заповеди своего общества дикари исполняли так же добросовестно, как мы—заповеди нашего общества, даже добросовестнее, т. к. дикари еще не знают ни классовых противоречий, ни быстрого общественного развития. Посылать им упреки в отсутствии совести на том основании, что их совесть не знает заповедей нашего общества—значит судить поспешно и односторонне. Делая это, Квессель снова попадает в ту ошибку, которую я обнаружил уже в его первой статье, именно, он смешивает отдельные нравственные нормы с основным всякой нравственности.

Но если даже пользоваться масштабом нашего цивилизованного общества, то и тогда людоедство не является непременно показателем безнравственности.

Можно различать два вида людоедства: употребление в пищу человека, который был умерщвлен по какой-нибудь иной причине, но не с целью употребления в пищу, и убийство человека с целью употребления его в пищу.

Что в первом случае может возмущать наше нравственное чувство, это—убийство человека. Но оправдание убийства людей, которые вредны для общества, не представляет собой ничего такого, что бы было характерно для стадии дикости. Мы находим его и в нашей цивилизации, и многие случаи подобных убийств были прославляемы даже очень благородными умами. Достаточно напомнить прославление Шиллером выстрела Вильгельма Телля.

Итак, в простом убийстве человека, который угрожает всему обществу, например, на войне, еще не заключается отсутствие совести. Но если, допустим, дикари видели перед собою труп убитого на войне человека, если их мучил голод и не было другой пищи, то можно ли признать, что у них отсутствовала совесть, когда они для утоления своего голода пользовались трупом, вместо того, чтобы оставить его пасть едущим волкам и корнунам? Это безусловно вопрос не совести, а безразличности. Но дикарь в своей пище неразборчив и не может быть таковым при неадекватности источников своего существования. Он с удовольствием поедает животных, один вид которых возбуждает отвращение у многих цивилизованных людей: змей, ля-

гушек, ящериц, гусениц, червей. Поэтому ему не приходилось делать над собой усилия, чтобы во времена голода съесть убитых врагов или же потерявших от старости или болезни способность к жизни соплеменников, которым должен был быть нанесен последний избавительный удар. Даже в нашем цивилизованном обществе бывают случаи людоедства, например, среди потерпевших кораблекрушение, когда иным путем нельзя спастись от голодной смерти. А ведь культурному человеку уже много тысячелетий прививаются совершенно иные чувства к человеческому трупу.

Совершенно иной оценке с точки зрения нравственности, чем простое употребление в пищу трупов,—которое только противно, но не безнравственно, даже будучи измерено современным масштабом,—подлежит убийство людей со специальной целью употребления их в пищу, особенно если эти жертвы наперед намечают для этой цели, а затем их ловят, подвергают заключению и откармливают. Для современного нравственного чувства это, конечно, кажется невыразимо ужасным. Но я не знаю случая, чтобы как раз в этой последней, для нас самой отвратительной форме людоедства встречалось где-нибудь у дикарей. У них отсутствуют даже и все условия для этого. Они едят трупы вследствие отсутствия пищи, как же они могут откармливать пленных, отрывать для этой цели рабочие силы, чтобы охранять предназначенных к смерти и искать для них средства пропитания? Это все трудно допустимо.

Напротив, не подлежит сомнению одно: именно эта для нас самая отвратительная форма людоедства, которая по масштабу Квесселя меньше всего обнаруживает присутствие совести, встречается у варваров, у очень высоко стоящих варваров, как, например, у прекезов, мексикаццев, маори. Но тот же самый Квессель, который из-за людоедства отрицает у дикарей всякую совесть,—снова в своей последней статье прославляет варваров, как «нравственно высоко стоящих» людей. Я совершенно с этим не хочу спорить. Но это доказывает ясно, что каннибализм и нравственность, даже высоко стоящая нравственность, могут прекрасно идти рука об руку. Следовательно, и каннибализм не служит доказательством отсутствия нравственности у дикарей, что так страстно ищет Квессель.

Я, конечно, провинился в том, что смешал дикарей с варварами, и использовал против Квесселя ссылку на нравственность стоящих на ступени варварства индейцев, нравственность, которую

признает также и Квессель. Но эта пуля обращается против стрельца. Не я, по его авторитет и свидетель Бюхер для своего образа первобытного человека без разбора черпал материал из жизни дикарей и варваров. Это он определенно ссылался на индейцев. Поэтому и я имел право в доказательство противного привести свидетельство беспристрастных наблюдателей относительно индейцев. В известном смысле Бюхер, правда, имел основание ссылаться на индейцев и других варваров. Как ни отличаются варвары от дикарей, но в своих нравственных особенностях они не очень различны, и отличаются друг от друга гораздо меньше, чем от цивилизованных людей. Можно даже сказать, что многое, что представляется нам в нравственном отношении отсталым у дикарей, еще более сильно развито у варваров. Как нравственность дикаря, так и нравственность варвара отличается от нравственности цивилизованного человека тем, что она, говоря словами Дарвина, относится к племени, к общине, а не к роду и к индивидууму. Если вместе с Квесселем принимать за масштаб нравственности уважение к человеческой личности и человеческой жизни, то варвара часто приходилось бы считать менее нравственным, чем дикаря. Мы не только находим у него, как и у дикаря, детоубийство и убийство стариков и больных, но еще и более противное нашему чувству людоедство, худшее, чем у дикаря, людоедство без всякой нужды, которая бы к этому побуждала, и сверх того, самые ужасные человеческие жертвы, которые неизвестны дикарям. И все же Квессель вправе называть варвара высоко нравственной личностью, так как общество для него стоит превыше всего, он охотно жертвует женою и ребенком и самим собою, если этого требует благо общества. Его мораль по существу та же, что у дикаря, но общественная зависимость значительно сильнее, благодаря коллективной форме труда и коллективному пользованию главными средствами производства, благодаря развитию военной техники, которая делает войны более кровавыми и совместные действия на войне более необходимыми, благодаря развитию богатства, которое увеличивает поводы к войнам. Ни в одну эпоху мораль не является настолько моралью война, настолько кровавой, и общественная дисциплина не является настолько дисциплиною бранного поля, как в эпоху варварства.

Те характерные особенности дикаря, которые Квессель считает признаком его безнравственности, обнаруживаются у варвара еще в большей степени. И все же он называет последнего высоко нравственной личностью.

Несомненно моею важны для нашего спора, чем этот вопрос, пространные рассуждения Квессель о чувстве стыда и чести. Даже если бы он здесь был прав, то это доказывало бы лишь ошибку с моей стороны, касающуюся второстепенной подробности, но оставило бы совершенно непоколебленной мою основную точку зрения. Но он и в этом случае неправ, так как полемизирует против того, чего я никогда не говорил.

Квессель, возражая мне, утверждал, что основной вопрос всякой этики заключается в том, является ли отвращение к разбою и убийству, к кровосмешению, является ли возмущенный голос сострадания и человечности, являются ли стыд и честь продуктами животного мира или продуктами культуры.

На это я ответил, что Квессель здесь создает путаницу, что я основы нравственных ощущений ипичу уже в животном мире, но, разумеется, держусь того мнения, что отдельные нравственные нормы и чувства являются продуктами культуры, а не животного мира.

Но и этим Квессель не удовлетворяется, хотя я дальше поясняю следующее:

«Я отвожу области применения многих из этих нравственных чувств не только не более широкие, но даже более узкие границы, чем товарищ Квессель, так как эти чувства частью не свойственны даже всему культурному человечеству, а, являясь очень недавним приобретением, еще и в наши дни охватывают очень узкие круги людей, частью же они при самых различных обстоятельствах имеют самое различное значение».

Что же делает Квессель? С легкой душой он истолковывает это место так, будто я утверждаю, что стыд и честь очень позднего происхождения и еще в наши дни ограничиваются очень узкими кругами. И с соответствующим нравственным возмущением доказывает мне противоположное. Но если бы он меньше возмущался, а проявлял немного больше добросовестности и потрудился бы прочитать дальше, то он бы увидел, что я не стыд и честь причисляю к тем нравственным чувствам, которые очень позднего происхождения и ограничиваются очень узкими кругами, а принципиальное отвращение к разбою и убийству, в отношении которых мы «в настоящее время, в эпоху всеобщей воинской повинности и колониальной политики все еще недалеко ушли вперед». Относительно стыда и чести, напротив, я ясно высказался, что я их при-

числяю к тем нравственным чувствам, «под которыми различные народы и классы понимают совершенно различное».

Если же Квессель думает меня тем опровергнуть, что читает мне лекцию о столь разнообразных формах чувства стыда у различных народов, то это может быть только забавно, как доказательство того, как небрежно и бесполоково мой критик читает произведения, которые он критикует. Но дело перестает быть забавным и действовать юмористически, если из этой небрежности и бесполоковости возникают утверждения, которые являются тяжелым оскорблением моей чести.

Квессель позволяет себе утверждать:

«Презрение, с которым Каутский отзывается о чести, как о позднем и малораспространенном воззрении, делает понятным то обстоятельство, что он не может достаточно оценить ее огромного значения в пролетарской борьбе за освобождение, что, впрочем, объясняется его происхождением из буржуазной среды».

Уважаемый господин доктор, вы мне, в течение многих лет принимающему активное участие в классовой борьбе пролетариата, ставите в упрек происхождение из той среды, из которой вышли Лассаль, Энгельс, Маркс, Роберт Оуэн и т. д.—вы должны мне, я требую этого, сказать, где я когда-нибудь пренебрежительно отзывался о чувствах чести у пролетария? Если вы не можете этого доказать, то вы должны взять обратно свой упрек, который вы самым легкомысленным образом, из небрежности или неразумия, бросили своему партийному товарищу. Вам, действительно, к лицу так назидательно, как вы это сделали, проповедывать мне «нравственное самообладание» в «научной полемике»!

Теперь от личного перейду снова к делу. Квессель спорит против моего взгляда, что запрещение кровосмешения может быть объяснимо лишь интересами общества, именно тем, что кровосмешение угрожает ухудшением расы.

Квессель против этого спорит. Интеллект дикаря, по его мнению, недостаточно развит, чтобы открыть ему вред кровосмешения, который сам не бросается в глаза, а замечается лишь через много поколений. Я тоже приблизительно 25 лет тому назад держался такого мнения, но кроме приведенного мною, я не нашел другого удовлетворительного объяснения запрещению кровосмешения. И то

объяснение, которое Квессель заимствует у Фореля, тоже меня не удовлетворяет.

Форель полагает, что тот факт, что мужчина и женщина в юности живут вместе, в половом отношении отталкивает их друг от друга. Они испытывают отвращение друг к другу. Поэтому люди, которые выросли вместе, а это, большей частью, кровные родственники, ищут себе спутников жизни вне их круга. Эта практика породила таким образом запрещение кровосмешения, и это, в конце концов, было освящено обычаем и стало заповедью нравственности.

Наблюдение, что два человека различного пола, которые растут вместе, испытывают естественное отвращение друг к другу, кажется мне все же очень ненадежным. У обезьян ничего подобного не замечается. Но и у людей брак между родственниками явление обычное в первобытном состоянии. Существует много племен на самых различных ступенях культуры, у которых практикуются браки между братьями и сестрами, как нечто вполне естественное. Поэтому трудно допустить, что отвращение к кровосмешению вызывается естественным инстинктом, а не вытекает из особых общественных условий. И если бы мы даже примирились с этой несообразностью, мы бы все так же не могли бы не признать странным, что именно то, что должно проистекать из сильного «естественного инстинкта», еще сверх того так строго предписывается нравственными заповедями, как это имеет место для кровосмешения. Обыкновенно нравственные заповеди направлены против «естественных инстинктов». Они происходят именно из противоречия между потребностями общества и потребностями и влечениями индивидуума. Для того, чтобы следовать «естественным инстинктам», не требуется никаких нравственных заповедей. И, наконец, и это самое главное, нравственный запрет совершенно не касается половых связей между людьми, которые растут вместе. Господский сынок, выросший вместе с рабыней или служанкой, вовсе не встречает препятствий со стороны обычая или нравственности к тому, чтобы иметь с ней связь для развлечения. Это, несмотря на существующее будто бы «природное отвращение», случается довольно часто. Напротив, ему строжайше воспрещается половое общение с девушками, которые связаны с ним кровной связью, хотя бы они выросли очень далеко от него. Как ни разнообразны нравственные заповеди у различных народов, они никогда и ни в каком случае не бывают направлены против половой связи людей, выросших вместе, но всегда

лишь против общения людей, которые стоят между собою в определенных, точно указанных степенях кровного родства. Не домашнее сожителство, но родословная играет решающую роль во всех этих запрещениях брака.

Это все достаточно серьезные основания, чтобы отклонить кажущееся Квесселю «очень простым и ясным» объяснение запрещения брака между кровными родственниками, существующим якобы законом «сексуальной психологии».

Этим, конечно, еще не доказано, что объяснение этого запрета вредом кровосмешения покоится на лучших основаниях. Возражение, что ограниченная способность мышления дикаря совершенно не в состоянии увидеть причины этих вредных последствий, конечно, очень серьезно, но крайней мере, до тех пор, пока не показана будет возможность и такого положения, которое сделает доступным, даже для ограниченного ума, познание вредных последствий кровосмешения.

А такие положения бывают. Они не только возможны, но и очень вероятны.

Конечно, вредные последствия кровосмешения не всегда наступают, и если они проявляются, то обычно лишь спустя несколько поколений. Но уже Дарвин в своей книге «Об изменчивости животных и растений в культуриврованном состоянии» указывал на то, что «хорошие результаты, которые почти неизбежно следуют после скрещивания, с самого начала бросаются в глаза». Эти результаты и дикарь может обнаружить тотчас же, и нужно только, чтобы была такая ситуация, при которой одновременно обнаруживались бы последствия кровосмешения и скрещивания, чтобы он мог увидеть преимущества одного перед другим.

Теперь представим себе, что небольшая орда, которая в течение многих поколений заключает браки лишь в своей среде, очутилась в обстоятельствах, при которых очень рельефно выступают вредные последствия кровосмешения: женщины становятся все более и более бесплодными; среди немногих детей, которых они рожают, все более и более проявляются признаки слабости и уродства. Что дикари причину этого могут усмотреть в кровосмешении—это едва ли можно допустить. Они припишут это какому-нибудь особому несчастью, гневу какого-нибудь демона или бога.

Но может случиться, что эта орда, может быть в результате какой-нибудь удачной межплеменной войны, добудет себе некото-

рое количество женщин из другого племени и сделает их женами своего племени. Эти новые браки дадут совершенно другой результат, чем обычно: добытые из чужого племени жены окажутся более плодовитыми, их дети более жизнеспособными и крепкими. Конечно, и тогда дикари не станут думать научно и приписывать благоприятные результаты скрещиванию; они припишут их благожелательству таинственных сверхчеловеческих сил. Отсюда им нетрудно сделать вывод, что брак между кровными родственниками преследуется гневом богов, и что, напротив, они благословляют брак с лицами чужого племени; что поэтому нравственный долг в интересах племени избегать первого рода браков и соблюдать браки второго рода. Этот ход мыслей вполне под силу мыслительной способности дикарей, и факты, лежащие в основе его, они могут очень легко обнаружить, так как они прекрасные наблюдатели. Могут пройти тысячи лет, целый ряд племен может вымереть вследствие постоянно практикующегося кровосмешения, без того, чтобы был обнаружен его вред. С другой стороны, на протяжении также многих тысяч лет выродившиеся, вследствие кровосмешения, племена могут, вследствие случайной примеси чужой крови, снова черпать свежие силы. И все же польза скрещивания не сразу проникнет в сознание дикаря. Но достаточно, чтобы при особенно благоприятных условиях, было сделано когда-нибудь такое наблюдение, чтобы постепенно все большее число племен дикарей усвоило необходимость ограничения или запрета кровных браков. Благоприятные результаты, обнаружившиеся у одного племени, будут подбивать к подражанию соседей, которые также страдают от кровосмешения; если этого не случится, то им угрожает перспектива быть уничтоженными или прогнанными другими ордами, которые усилились благодаря скрещиванию с чужим племенем.

Так, запрещение браков между родственниками должно было все больше и больше распространяться и пускать все более и более глубокие корни, пока оно, наконец, не приобрело силу инстинкта, который для «сексуальной психологин» является «естественным». Но так как кровосмешение не при всех обстоятельствах должно было приводить к вредным последствиям, а при определенных условиях жизни могло очень долго происходить без вреда, то браки между родственниками, и даже между братьями и сестрами, у многих племен остаются еще надолго. Но, в конце концов, рано или поздно побеждает система совершенного устранения кровных браков, которые рассматриваются как «кровосмешение».

Этот ход развития представляется мне единственно могущим дать удовлетворительное объяснение отвращения к кровосмешению и строгого преследования последнего.

Этим можно было бы закончить рассмотрение возражений Квесселя на мою критику. Самое главное, именно изложение его собственного обоснования нравственности при помощи «современной науки о мозге» он обещает дать нам лишь впоследствии. Он хочет уничтожающей насмешкой в конце своей статьи рассеять мои сомнения по поводу этого обоснования. Я, мол, его утверждение, что чувство долга или совесть является результатом более обильного питания мозга, нашел очень комичным и высказал мнение, что в таком случае голос совести происходит из желудка. Но Квессель заявляет, что эта насмешка касается не его одного, но и таких людей, как Геккель, Морган и Энгельс. Ибо Геккель утверждает, что наши настроения и чувства иные, когда мы голодны, и иные, когда мы сыты; качество пищи оказывает влияние на характер. А по Энгельсу и Моргану «величайший нравственный успех человечества, преодоление людоедства, происходит непосредственно из желудка».

Конечно, Энгельсу и, как я думаю, Моргану не приходило в голову выводить «преодоление людоедства» из лучшего питания мозга и прославлять его, как «величайший нравственный успех»; они высказали бы этим очень сомнительную истину, так как то, что, с нашей точки зрения, является безнравственным в людоедстве, — убийство людей и человеческие жертвоприношения, продолжало существовать и после преодоления дикости, только меню у людей изменилось: место человеческих трупов заняли трупы быков и овец; человек, таким образом, получил столь обильные источники пропитания, что он мог прелебечь в качестве пищи, как змеями и гусеницами, так и человеческими трупами, и мог позволить себе роскошь сжигать последние, или благочестиво оставлять их гнить. И Морган приводит исчезновение людоедства, лишь как «убедительное доказательство» того значения, которое возрастание средств пропитания в течение продолжительного времени оказало на улучшение условий жизни (*condition*) человечества.

Геккель тоже нигде не говорит о нравственном прогрессе вследствие лучшего питания мозга; но Квессель должен был доказать именно последнее, а не то, что наши настроения и склонности испытывают влияние качества и способа нашего питания, чего никто не станет отрицать, и что является уже очень старой истиной.

Наоборот, по старым, а совершенно новопспеченным является утверждение, что первобытный человек происходит от самого злобного, самого персонального, обладающего самыми дикими хищническими инстинктами вида обезьян, и что эта лютейшая из всех бестий, благодаря более обильному питанию, превратилась затем в высоко нравственную личность. Таково утверждение Квесселя.

Предположим на время, что оно справедливо. Что же из этого следует? По Квесселю, период преодоления людоедства был в то же время периодом рождения нравственного человека. Но от кого же, в том периоде, в котором каннибалы шествовали во главе цивилизации и были самыми развитыми созданиями земли, мог происходить этот, как и всякий другой, успех, как не от них самих? Людоедство могло быть преодолено только лишь людоедами. Людоедами были те, которые, по Квесселю, осуществили «величайший нравственный прогресс человечества».

Но их единственный надежный источник пропитания составляло, по Квесселю, людоедство. Значит, ему они обязаны тем обильным питанием, которое создало совесть и чувство долга. Из людоедства возникла нравственная личность.

Таков логический вывод квесселевской науки о мозге.

II

КЛАССОВАЯ БОРЬБА И ЭТИКА

КЛАССОВАЯ БОРЬБА И ЭТИКА.

В «*Sociale Praxis*» за 1901 г. помещена статья известного моралиста д-ра Ф. В. Ферстера: «Социалистическая демократия и этика—новая глава из истории английского муниципального социализма». Так как можно ожидать, что поставленная им проблема и выдвигаемые им утверждения будут использованы нашими противниками против нас, мы хотим остановиться на этом подробнее. Статью эту мы приводим ниже (целиком), чтобы затем уже снабдить ее некоторыми замечаниями.

Гласит она следующее:

Несколько времени тому назад я встретился в Лондоне с Вильямом Сандерсом, одним из способнейших и энергичнейших руководителей английских рабочих. Как секретарь Independent Labour Party (Независимой Рабочей Партии), он работал в течение десяти лет вместе с Джоном Беррисом в Бетерси, с большой энергией и успехом отстаивая в городском самоуправлении интересы рабочих. Деятельность этих двух людей увенчалась успехом. Все рабочие в Бетерси, вплоть до чистильщиков улиц, получают в настоящее время сноную заработную плату. Рабочие оказывают решительное влияние на городское самоуправление и тем самым, косвенным образом, также на социальное поведение частных предпринимателей. Администрация муниципалитета постепенно переходила к непосредственному найму служащих для общественных учреждений, не прибегая к услугам подрядчиков. Было поэтому совершенно непонятно, почему это Сандерс отказался от своей прежней деятельности и присоединился к движению моралистов, отдавая ему все свои силы и время. Когда я спросил его о причинах такого неожиданного перехода, он ответил мне приблизительно следующее:

«Я примкнул к этому движению, так как для меня с течением времени становилось все яснее, что рабочий класс, с его все растущей силой, станет скоро перед трудными нравственными испытаниями и столь огромными политическими задачами, что

недостаточно апеллировать только к его классовому самосознанию или материальной выгоде для действительно плодотворной агитации. То, в чем теперь прежде всего нуждается наше рабочее движение—это новые программы или, так называемые, практические мероприятия. Мы, англичане, имели уже достаточно «практического». То, в чем мы сейчас нуждаемся,—это новая духовная сила, которая глубоко захватила бы массу, пробудила в ней потребности, которые нельзя удовлетворить, устранить лишь голод. We need a fresh motif. (Нам нужна свежая побудительная сила).

«Когда в конце восьмидесятых годов в Англии разразился крупный промышленный кризис, мы с Верисом думали, что противоречия между бедностью и богатством будут становиться все резче и что наступление социалистического строя близко. Мы поставили себе задачей подготовить новое общество, при помощи социализирования городского самоуправления. Теперь мы видим, однако, как из среды самих промышленных рабочих подымается новое среднее сословие. Совершенно ошибочно поэтому строить надежды на переустройство общественного порядка только на инстинктах голодной, обвинявшей массы. Несколько лет тому назад профессиональный союз когальщиков вложил свои капиталы в размере около 300 тыс. руб. в акции одного крупного железодельного завода, который как раз особенно эксплуатировал своих рабочих. Это заставило нас сильно призадуматься. Мы видим, что новейшее экономическое развитие поднимает совершенно новые задачи: каким образом предохранить образованных, высокообразованных рабочих от того, чтобы они сами не погрязли в погоне за большей прибылью и меншанской сытостью и направить их-правительственные и экономические силы на дело самоорганизации?

«К этому присоединилось еще одно наблюдение, которое особенно нас поразило и которое показало нам, что задача демократии бесконечно труднее и сложнее, чем мы это раньше представляли себе. Вы знаете, что англичане гордятся тем, что в наше управление не проникла коррупция, характерная для американских политиков, в том виде, в каком она олицетворяется, напр., в демократе Крокере, который с трогательной наивностью признает, как само собой разумеющееся, право каждой партии, пришедшей к власти, использовать свое влияние в целях личного обогащения. К нашему ужасу, однако, мы должны были видеть, прежде всего на нашем ближайшем поле наблюдения, в Ветерси, как из развивающейся постепенно правительственной власти масс начинают выявляться первые зачатки демократической коррупции. Городские служащие стараются использовать свое влияние, как избиратели, чтобы из общинного мешка выколотить себе более высокую заработную плату, чем та, какая установлена соответственным профессиональным со-

юзом и какую можно было бы потребовать даже у самого приличного из предпринимателей. Результатом явилось то, что все плательщики округа были обременены налогами, чтобы покрыть эту добавочную заработную плату. Словом, на общину смотрят, говоря словами одного, довольно влиятельного рабочего лидера, «как на лимон, который нужно выжать»...

То, что Сандерс видел тогда—это было маленькое облачко на горизонте рабочей демократии. Теперь явление это стало уже настолько заметным, что им занялись широкие круги, и недавно о нем даже заговорили открыто на конференции социалистических агитаторов и рабочих депутатов в Глазго, где в порядке дня поставлен был пункт: «затруднения рабочего большинства». Вопрос шел об округе Западный Гам, где большинству провело 3-часовой рабочий день, минимальную заработную плату в 27 шиллингов (13½ рублей) в неделю, непосредственный наем городским самоуправлением, программы и другие пункты рабочего движения. Все эти завоевания, однако, вместо того, чтобы повысить добросовестность служащих, повели к обратному. Пришлось констатировать, что служащие рассматривают своих представителей в городском совете, как молчаливых соучастников в заговоре, имеющем целью добиться для себя особых преимуществ за счет общественных сумм. В принципе здесь происходит тоже, что делает «Ташману» в Нью-Йорке и что создало ей столь печальную славу: использование своего политического влияния в целях расхищения общественных денег. Поистине, что руководители рабочего движения в Англии уделяют большое внимание этим зачаткам коррупции. Ибо дело идет здесь о первом опыте демократического контроля в муниципальном правлении. Неудача могла бы скомпрометировать все дело и повести к роковой реакции. К счастью для английского рабочего движения, оно имело до сих пор такого, пользующегося большой популярностью, решительного руководителя, как Джон Бернс, который с большой правдивой энергией выступал против всякой попытки пользоваться политической властью и политическими связями для личных выгод. Но что может произойти, когда Джон Бернс не будет больше на этом месте? Как предохранить тогда демократическое движение от этого разлагающего соблазна?

Представим себе, что все большее количество предприятий будет переходить в коллективное владение и что соответственные рабочие группы будут употреблять свою политическую власть и свое влияние на то, чтобы выколачивать из них выгоды за счет преуспевающего дела. Перспектива самой ужасной коррупции откроется тогда перед нами.

Я думаю, м-р Сандерс прав, когда он настойчиво подчеркивает, что рабочее движение не может более довольствоваться только теорией классовой борьбы и голым призывом к чувству

классового единения. Нравственная изоляция поднимающегося все выше и выше рабочего класса от всего остального народа должна, по необходимости, изуродовать в массах чувство справедливости, должна воспитать в них ту двойственную мораль, которая делает их затем совершенно неспособными в соответственный момент выполнить добросовестно в отношении к целому свои нравственные обязанности. Сандере правильно говорит в одной из статей в «Ethical World»: «Руководителям рабочего класса предстоит пережить критический период. Проповедь классовой борьбы может быть прекрасным средством, чтобы спаять вместе голодные массы в период кризиса; но этот сорт пропаганды совершенно не может обеспечить нам на общественных постах преданных и стойких рабочих, таких рабочих, которые понимали бы, до какой степени занимаемое ими место неразрывно связано со всем их великим делом. Эта пропаганда подготавливает почву для близорукой теории, что рабочий, стремясь как можно больше выколотить из общественной массы и как можно меньше дать, только мстит тем классам, которые до сих пор ограничивали его права на leisure, pleasure, treasure (досуг, богатство, удовольствие). Апелляция исключительно к классовым интересам до сих пор имела результаты только в тех случаях, когда дело шло о чисто личных, индивидуальных интересах. Но если нужно, чтобы в сердцах трудящихся устояли прочные корни высокий идеал рабочего движения, тогда нужна пропаганда, которая говорит не только о правах, но также об обязанностях. Нам нужны также представители рабочих, которые были бы беззаветно и непоколебимо преданы этической стороне своей миссии».

Отмеченное В. Сандерсом явление будет несомненно развиваться и дальше, и тогда даже наиболее ослепленные должны будут признать, что последовательное, решительное этицирование социалистической пропаганды—как в общих исходных пунктах, так и во всем ее жаргоне—является единственно реальной политикой массового движения, самым основным «классовым интересом» рабочих. Совершенно естественно, что на первой стадии своего развития рабочее движение отбросило моральные традиции и моральную фразеологию, построив свою практику только на изучении действительных взаимоотношений и тенденций. Опыт и наблюдение именно этой самой действительной жизни приводит, однако, постепенно к новому, так сказать, открытию этики. По мере ознакомления с условиями социального возрождения и потребностями социальной организации, вновь приходилось наталкиваться на необходимость этических принципов и признавать, что политика и этика уже по одному тому неотделимы, что этические силы суть политические силы, т. е. для преобразования политических учреждений и в общем и в мелочах они имеют решающее значение.

Конечно, в Германии дело еще не дошло до «загруднения рабочего большинства» в коммунистическом управлении ⁴⁾. И тем не менее, по адресу развивающегося германского рабочего движения можно сказать: *De te fabula narratur* (о тебе идет речь). Настанет время, когда у нас рабочее большинство будет стоять перед той же пропастью, какая открывается перед представителями английской рабочей организации. Нужно поэтому озаботиться заблаговременно, чтобы уже посхождение «четвертого сословия» протекало под знаком тех же моральных сил, каким только и можно доверить его позднейшее практическое развитие. Кто, во имя временных успехов, раздувает голые инстинкты силы, зависти и ненависти, тот впоследствии может оказаться не в состоянии справиться с духами, им же вызванными. Это относится также к известным «Справочникам по внутренней политике», которые зверь снова пропандируют идею голого столкновения сил, как единственную основу политического действия. Я думаю, что вышеописанный кризис английского рабочего движения ясно показывает, что проблема современной культуры слишком сложна, для того, чтобы она могла быть разрешена в атмосфере взаимной борьбы. Для ближайшего этапа это может показаться простейшим средством; но политика не может жить только интересами дня. Каждое из ее проявлений должно находиться в соответствии со всеохватывающей общей идеей развития и взаимной связи всех условий человеческой жизни. Тем самым она становится единственно «реальной политикой» и—вместе с тем—прикладной этикой.

Мы присоединяемся от всей души к заключительным словам статьи. Да, политика не должна жить только интересами дня; каждое ее проявление должно находиться в соответствии со всеохватывающей общей идеей развития и взаимной связи всех условий человеческой жизни. Не надо останавливаться перед риском, что подобное подчинение политики дня общей идее, временных успехов движения—конечной цели, будет высмеяно реальными политиками и людьми так называемого «здорового смысла», как закоснелый фанатический догматизм, как заоблачный утопизм.

Что же касается фактов, которые приводит д-р Ферстер, то мы должны прежде всего заметить, что с ним произошло какое-то фатальное недоразумение. Господин Сандерс не был никогда не только секретарем, но даже членом Independent Labour Party; он был только секретарем Labour Party в Бетерсе, т. е. рабочей организации, круг деятельности которой ограничивался одним из лондонских

⁴⁾ Писано в 1901 г.

предместий. Как сообщили мне мои лондонские друзья, которых я запросил об этом совершенно неизвестном мне лице,—в английском социалистическом движении он является фигурой совершенно незначительной. Тем же представителям рабочих совершенно неизвестно, чтобы опыт Бетерси и Западного Гама дал достаточный повод вновь пересматривать проблему социализма.

Еще в 1897 году Э. Гуго, в своей книге о «Городском самоуправлении и муниципальном социализме в Англии» сообщал только о благоприятных опитах Совета лондонского графства в области выполнения городских работ непосредственно, без подрядчиков. Конечно, нам известны и другие отзывы, в противоположном смысле; они исходят или от противников пессимистов, которым всякое затруднение, даже всякое возражение со стороны противников, представляется серьезной опасностью нашему движению.

Все же мы должны признать, что городские рабочие в Англии, там, где они составляют большинство в коммунах, действительно своекорыстно, недобросовестно пользуются в своих интересах обштинным судишком.

Однако, мы решительно отвергаем связь подобных явлений с классовой борьбой, и, прежде всего, связь их с теорией классовой борьбы.

Если где существовали слои рабочих, которые отрицательно относились к теории классовой борьбы, так это именно среди английской рабочей аристократии, о которой как раз здесь идет речь. Разве все апостолы гармонии интересов и этической полигической экономии не выставляли английских рабочих, как примерных ребят? Они, действительно, давно уже приняли теорию либералов, гласящую, что между рабочими и капиталистами нет другого противоречия, кроме того, какое существует вообще между каждым продавцом и покупателем товаров. Но продавцы и покупатели не составляют особых классов, ибо каждый из них в одном случае является продавцом и в другом—покупателем.

С этой точки зрения антагонизм между рабочим обувной фабрики и обувным фабрикантом не отличается существенно от антагонизма, какой существует между фабрикантом и его поставщиком кожи. Конечно, обувный рабочий хочет продать свой товар, рабочую силу, как можно дороже; но того же хочет и продавец кожи в отношении к своему товару, коже. Но от этого противоречие между торговцем кожей и обувным фабрикантом вовсе не становится классовым противоречием.

С другой стороны, обувный фабрикант может относиться вполне спокойно к тому, что поднимаются, скажем, цены на локомотивы. Точно также, обувный рабочий может оставаться совершенно равнодушным к тому, какова заработная плата на фабрике локомотивов. Больше того: даже рабочая плата грузчика и служащего, точно также как и писца в конторе той же фабрики, совершенно его не трогают. Классовая солидарность и классовые противоречия—только фразы, придуманные социал-демократами в целях возбуждения масс. Рассудительный рабочий не позволит одурачить себя ими. У него есть только одна задача—как у всякого продавца товара—продать свой товар как можно дороже, сократить свои издержки производства как можно больше. Все остальное—только бессмысленная трата времени и сил.

Сокращение издержек производства достигается при помощи потребительской кооперации, которая не имеет никакой другой цели, кроме понижения цен на жизненные продукты и услуги высоких дивидендов. Повышение цен на рабочую силу достигается прежде всего при помощи профессиональных союзов. Но рабочие, или, по крайней мере, круги рабочей аристократии, имеют также право голоса в государстве и общине. Его они тоже не должны оставлять втуне во имя утопии; его они должны тоже использовать в своих интересах в политике. Это значит, что они должны продать его тому из платежеспособных покупателей, в данном случае,—той из господствующих партий, которая может больше всего предложить, но не в обычном смысле продажи, неюо выпивки или пары шиллингов, а в смысле длительной уступки в пользу определенной профессии или местности, к которой принадлежит голосующий.

Эта великолепная теория практической политики проповедуется рабочим также и в других местах Европы, даже многими социал-демократами, которые чувствуют потребность быть необычайно практичными. Но за пределами Англии она не встречает отклика среди рабочих, уже по одному тому, что лев правящих партий, которые склонны были бы покупать таким способом голоса рабочих ¹⁾.

Английская буржуазия, напротив, уже десятки лет последовательно практикует систему подкупа и коррупции рабочих. У нас представителей рабочих, их доверенных лиц, преследуют и сажают

¹⁾ История последних десятилетий показывает, что соглашательство с его крохоборчеством перекинулось из Англии на континент.

в тюрьму. Английская буржуазия не так глуха: она ухаживает за ними; лорды и принцы хлопочут их по плечу и в заключение предоставляют им места в газетах, на государственной службе и т. д., делая их таким образом гораздо более немыми, чем это могло бы сделать долгое тюремное заключение.

Тогда как в Германии, благодаря нашей правительственной системе, лучшие элементы буржуазии переходят к пролетариату и усиливают его, в Англии буржуазия усиливает ряды своих представителей в политике и литературе наиболее энергичными и интеллигентными элементами пролетариата, которые она часто привлекает на свою сторону, за исключением немногих, обладающих особенной прозорливостью и настойчивостью характера. Но даже и этим немногим трудно бороться с буржуазными приманками, ввиду неустойчивости массы рабочей аристократии, которая за какую-нибудь социально-политическую подделку, за какой-нибудь сомнительный шаг к практическому, якобы, осуществлению социализма или, как теперь любят выражаться, к «промышленной демократии» — весьма легко голосует даже за самых реакционных кандидатов.

Теперь выступают наружу плоды этого воспитания. Все было сделано, чтобы вытравить у английских рабочих аристократов их классовое самосознание, чтобы привить им буржуазные чувства и воззрения. И теперь они начинают — если д-р Ферстер правильно осведомлен — в тех случаях, когда они добиваются влияния в коммунах, эксплуатировать эти коммуны так же, как если бы они были буржуа!

Все благомыслиящие приходят по этому поводу в ужас. Рабочий аристократ должен чувствовать себя по отношению к пролетариату, как буржуа, но в области коммунального управления он должен работать, как социалист. Он должен принимать капиталистическую эксплуатацию, как само собою разумеющуюся, естественную необходимость; но он не должен сам становиться эксплуататором, когда ему представляется к тому случай. Он должен отворачиваться с презрением от всех «утопий», должен принимать участие только в крохоборческой работе по удовлетворению повседневных нужд, так как только такая работа обещает успех. В то же время, если бы ему представился такой «счастливый» случай, он должен отказаться от него, он должен превратиться в аскета, мученика этики, проиндугутого «всеохватывающей общей идеей развития и взаимной связи всех условий человеческой жизни».

Забавно, действительно, видеть, как с некоторого времени английские примерные ребята начинают пугать своих либеральных и моральных воспитателей, и как раз именно потому, что они точно следуют их учению, именно потому, что они выбросили за борт социалистические мысли и чувства.

Наши англоманы с умилением рассказывали нам, что английский рабочий в большей степени, чем рабочий какой-нибудь другой страны, обладает политической зрелостью и поэтому ближе всего стоит к социализму,—конечно, только «практическому» социализму,—и теперь вдруг оказывается, что те его слои, которые нельзя привлечь к социализму, изменяют также либерализму и переходят в лагерь консерваторов потому только, что последние, как правящая партия, могут дать больше. Так английские примерные ребята превратились в ослот реакции, после того, как уже Брентано ¹⁾ со скорбью констатировал, что английский рабочий, поскольку он не захвачен социалистической пропагандой, с бессмысленным энтузиазмом содействует насильственной мировой политике—той самой политике, кстати сказать, которую высоко-моральные профессора, агитирующие за создание сильного военного флота в Германии, пытаются представить рабочим, как идеал справедливости. В довершение всего, являются еще затруднения, которые английский рабочий аристократ доставляет,—по крайней мере, по словам Сандерса-Ферстера,—«муниципальному социализму».

Действительно, положение невозможное.

Д-р Ферстер, однако, несколько не смущается, и с ловкостью, которая делает честь его этике, он неудачный опыт английской рабочей аристократии распространяет и на судьбы немецкой социал-демократии, обращаясь к ней с восклицанием: *De te agitur!* Достается также и марксизму, который, со своей теорией классовой борьбы, повинен в том, что английские рабочие аристократы кое-где подражают обычной буржуазной коррупции в общинном самоуправлении.

Эта практика коррупции должна, по мнению д-ра Ферстера, выступать наружу там, где рабочим слоям, стоящим на почве теории классовой борьбы, удается осуществить частичку «промышленной демократии». Но разве не существуют такие же частички промышленной демократии в Бельгии, во Франции, в Германии, вместе

¹⁾ Буржуазный политико-эконом.

с теорией классовой борьбы, но без разоблаченных Сандерсом и Ферстером явлений? Там, где теории классовой борьбы пустила наиболее глубокие корни, совсем не слышно жалоб на администрацию тех предприятий, которые принадлежат рабочим объединениям. И никто из наших партийных товарищей в этих странах не чувствует себя вынужденным бежать из партии в «этические» общества.

Почему, однако, теория классовой борьбы должна действовать так развращающе?

Господин Сандерс стал моралистом и господин Ферстер пишет о «социальной демократии и этике», ибо оба они думают, что призыв к классовому сознанию есть призыв к «материальной выгоде», к «чисто личным и индивидуальным интересам», что он обозначает собою пропаганду, которая «говорит только о правах и не упоминает об обязанностях».

Эти господа даже не догадываются, что классовое самосознание—это сознание солидарности всех пролетариев: что распространять классовое самосознание—это значит распространять сознание обязанностей, которые имеет каждое отдельное лицо в отношении к своему классу, как целому. Неужели господа Сандерс и Ферстер ничего не слышали о несказанных жертвах, которые проникнутый классовым сознанием пролетариат приносит не для «чисто своекорыстных и личных интересов», а для дела своего класса, не только своей страны, но всех культурных стран? Конечно, проникнутые классовым самосознанием пролетарии считают ниже своего достоинства вести мелочливый торг своей этикой, но они голодают, терпят нужду, жертвуют своим ночным и воскресным отдыхом, отдают свои сбережения, свою свободу, а часто и здоровье—не для себя, а для всех обездоленных и, прежде всего, для тех из них, которые не могут сами себе помочь.

Пролетарская классовая борьба и пролетарское классовое сознание являются, однако, этическими факторами высшего разряда не только потому, что они развивают в необычайно высокой степени чувство обязанности, чувство преданности отдельного лица общему делу всего класса.

Пролетариат, как высший слой общества, не может освободиться, не положивши конца всякому гнету, всякой эксплуатации. Поэтому проникнутый классовым сознанием пролетариат, там, где он стал силой, является защитником всех угнетенных, поскольку их интересы не становятся на пути общего социального развития угне-

тенных классов, угнетенных наций, угнетенного пола. Из этой его исторической роли вырастают для него обязанности, которые лежат вне его непосредственных классовых интересов. Но даже и этим не исчерпывается еще круг тех социальных обязанностей, которые берет на себя борющийся, проникнутый классовым сознанием пролетариат. Он не может освободить себя при сохранении системы наемного труда. Его интересы требуют уничтожения существующей системы собственности и производства; он должен ставить себе высокую социальную цель—и он является в настоящее время единственным классом, который действительно ставит себе подобную цель. Он является единственным революционным классом, т. е. единственным классом, который не ограничивается мелкой борьбой за интересы дня, но стремится к социальному идеалу; в этом смысле он является единственным классом, которому свойственны идеальные побуждения.

Из классовой борьбы пролетариата вырастает, таким образом, высочайшая моральная сила, беззаветное служение высокому идеалу, и революционная классовая борьба пролетариата является теперь почвой, на которой сходятся все способные к борьбе и жаждущие борьбы идеалисты и других классов—поскольку они еще имеются.

Чем революционнее, идеалистичнее пролетарская классовая борьба, чем резче она подчеркивает конечную цель, тем прочнее ее моральная сила, сила морального возрождения пролетариата. Тем самым облагораживается даже повседневная практическая мелкая деятельность пролетариата, которая, в противном случае, очень легко воспринимала бы в нем склонность опуститься до морального уровня современного мещанина.

Там, где пролетариат лишен классового сознания, потребительские союзы воспитывают в нем лишь инстинкты лавочника. Все его интересы концентрируются на дивиденде. Напротив, где в потребительских союзах преобладают проникнутые классовым сознанием пролетарии, там союзы служат общему интересу, как это мы можем видеть в Бельгии. Там дивиденды, выгоды, привлекаемые членами союза на союзных предприятиях, являются делом побочным; главная цель—это доставление средств для освободительной борьбы класса.

Так же, как с потребительскими союзами, обстоит дело и с профессиональными союзами. Развиваясь среди пролетариата, лишенного революционного классового чувства, они имеют тенденцию вос-

питывать в нем дух цеховой ограниченности и замкнутости, настоящий дух аристократии, которая стремится занять привилегированное положение по отношению к другим своим товарищам-пролетариям и за их счет.

Совершенно иным является моральное положение профессиональных союзов среди революционного пролетариата. Организованный пролетарий смотрит там на себя, только как на передовых борцов всех остальных. Члены и руководители проникнутого социалистическим духом профессионального союза борются не только за интересы своей организации. Они признают для себя столь же высшей задачей поднять неорганизованных товарищей своей профессии и других профессий, ввести их в организацию, помочь им создать профессиональную организацию там, где они не могут этого сделать собственными силами. В то время, как английское рабочее движение создало аристократию, под руководством которой многочисленный пролетариат прозябает в той же нищете, в какую его вверг капитализм еще в первой половине прошлого столетия, профессиональное движение на континенте успешно стремится поднять все слои пролетариата на борьбу за лучшее будущее.

Социалистически-революционный образ мыслей поднимает также на высшую этическую ступень и политическую деятельность борющегося пролетариата. Где этот образ мыслей отсутствует, где пролетарий мыслит узко-практически, там он рассматривает свой изнурительный бюджетень, как мы уже отмечали, только как ценный товар, который он продает тому, кто больше даст. Где пролетариат мыслит социалистически-революционно, там его политическая борьба есть борьба за принципы. Его борьба ведется против всей общественной системы, которую необходимо поднять на высшую ступень, а не только для достижения частичных выгод. Борьба за эти самые выгоды есть только средство; целью же является возрождение пролетариата, поднятие его до такого уровня, чтобы он стал достойным своей великой исторической задачи.

Таким образом, этические силы социал-демократии имеют источником сознательную классовую борьбу пролетариата, которая целиком заполняет всю его жизнь. Откуда, напротив, должны они происходить, по мнению д-ра Ферстера? Из пронагады, которая должна быть проникнута моралью, «как в своих общих исходных пунктах, так и во всем своем жаргоне». Следовательно, проповедью и переменной жаргона английским рабочим можно дать ту

этику, которой им теперь не хватает. Как будто проповедями можно было бы когда-нибудь создать моральные силы, которые возникают только в общем процессе общественной жизни. Впрочем, что, кроме проповедей, остается нашим моралистам, когда вся та деятельность, из которой рождается пролетарская этика, вызывает в них ужас и отвращение?

Таковы все они, эти господа этические экономисты ¹⁾ и их товарищи. После того, как они вызвали у рабочих отвращение ко всему, что может их возвысить, ко всякому «утолизму», ко всяким «пророчествам», к революционным исканиям, после того, как они внушили им, что всякая деятельность, которая не оплачивается немедленно, есть бессмыслица,—после всего этого они приходят сами в ужас от последствий этой «чисто своекорыстной» практики, которую теперь нужно нейтрализовать этическими проповедями и этическим жаргоном. В то время, как революционная классовая борьба создает этику, не вдаваясь в болтовню, эти друзья «практической работы» заглушают в пролетариате всякие этические чувства. Они хвастают своим этическим жаргоном, подобно тому, как некоторые семитического поведения дамы до тонкости афишируют свою добродетель.

Но если бы этическая пропаганда и этический жаргон действительно могли воспитывать чувства солидарности, справедливости, самопожертвования, чувства ответственности по отношению к обществу, тогда как раз английские рабочие должны были бы быть самыми верными рыцарями добродетели. Ибо никакой другой рабочий в течение десятилетий не подвергался в такой мере этической обработке, как именно английский рабочий,—начиная с Карсейли, Гингеля, Рескина и до чемпионов из «Ethical World». Никакой другой рабочий не был так восприимчив к проповедям об этике, как именно английский. Каковы же результаты? Об этом говорит нам в своей статье д-р Ферстер.

Мы вовсе не хотим этим сказать, чтобы мы полностью разделяли его pessimистические представления о моральном убожестве английской рабочей аристократии. Конечно, тенденции, поднимающие моральный уровень пролетариата, в Англии развиты сильнее, чем в

¹⁾ Интересно отметить, что предприниматели так наз. этического направления в политической экономии на практике являются наиболее рыцарскими рыцарями капитализма и его покетные бесчеловечной эксплуатации.

какой-либо другой стране, за исключением Соединенных Штатов. Но даже в том изуродованном виде, какой приняла пролетарская классовая борьба в Англии, она все же развила в рабочих возвышенные моральные принципы, хотя и не в такой степени, как в странах с сильно развитым социал-демократическим движением.

Чего не достает английскому рабочему, чтобы в нем развилась в полной мере революционный идеализм и чувство общей пролетарской солидарности—так это самостоятельной рабочей партии.

Если проповедь узкого практицизма, с присущим ей этическим жаргоном, встречала в нем столь благожелательного слушателя, то это объясняется своеобразной социально-политической конъюнктурой в Англии, где после 1848 года сильно развились потребительские и профессиональные союзы, в то время как общее политическое движение пролетариата потерпело поражение. На континенте же, напротив, когда, после периода реакции, снова поднялось рабочее движение, оно должно было прежде всего завоевать легальную почву для своих экономических организаций. На первый план поэтому выступила политическая борьба, борьба не за отдельные преимущества отдельных профессий или организаций, а за права всех обездоленных. Борьба политически проснувшегося пролетариата против его общего противника—буржуазии, против трусости демократов и жестокости консерваторов. Отсюда возникла самостоятельная политическая организация пролетариата и деятельность этой организации настолько укрепила его классовое самосознание, что оно не могло уже исчезнуть и после того, как укрепилась также и его экономические организации. Эти последние могут только увеличить его силу, но они уже не могут раз'единить его, не могут заглушить «свокорыстными индивидуальными интересами» воспитавшиеся уже в нем чувства солидарности и идеализма.

Но и в Англии уже развиваются условия, необходимые для существования самостоятельной политической рабочей партии. Они развиваются не так быстро, чтобы удовлетворить наше нетерпение, но они все же развиваются. Когда эти условия дадут возможность образования в Англии сплоченной, самостоятельной рабочей партии, тогда создана будет также предпосылка для преодоления духа кастового эгоизма и мелочно-расчетливой деловитости значительной ча-

сти английской рабочей аристократии. Тогда моральное возрождение английского рабочего класса быстро пойдет вперед, даже без этического жаргона. И это возрождение будет исходить не из этических обществ, а из английской социал-демократии, как только она станет массовой партией. Пому дорога действительно этика, а не этический жаргон, тот поможет английским социалистам в их трудной борьбе ¹⁾.

¹⁾ Эту миссию в настоящее время в Англии, как и во всем мире, осуществляет лишь рабочее движение, идущее под знаменем революционной последовательной классовой борьбы — под знаменем коммунизма.

ЭТИКА И КЛАССОВАЯ БОРЬБА.

В № 9 журнала «Die Neue Zeit»¹⁾ г. Каутский подверг подробной критике мою статью: «Социал-демократия и этика». Да позволено мне будет возразить по этому поводу несколько слов, тем более, что в некоторых пунктах я был неправильно понят.

Я указал на некоторые тревожные зачатки политической коррупции, которые проявились в английском городском управлении с проникновением туда рабочего большинства. Эти явления дали повод для созыва в Глазго конференции социалистических рабочих представителей, на которой в порядок дня был поставлен вопрос: «затруднения рабочего большинства». Мой английский приятель, на которого я ссылался, вместе с Джоном Бернесом придерживается того мнения, что подобные явления могут быть предотвращены только тем, что освободительная борьба рабочего класса будет поставлена своевременно на широкий нравственный фундамент, т. е. нравственные обязательства борющегося класса по отношению к другим классам не только будут ясно осознаны, но и будут практически проводиться в процессе самой борьбы. Я совершенно не понимаю, как г. Каутский в противовес этому может ставить вопрос: «Разве эгим господам ничего неизвестно о неисчислимых жертвах, которые приносят отдельные пролетарии не только во имя своих личных интересов, но и в интересах своего класса в целом. Разве это не есть этика?» Как будто руководителям английских рабочих неизвестны эти факты. Никто не отрицает, что преданность рабочих своему классу есть этический фактор, точно так же, как никто не отрицает, что преданность собственной нации есть фактор этический, побуждающий многих совершать акты высшего самопожертвования и самоотречения. Но разве мы не должны, тем не менее, констатировать, что последовательность и глубина нравственного воспитания имеется

¹⁾ Издано в 1901 г.

только там, где моральные папки не ограничиваются одними лишь национальными моментами? И разве не то же мы должны признать и по отношению к социальным моментам? Мы можем быть уверены в добросовестности и самоотвержении отдельных лиц и отдельных групп только тогда, когда эти качества проявляются не в ограниченном круге людей, связанных солидарностью интересов, но также и тогда, когда интересы этого круга вступили в коллизии с другими интересами и даже именно только тогда. Необходимо также иметь в виду, что даже сила и прочность социальных идей внутри определенного живого объединения подвергаются большому риску, если нравственные обязательства распространяются только на членов этого объединения. Этическая неразборчивость в международных отношениях вызывает немедленно ослабление моральных связей внутри самой нации, точно так же всякий борющийся класс ослабляет свои собственные моральные связи, как только он отказывается от самоограничения и великодушия и другим, как только он предоставляет свободу антисоциальным инстинктам своих членов там, где это не вредит интересам собственной группы, и особенно, где обещает ей временные завоевания. И при этом нужно твердо помнить: дело идет здесь только о самых мелких зачатках—не о крупных проявлениях жестокости или нарушениях права. Именно из отступлений и несправедливостей в мелочах вырастают затем отступления и несправедливости в крупном масштабе. Если Берне и Саудере выступают против исключительной проповеди классовой борьбы, то они делают это не потому, что они боятся каких-либо серьезных моральных прегрешений. Они делают это только потому, что они заметили, что, не сдерживаемая какими-либо нравственными соображениями, классовая борьба в отношении к другим классам порождает злобу, несправедливость и нечестность, которые разлагающе действуют на социальные чувства самого же пролетариата. Когда участники такой классовой борьбы, пропитанные враждой и классовым эгоизмом, проникают в общественное управление и получают власть над теми, кого они до сих пор так пристрастно и не вполне справедливо критиковали, то это может повести к роковым последствиям для всего социального развития. Или, может быть, мы должны признать, что кому бог дает должность, тому он дает также и необходимое для этого чувство справедливости, свободное и от предрассудков и от своекорыстных интересов? Справедливости нужно учиться, нужно привыкнуть к ней, она не явится у рабочих

только потому, что в их партийной программе сказано: освобождение рабочих обозначает собой освобождение всего человечества. Не векселем на будущее, а только определенной деятельностью и на стоищем можем мы доказать, что наши социальные убеждения действительно выходят за пределы классовых интересов, что они поэтому должны действовать «освобождающим образом».

Социал-демократия обладает, конечно, средствами для воспитания пролетариата в духе высокой и последовательной справедливости. Она отстаивает высокую идею, что общество не имеет права в отношении к преступнику стоять на точке зрения пристрастной и негодующей обороны, что на нем лежит обязанность так строгих свою систему противодействия, чтобы она развязывала в преступнике дремлющие социальные силы и таким путем возвращала его в ряды здоровых членов общества. Не говорю уже о возможных мерах социального предупреждения. Почему же эта точка зрения не применяется в борьбе с антисоциальным тупоумием буржуазного общества? Почему здесь нужно оставаться на почве браучинной и палочной педагогики? Почему в этой области допустимы речи и суждения, которые находятся в вопиющем противоречии со всякой последовательностью социального мышления? *C'est le ton, qui fait la musique*. Можно ли воспитать в рабочем носителя солидарности людей, если перед его глазами, на широком фоне партийной агитации, так часто старые примитивные инстинкты торжествуют над самоотверженным великодушным и самодисциплиной.

Опять и опять против этики выдвигается возражение, что она мешает, ослабляет борьбу пролетариата за свои права. Я не знаю подобной этики. Я мог бы даже сказать: этика—это наука «противодействуй злу». Конечно, подобная наука может иногда мешать бойцу, но это тогда, когда его средства противостоят конечной цели борьбы, и если он забудет, что противодействие анти-социальному может только тогда дать длительный успех, когда он сам освободится от всего анти-социального, заключит союз с духом общественности, который одял только и может вести в себе прообраз будущего. Можно организовать труд и противодействовать надменности, не выступая с речами от имени «классового сознания». Ибо нужно служить также и другим классам, оказывать им также моральную помощь, на которую только и можно опереться при возведении нового социального фундамента общественной солидарности. Почему нужно держаться только образов и примеров классовой борьбы, которая в действительности дает нам далеко не полное пред-

ставление о сущности социального развития? Ибо оно сводится не только к разгрому и поражению противника. В науке применимы только точные понятия,—каким же образом социалистическая наука может оставлять в центре своего учения слово «борьба», с которым связано так много воинственного, первобытного? Слово это апеллирует ко всем антидемократическим инстинктам в человеке, к его жажде насилия и неуступчивости, и должно поэтому быть устранено из «жаргона» культурного движения. Оговариваюсь: я не polemизирую против употребления этого слова при случае, как об р а з а, но только против принципиального подчеркивания «борьбы» в противоположность помощи и соглашению—ибо именно при этом условии у несамостоятельно мыслящих людей вырабатывается сознание того, что, напр., моральное крушение буржуазии—выигрыш для рабочего класса, что всякое серьезное усилие, направленное к социальному воспитанию высших классов, есть «помощь врагу».

Углубление чувства справедливости у рабочих пойдет на пользу самой эмансипации, ибо чем сильнее недовольство рабочих современным порядком вещей будет корениться также в его моральных потребностях, тем непреодолимее оно будет толкать его вперед даже тогда, когда побуждения голода отпадут. Нам нужен новый Маассаль, который повел бы борьбу против «проклятой ограниченности потребностей» рабочих также в области моральной природы человека, который бы, вместе с более высокими потребностями, пробудил в них также более сильные побудительные мотивы к освобождению. Не этика усиляет рабочих, а отсутствие глубокого этического акцента в пропаганде, которое позволяет им терпеть и примиряться со многим, что человек с более чутким правовым сознанием должен был бы отбросить от себя.

Еще одно слово относительно английских рабочих. Господин Каутский удивляется, что я, на основании опыта английских рабочих, обратился к германским рабочим с восклицанием: «de te agitur». По его мнению, английским рабочим недостает именно того яркого идеализма, который у германских рабочих явился результатом столь поносимого буржуазными экономистами утопизма, предохраняющего их от опасности погрязнуть в стремлении к одним только материальным выгодам. Английский рабочий класс насыщали этикой и Карлейль, и Рескин, и Кингслей и др. Какая же из этого получилась польза?

Дело обстоит не совсем так: Карлейль проповедывал этику имущим классам, к рабочему движению он не имел никакого отношения.

Влияние Рескина было направлено только на эстетические проблемы, об этике же классовой борьбы он не написал ни одного слова. Наконец, Кингсли не имел никакого влияния на современный промышленный рабочий класс. Этика проповедывалась им только в области кооперативного движения—и с большим успехом: можно даже сказать, что именно этический идеализм британских кооператоров сделал английских рабочих доступными идее социализма. Что же касается утверждения господина Каутского, что социалистический «утопизм» предохранил бы английских рабочих от вышеописанных искушений, то мы можем сделать фатальное для него сообщение: упомянутое большинство в Западном Гаме состояло из чисто социалистической группы, стоящей на точке зрения классовой борьбы (см. «Economic Review», № 1, 1900 г.). Таким образом, судьбе угодно было, чтобы именно теория социалистической классовой борьбы потерпела первое фиаско на почве социалистического общинного управления. И кто в самом деле может возразить, с точки зрения индивидуальной и социальной психологии, что в данном случае имеется причинная связь? Ведь учение социалистической классовой борьбы есть теория изолирования рабочего класса от умственного и нравственного общения с остальными классами. И разве не поучают нас постоянно, что нет никакой этики, стоящей над классовой борьбой? Откуда же тогда у «просвещаемого» в таком духе рабочего класса появится вдруг, в соответствующий исторический момент, моральная связь с другими классами? Нет, господин Каутский, вы представляете себе это дело слишком просто. Я ли в какой мере не принадлежу к «буржуазным экономистам», которые отрицают значение идеала и «конечной цели», как вдохновляющего начала в социальном движении, но я не вижу как раз плодотворности этой конечной цели для повседневной работы, для личной жизни, для стремления к внутреннему возрождению. А происходит следующее: современный социалист боится вести свою пропаганду и всю свою деятельность в духе конечной цели, ибо и наше социальное движение глубоко пропиталось духом Бисмарка, духом буйства, насилия, изгнания и высылки, вследствие чего каждый реформатор думает, что умеренность и великодушие—это слабость и бессилие. Но почему же тогда «Vorwärts» пишет статью по китайскому вопросу под заглавием: «Бессилие силы»?

Каутский приводит несколько примеров, которые должны показать, что в других местах социалисты—сторонники классовой борьбы—ведут себя лучше. Прежде всего в бельгийских кооперативах.

Этот пример не подходит, ибо здесь дело идет об учреждении, работающем в пользу партии. Но разве Франция не показала несколько неопровержимых примеров успеха в области коммунального управления? Конечно. Но во Франции рабочий класс, даже в отдаленной степени, не организован так, как в Англии, и поэтому отдельные представители-социалисты находятся там в очень затруднительном и шкотовливом положении и ведут себя сдержанно. В Англии коммунальный социализм есть проявление реальной силы высоко организованной рабочей массы. Там, поэтому, можно не стесняться. И кроме того, в Англии проблема эта представляется более сложной и в то же время более показательной для предстоящих трудностей демократического контроля. Дело в том, что там виновниками затруднений являются не коммунальные представители, а организованные служащие городских предприятий, которые хотят использовать свою политическую власть в коммуне для получения особых преимуществ. Было бы хорошо, если бы подобные вещи заставили немецких рабочих задуматься над проблемами этики своевременно, а не тогда, когда уже поздно.

В заключение еще одно слово о «проповедях». «Как будто проповеди в состоянии были когда-нибудь создать нравственные силы, которые могут возникнуть только в общем процессе общественной жизни». Я спрашиваю у г. Каутского: живые нравственные силы германского рабочего движения возникли без проповедей, из общего процесса? Разве вся деятельность социал-демократии в течение десятилетий не есть организованная проповедь, имеющая целью пробуждение классового самознания? И откуда г. Каутский знает, что новая этика, что требование более широкого базиса для чувства солидарности, большей последовательности в социальном мышлении, более тесной связи личного поведения с социальным идеалом—что все это не вытекает из самой глубины хозяйственной необходимости.

Охотно исправляю свою ошибку. М-р Сандере не член „Independent Labour Party“, но социалист, являвшийся уже около десяти лет правой рукой Джона Бернеса. Он поэтому имеет право быть выслушанным немецкими рабочими. Он вовсе не думает предписывать рабочим вступление в этические общества, но всякая рабочая организация должна в большей мере, чем до сих пор, стать моральным обществом, не для того, чтобы ослабить, а для того, чтобы укрепить себя. В глубине души всякий опытный деятель в области профессионального движения признает правоту сказанного.

ЕЩЕ РАЗ КЛАССОВАЯ БОРЬБА И ЭТИКА.

Возражение д-ра Ферстера не дает никаких новых фактов. По поводу тех явлений, которые вызвали его филиппику против классовой борьбы, он только повторяет свое утверждение, что они ведут за собой «фiasco» (крушение) действительно социалистического коммунального управления, не объясняя, однако, в чем это фiasco состоит и почему оно должно явиться результатом именно учения о классовой борьбе. Я позволю себе, однако, отнестись скептически к голым утверждениям д-ра Ферстера относительно явлений английской социальной жизни. Кто может поручиться, что д-р Ферстер не заблуждается так же относительно происшествий в Западном Гаме, как и по поводу господина Сандерса?

То, что мне пришлось узнать в течение последних десяти лет о затруднениях «рабочего большинства» в Лондоне, указывает на совсем другого рода затруднения, чем те, о которых сообщает д-р Ферстер. По имеющимся у меня сведениям, затруднения эти происходят, главным образом, от недостатка сил и средств, имеющихся в распоряжении «рабочего большинства», а также из капиталистического характера современного государства, а вовсе не из недостатка этики у городских рабочих. Круг самостоятельной деятельности лондонского городского самоуправления крайне ограничен; во всех своих реформах оно зависит от парламента. Последний, однако, благодаря прославленной политике английских рабочих, находится целиком в руках капиталистов, которые принимают все меры к тому, чтобы интересы их не пострадали ни на волос. Поэтому Лондон, несмотря на столь прославленный муниципальный социализм, все еще находится во власти банды монополистов, которые самым бесстыдным образом используют свое положение. Не только газовые заводы, не только снабжение города водой, но даже рынки находятся во владении частных лиц и акционерных обществ, и английский парламент, столь склонный на словах к социальным реформам, забот-

ливо охраняет их привилегии, отклоняя все поступающие проекты законов, имеющие целью изменить это скандальное положение. Так, напр., право рыночной торговли в Коventгардене (центральный овощной рынок) принадлежит графу Бедфорду, который получает ежегодно чистого дохода около 300 тыс. рублей. Восемь водопроводных обществ, которые снабжают Лондон водой уже с 1893 г., извлекают, благодаря своему привилегированному положению, около 10 миллионов рублей в год прибыли. При этом они доставляют воду в недостаточном количестве и при том весьма недоброкачественную. Почти каждый год бывает water famine (водной голод). Плата за воду измеряется не по количеству доставленной воды, а по высоте земельной ренты. А так как последняя непрерывно растет, то растет также и плата за воду, даже если количество доставляемой воды уменьшится. Один дом, например, который в 1851 году платил водяной ренты 80 руб. в год, в 1891 г. должен был уже выплачивать 220 руб. Несмотря на все это, совет лондонского графства тщетно штытается, с 1888 г., устранить монополистов, выкупив их предприятия, чтобы муниципализировать водопроводы. Парламент и правительство недаром заполнены акционерами и директорами водопроводных обществ. Либеральные министерства в этом вопросе отличаются от консервативных только тем, что последние просто отклоняют без дальних разговоров все предложения «рабочего большинства», либералы же обещают сделать все возможное, чтобы затем похоронить предложение о реформе в комиссии.

Таковы известные мне затруднения лондонского «рабочего большинства». Они происходят не от излишка, а от недостатка классовой борьбы и классового самосознания. Эти затруднения можно преодолеть только путем свержения противников пролетариата.

Что же предлагает нам д-р Ферстер? Мы должны «пробудить» заглушенные социальные чувства имущих, чтобы таким образом вернуть преступников обществу», победить «анти-социальное тупоумие». Мы должны проявить «понимание и помощь» в отношении к капиталистам, взять в свои руки «моральную помощь» и «социальное воспитание» высших классов».

Если д-р Ферстер считает эти методы столь плодотворными, то ничто не мешает ему их применять. Пусть он обратится к акционерам лондонских водопроводных обществ, окажет им ту моральную помощь, в которой они так сильно нуждаются, попытается притти с ними ко взаимному пониманию и таким образом устранит одно из

величайших затруднений «рабочего большинства» в Лондоне. Если это ему удастся, я буду просить его применить подобный же рецепт к нашим угольным монополистам, и признаю учение о классовой борьбе печальным заблуждением. До тех пор, пока это ему не удалось, он не должен ставить мне в вину, если я отклонюсь к моральному негодованию его самого и его соратника в области этики Сандерса, по поводу безправственности классовой борьбы пролетариата, как к простым мыльным пузырям, которые лопаются при малейшем соприкосновении с действительностью.

Д-р Ферстер не сделал даже попытки доказать, что классовая борьба не является необходимостью, что в обществе, покоящемся на классовых противоречиях, она не представляет собою необходимого рычага социального развития.

Но доказал ли он хотя бы этическую ненужность этой борьбы?

Д-р Ферстер признает необходимым, чтобы освободительную борьбу рабочего класса «поставили своевременно на широкий моральный базис», т.-е. такой базис, «который не только ясно признает моральные обязательства борющегося класса по отношению к другим классам, но и соблюдает их конкретно в самом процессе своей борьбы». Он указывает затем на то, что этические обязанности по отношению к собственной нации несколько не исключают обязательств интернациональных. «Как отсутствие щепетильности в международных сношениях влечет за собой также разрыв моральных связей внутри самой нации»,—так и всякий класс, который откажется от своих социальных обязанностей по отношению к другим классам, подвергается моральному разложению.

Эти умозаключения д-ра Ферстера действуют очень подкупающе, но только до тех пор, пока мы не пресмотримся к ним ближе.

Что мы имеем моральные обязанности не только по отношению к собственной, но также и к другим нациям,—этого, конечно, не будет оспаривать ни один социал-демократ. Д-р Ферстер упускает, однако, из виду одно обстоятельство, когда он делает отсюда вывод о моральных обязанностях пролетариата в отношении к классу капиталистов: предпосылкой интернационализма является равноправие наций; международная солидарность невозможна там, где одна нация угнетает и эксплуатирует другую. Но угнетение и эксплуатация вообще являются необходимой составной частью капиталистической системы. И разве этика д-ра Ферстера такова, что она может из угнетения и эксплуатации выводить моральные обязательства?

Если нет, то какой смысл имеют тогда его разговоры о моральных обязательствах пролетариата, как класса, по отношению к классу капиталистов? Нельзя смешивать класс с отдельной личностью. Где пролетарий и капиталист, как отдельные лица, вступают друг с другом в обычные, человеческие отношения, там, конечно, возникают для них вытекающие отсюда моральные обязательства. Если какой-нибудь фабрикант упадет в воду, то проходящий мимо рабочий не станет предварительно спрашивать, к какому он принадлежит классу, а просто, по мере своих сил, поможет ему выбраться из воды. Но в этом случае они стоят в отношении друг к другу не как капиталист и рабочий. Этот случай не имеет ничего общего с моральными обязанностями, которые класс рабочих имеет в отношении к классу капиталистов в классовой борьбе. Признать или не признать такое—это будет зависеть от точки зрения самого исследователя.

С буржуазной точки зрения, капиталистические отношения неизбежны, необходимы для общества. Угнетение и эксплуатация рабочих, с этой точки зрения,—не только в интересах капиталистов, но и в интересах всего общества в целом. Подчиняться угнетению и эксплуатации—это не только властное требование класса капиталистов, но и моральная обязанность класса рабочих. Покорность и ограниченность потребностей являются их величайшими добродетелями.

Совершенно в ином виде представляется дело с пролетарской точки зрения. С этой точки зрения, капиталистические отношения являются паразитными, даже вредными для общества. Противиться эксплуатации и угнетению капиталом, работать для уничтожения капиталистических отношений—этого требует не только особый интерес пролетариата, но также интересы всего общества в целом. С этой точки зрения, восстать против класса капиталистов, свергнуть его там, где представится возможным, является моральной обязанностью пролетариата. Покорность, самоограничение рабочих в своих потребностях следует рассматривать, с этой точки зрения, как порок, как проявление трусливой угодливости, как проявление культурной отсталости.

Понятно, что д-р Ферстер может прийти к требованию моральных обязанностей рабочего класса по отношению к классу капиталистов, только ставши на буржуазную точку зрения.

Но, возражает д-р Ферстер, разве преступник не грешит против общества еще больше, чем капиталист? И тем не менее, мы

признаем моральные обязанности общества в отношении к преступнику. Почему их нет по отношению к капиталистам?

Здесь также происходит смешение отдельного лица и класса. Конечно, мы признаем моральные обязанности также в отношении к преступнику. Его жизнь, его личность священны для нас, поскольку необходимость обороны не вынуждает нас посягать на них. Но разве мы оспариваем то же в отношении к личности капиталиста? Мы не признаем, однако, ни в малейшей степени моральных обязанностей в отношении класса преступников, мы чувствуем, наоборот, нравственную обязанность искоренить этот класс, устранив те социальные условия, которые питают преступность.

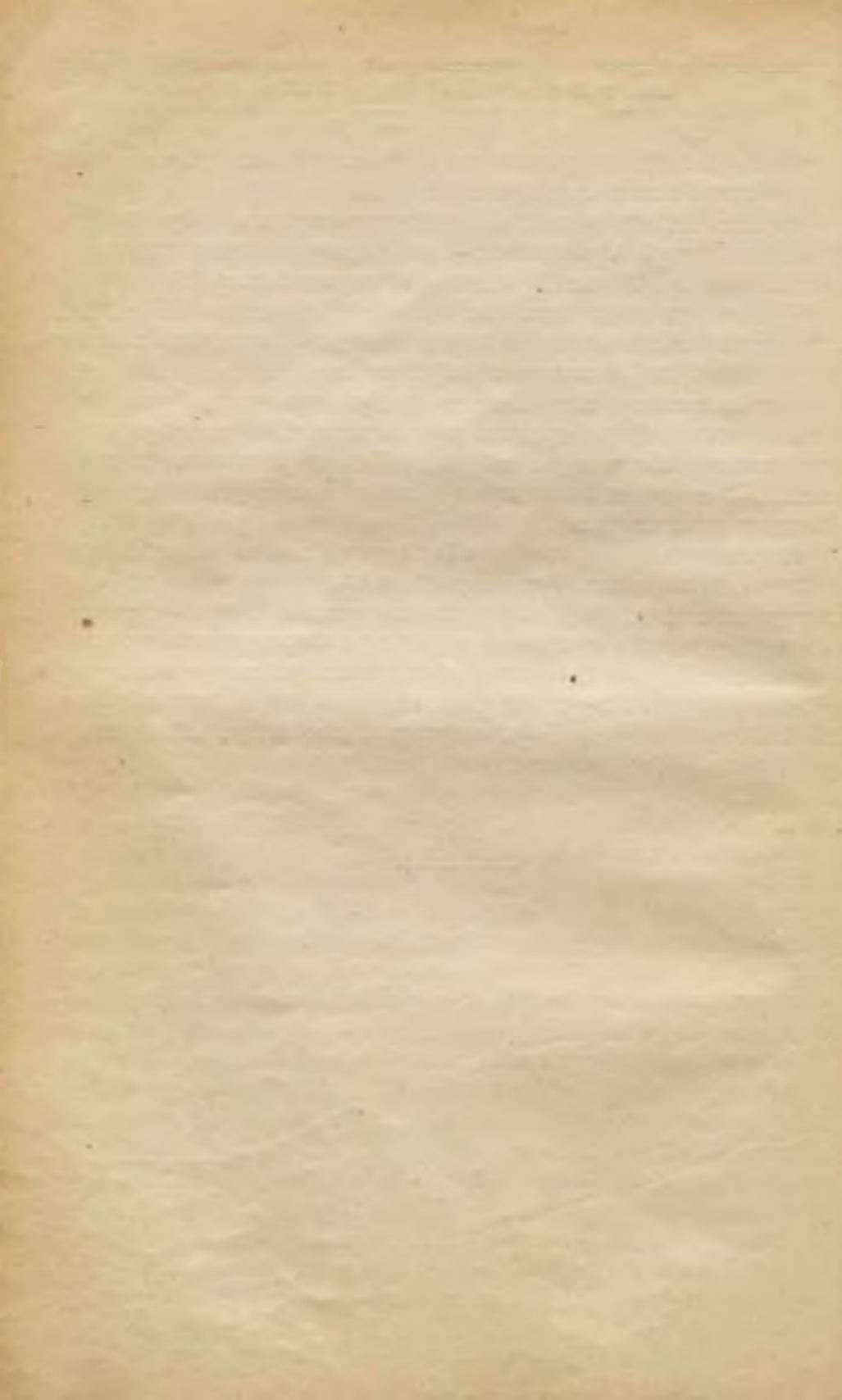
То же самое и с классовой борьбой против класса капиталистов. Во имя чего она ведется? Прежде всего, во имя более высокой заработной платы, более короткого рабочего дня, затем во имя социальных преобразований, направленных против класса капиталистов. Где должен в этом случае проявиться пролетариат «великодушную помощь и дисциплину», которой требует от него в отношении к имущим классам д-р Ферстер? Не имеет ли он, наоборот, нравственной необходимости, как в отношении к обществу, так и в отношении к самому себе, повысить по возможности свою долю участия в культурных благах, увеличить, напр., свой досуг, т. е. увеличить ту часть времени, которая остается ему для образования, для развития?

Конечно, если рабочая аристократия пытается занять привилегированное положение за счет недостаточных слоев народа, нам представляется это совершенно не этичным. В нашей критике статьи Ферстера мы именно и предполагали, что он осуждает городских рабочих Западного Гама с этой точки зрения. Теперь, однако, оказывается, что мы его совершенно неправильно поняли, что наша первая критика бьет мимо цели, ибо его этическое негодование вызвано попыткой городских рабочих добиться для себя особых преимуществ за счет и м у щ и х к л а с с о в. Он требует «великодушной помощи и дисциплины» от бедняков по отношению к людям, которые при своем гораздо более благоприятном положении совершенно не замечают их. Он осуждает повышение рабочей платы за счет людей, которые имеют гораздо более высокий нетрудовой доход, чем тот, который извлекают рабочие из своего труда; он осуждает сокращение рабочего времени людей, изнывающих от тяжелого труда за счет тех, большая часть которых даже не знает, что значит трудиться.

Мне, конечно, совершенно не приходило в голову, что этика д-ра Ферстера может привести к таким выводам.

Во всех тех случаях, когда будут пытаться классовую борьбу подменить личной борьбой между рабочими и капиталистами, мы всегда будем подчеркивать этические обязательства по отношению к личности последних. Мы должны будем также это делать в тот момент, когда классовая борьба между пролетариатом и классом капиталистов достигнет своей цели, когда победоносный пролетариат покончит с этим классом, уничтожив частную собственность на общественные средства производства. Тем самым рабочий класс возьмет, конечно, на себя нравственные обязательства и по отношению к элементам, которые раньше выступали против него, как класс капиталистов.

Но что касается «фиаско» в Западном Гае, то ведь там дело до этого еще не дошло. Там никто не пытался применять ни пропаганду действием, ни экспроприацию экспроприаторов. Все свелось к тому, если я правильно понял д-ра Ферстера, что стремление повысить заработную плату и сократить рабочее время перешло там обычную меру и что это показалось неприятным имущим классам. Апеллировать по этому поводу к «великодушной помощи» пролетариата — это все же звучит несколько комично.



Ш

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЕДИНАЯ ЭТИКА?

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЕДИНАЯ ЭТИКА.

Несколько недель тому назад¹⁾ в Берлине основано «Немецкое Общество этической культуры», цель которого определена так: независимо от всяких различий в условиях жизни, а равным образом в религиозных и политических воззрениях, содействовать развитию этической культуры, т. е. достижению такого состояния, в котором справедливость и правда, человечность и взаимное уважение являлись бы господствующими.

Хотя в буржуазной прессе был поднят вокруг нового общества порядочный шум, мы, несмотря на обращения к нам со всех сторон требования, до сих пор все еще не решились высказаться по этому поводу на страницах нашего журнала. По нашему мнению, подобного рода явления представляют собой или маскируемый цветами нравственного красноречия очередной маневр капиталистической культуры—и тогда нужно пройти мимо них с возможно кратким презрительным осуждением,—или же тут имеется серьезное поползновение еще раз списать победу достопочтенной буржуазной идеологии—и в таком случае их лучше всего обойти молчанием. Во-первых, потому, что подобным начинаниям всегда суждено лишь очень кратковременное существование и, во-вторых, потому, что нашему брату, по понятным соображениям, не доставляет никакого удовольствия читать—для потехи сытой и циничной буржуазии—проповеди о том, что она домогается невозможного.

Это последнее соображение целиком применимо к «Немецкому Обществу этической культуры». Его основателями являются профессор Ферстер и Георг фон-Гижицкий,—люди, духовный облик и искренность стремлений которых не подлежат никакому сомнению. По их плану,—как о том пишет г. фон-Гижицкий в «Vorwärts»,—повое общество стнюдь не должно быть одним из тех

¹⁾ Писано в 1883 г.

никчемных союзов, которые, в целях социального посредничества, проявляют тенденцию примирять немощные классы с их вынужденным жребием. Общество не должно притуплять остроту экономической и политической борьбы, а будет лишь «этизировать» эту борьбу. Г. фон-Гижницкий полагает, что нравственные воззрения человека лишь в незначительной степени определяются его политическим положением. Вопрос в том, как это надо понимать. Мы знаем померанских помещиков, которые управляют своими имениями, как говорится, «по-патриархальному», хорошо обращаются со «своими людьми»,—разумеется в той мере, в какой это соответствует их «состоянию»,—не урывают скудной платы, не переводят тайком часов на полчаса или на целый час, чтобы противозаконным образом выкачать из рабочих еще толчку прибавочной стоимости и т. д.—словом, напоминают помещиков типа старого Клейст-Ретцова, который в этом отношении поступал несравненно более нравственно, чем помещики-кулаки бисмарковского пошиба. Поскольку моральные воззрения человека могут не зависеть от его политического положения и поскольку дело идет о том, чтобы внушить этим кровопийцам, что элементарные требования приличия запрещают им (сверх тех возможностей, какие предоставляются им законами капиталистического общества, и без того столь притеснительными для народной массы) сдирать с «их рабочих» еще несколько шкур,—мы не можем отказать «Немецкому Обществу этической культуры», по крайней мере теоретически, в возможность некоторой действительной пропаганды. Но разрешение этой скромной задачи не имеет ничего общего с «этизированием» экономической и политической борьбы. Да и само это «этизирование», в том смысле, как его понимает г. фон-Гижницкий, представляет собой настоятельную квадратуру круга. Не существует вообще никакой общей для всех этики, возвышающейся над этой борьбой, подобно высшей инстанции. И проявляемые в этой борьбе нравственные воззрения отдельных людей, само собою разумеется, определяются исключительно их политическим, точнее говоря, их общественно-классовым положением. Помещики—одинаково, как патриархально настроенные, так и кулаки—всегда сочтут вполне «этичной» эксплуатацию общества в интересах их класса—все эти хлебные пошлины, субсидии винокурению и т. п., а равным образом и повседневное притеснение грудящихся классов. Чудовищная жестокость закона против социаллистов была той почвой, на которой Клейст-Ретцов

и Бисмарк, после временного расхождения, заключили свой, теперь уже навсегда запечатленный, мир. И никакому человеческому красноречию не дано внушить трудящимся классам хотя бы даже малейшее понятие о той «этике», которая должна скрываться в хлебных ношляках, в субсидиях винокурению, в законе против социалистов и т. д.

Наша оценка «Немецкого Общества этической культуры» ясна отсада сама собой. Оно совершенно не подходит к массовой борьбе нашего времени. Удастся ли ему внести ту или другую поправочку в содержание своей классовой морали или же сделать немножко более моральной классовую аморальность, по своей действительной силе это не возвысится над обычной благонамеренностью церковной проповеди. Не желая, однако, говорить ничего лично обидного по адресу такого человека, как г. Гликцикий, мы охотнее сравним его с отшельничьим, добрым, благородным лессинговским деревником, который, кстати сказать, также из нравственно-культурных побуждений сделался казначеем султана и затем очень скоро пришел к сознанию:

Ну, разве не бахвальство—сотни тысяч
Морить, душить, губить бесчеловечно—
И другом человечества являться
Для нескольких десятков?..

... Позвольте мне
В своем еще бахвальстве похвалиться!
Что-ж, не бахвальство разве—находить
Хорошее в заведомом бахвальстве
И, этому хорошему поддавшись,
В бахвальство самому втянуться? !)

Нылкий деревник попадает тут прямо в точку. Заниматься филантропией, которая, в лучшем случае, ложками возвращает отдельным лицам то, что у масс загребают целыми лопатами,—это пустая забава. Политическую борьбу против порядка, который людей «сотнями тысяч морит, душит, губит бесчеловечно», совсем не нужно, да и невозможно «этизировать», ибо в условиях настоящего времени она является самой высшей из мыслимых этик; для живущего поколения эта борьба—сама этика. И почтенные идеалисты Ферстер и Гликцикий, подобно лессинговскому деревнику, скоро также отделаются от своего заблуждения.

Процесс их сознания должен будет сильно подвинуться вперед

1) „Натап-Мудрец“. Перевод В. С. Лихачева. СПб. 1897.

благодаря приему, встречному их планам в буржуазном мире. Та неразбериха, которая поднялась там в связи с этим, дает нам повод немножко ближе подойти к затроутому вопросу. В одной и той же книжке буржуазного еженедельника,—в «Zukunft», который начал выходить с октября,—появилось ни много, ни мало, как целых три буржуазных «этики», из которых каждая в отдельности заслуживает диплома первой степени на добродетель. Г-н Штейнер из Веймара, г-н Барт из Лейпцига и г-н Геккель из Иены—вот ее апостолы. Из беглого знакомства с ними мы узнаем приблизительно, как выглядит «этическая культура» капиталистического общества.

Прежде всего остановимся на г. Штейнере. Он—проповедник ницшеанского «по ту сторону добра и зла». Не существует вообще никакой морали, общей всем добрым людям; нет также никакой общечеловеческой морали. Каждый индивидуум имеет свою собственную мораль и высшая заповедь всякой этики сводится к следующему: поступай именно так, как ты можешь поступить по особым свойствам твоей индивидуальности. Г. Штейнер, конечно, не замечает, что этим своим утверждением он проповедует только весьма обиденную мораль, именно—классовую мораль крупного капитала, в неудержимом росте своем стремящегося расторгнуть нежные узы буржуазной респектабельности, дабы предоставить безграничный простор господству своих хищнически-грабительских инстинктов. Более сильный всегда имеет право эксплуатировать и угнетать слабейшего,—с правами которого не следует считаться и стремлении утвердить свое эгоистическое «я». И так как капитализм павших двей предоставляет простор «сильнейшим» мира сего, то тому, кто раздавлен его колесами, следует умирать с чувством возвышенного умиления, потому что он, подобно жертвенному агнцу, заклан на алтаре чистейшей этики. С некоторой только вот нелогичностью г. Штейнер мечтает о приходе нового мессии, как творца новой этики. Мы сейчас увидим, как другой «поборник этики» того же пошиба тут же исправляет маленькие погрешности его мысли и показывает, что пришествие все еще ожидаемого им мессии в действительности давно уже произошло.

Этика крупного капитала имеет, все же, и свои темные стороны. А именно: подобно миру капиталистов, мир пролетариев также может в один прекрасный день почувствовать себя индивидуальностью, и если он дерзнет тогда совершить все то, на что он

способен по особым свойствам своей индивидуальности,—над капитализмом войдет, пожалуй, заря черных дней. Именно Пинше настаивал на том, что «пролетарское стадо» всегда должно нести ярмо, надетое на него «единственными»—Крупном, Ротшильдом и Штуммом, и г. Штейнер также понимает различие в значении морали, которой фактически не существует, и законности государственных предписаний, которым строго должен следовать *misera contribuens plebs*¹⁾.

Однако, находятся некоторые идеологи буржуазии, склонные опираться больше на мораль, чем на законность. И вот на подмостки «Zukunft» с великоленной развязностью вскакивает г-н Пауль Барт и нравственно-возмущенным тоном многообещающего приват-доцента мечет громы против «полу-истины, которую высказал Карл Маркс в минуту своего журналистского легкомыслия и которую он, к сожалению, даже попытался подкрепить кажуцимися доказательствами». Г. Барт выступает против «так называемой теории исторического материализма». Г. Пауль Барт находит, что благодаря Марксу и Энгельсу теория нравственности мало-помалу совершенно исчезла со страниц социал-демократической прессы и, презрительно минуя нас, сретиков, он принимает глубокомысленную позу и возвышенным тоном начинает излагать мораль буржуазии.

В противовес Марксу и Энгельсу, г. Барт заявляет, что основой морали во все времена и у всех народов является—интерес коллектива. С первого же взгляда легко различить ту подтасовку, которую произвел г. Барт «в минуту своего журналистского легкомыслия». Он избирает расплывчатое понятие «коллектив», под которым можно понимать все, что угодно,—начиная от кегельбана и клуба курильщиков до всемирной республики,—дабы в дальнейших своих рассуждениях потихоньку подсеунуть на его место современное капиталистическое государство, как ту верховную инстанцию, в интересах которой должны направляться предписания морали. Непринужденность, с которой г. Барт тайные вождедения буржуазии выдает за нравственные требования, «свойственные всем эпохам и всем ступеням культуры», поистине изумительна для доцента философии! Он говорит, например, что защита отечественной территории от нападений—нападений откуда бы то ни

1) Жалкий податный народ.

было, а не только от нападения внешнего врага!—всегда почиталась обязанностью, независимо от принудительных требований закона. Утверждение это не вполне отвечает истине, даже поскольку дело идет о нападении извне. Классическая литература немецкой буржуазии, в конце концов, также оставила—по крайней мере, как мы, презрительные, до сих пор думали—целую «эпоху» или «культурную ступень»; однако, такие люди, как Мессинг, Гердер, Кант, Фихте, Гете, о которых г. Варт, может быть, также кое-что слышал, не имели об этой обязанности даже слабого представления. Фихте, например, писал Рейнгольду 22-го мая 1790 года: «Нет ничего достоверней того несомненного факта, что если французы не достигнут решающего перевеса и не произведут в Германии, по крайней мере в ее значительной части, перемен, то в течении ближайших лет в Германии нельзя будет больше найти приюта человеку, дерзнувшему проявить свободомыслие». Если стало быть, г-ну Варту угодно возложить на трудящиеся классы моральную обязанность при всех решительных обстоятельствах защищать капиталистическое государство от нападений, откуда бы они не проходили, он должен обосновать эту обязанность немножко тщательнее, чем только помечаной фразой о «всех эпохах и ступенях культуры». Ему лучше нас, ведь, известно, что революционные мыслители буржуазных классов Германии, из идей которых современная философствующая доцентура стряпает свою эклектическую похлебку, с чувством чистейшего энтузиазма приветствовали разгром феодально-деспотического государства, хотя бы даже силою мечного и смертельного врага—Франции.

Из различия взглядов г-на Штейнера и г-на Варта на мораль вытекает и различие в их отношении к «Немецкому Обществу эстетической культуры». Г-н Штейнер вообще не склонен проявить интерес к подобного рода пустякам. Г-ну Варту, наоборот, хотелось бы превратить это общество в украшенное моралью орудие капитализма. В общем он его хвалит, в частности же он очень возмущается тем, что г-г. Ферстер и Гижницкий к числу задач «эстетической культуры» относят и поднятие жизненного уровня беднейших слоев. В противоположность этому г. Варт выдвигает перед новым обществом, как одну из его «важных задач»,—«серьезную борьбу против упадочных форм нашего искусства». Это звучит совсем уж недурно, если только допустить, что г. Варт склонен тут водать должное истине и бороться против капитализма, как

причиной упадка современного искусства. Но тайна сия велика есть и проникнуть в нее не дано. И вот г. Барт ограничивается тем, что провозглашает передовым бойцом за реформу капиталистического искусства ту самую газету «Zukunft», которая восемь дней тому назад сделала полиции донос на пролетарское «Общество свободных народных театров», а протест руководителей этого общества бросила под стол, по обычаю капиталистической прессы замалчивать то, что ей невыгодно.

Доносительство вообще, повидимому, становится неотъемлемой частью буржуазной этики. Так, третьему «поборнику этики», из «Zukunft'a», профессору Геккелю, удалось чрезвычайно ловко на ограниченном пространстве трех строчек тиснуть сообщениице о том, что г. фон-Гизлицкий отправил рукопись «в центральный орган германской социал-демократической партии» и что тот же «д-р г. фон-Гизлицкий состоит профессором философии в Берлинском университете». Г-н Геккель возмущается, далее, еще и тем, что «в своем упомянутом письме в социал-демократическую газету г-н Гизлицкий пользуется случаем выразить ей свою признательность за тот свет и теплоту, которые приносил ему «Vogelzeit» в течение ряда лет». Из чувства законного протеста против действий этого изменника, сам г. Геккель объявляет социализм «равнозначным с некультурностью, с возвращением к варварству». Необходимость капиталистического общества он обосновывает следующим знаменитым положением: «пока между мужчиной и женщиной существует наследственно передаваемое различие в строении тела и в соответственных функциях, до тех пор будут господствовать также неравенство и право сильнейшего». Г. Геккель часто возмущался проявлениями забавного невежества, полагающего, что дарвинизм можно отбросить, как «обезьянью теорию». Он нам разрешит, быть может, заметить, что такое определение дарвинизма является еще образцом остроумного, обоснованного и как раз правдоподобного объяснения, по сравнению с тем определением, какое сам г. Геккель — не в первый и, полагаем, не в последний раз — дает социализму.

Г. Геккель разносит г. фон-Гизлицкого за его нежелание сделать свое «Общество» ареной религиозной склоки. Г. фон-Гизлицкий — последний нашей классической литературы. Он заявляет вместе с Натаном Мудрым:

И знаю,
 Как думают с хорошим сердцем люди;
 И знаю, что родят на свет все страны
 Таких людей.

и вместе с Ифигенией он слышит голос человечности и правды,

Которому внимают каждый,—где бы он
 И под каким бы небом ни родился—
 В ком жизненный источник в чистоте
 Течет в груди, невозмутим, свободен.

Для г. Геккеля все это—китайская грамота. В бисмарковском «культур-кампфе» (борьба за культуру) он видит разрешение сложивших внутренних вопросов—в этой голове мир отражается совсем по иному, чем у остальных людей—и домогается возобновления той политики, которая проводилась в свое время Шиндлером и компанией. В этом—особенность «этики» г-на Геккеля. В остальном он разделяет все воззрения Штейнера, с тем лишь различием, что мессию новой этики, которого Штейнер еще только ожидает, он уже видит воплощенным—в Бисмарке. В своем обширном похвальном слове этому величайшему «поборнику этики»—г. Геккель попутно наругает ряд ругательств по поводу «бесстыдной неблагодарности значительной части немецкого народа» и прежде всего «радикальной прессы». Ну, по своему он, пожалуй, даже и прав. Если дело идет «о праве более сильного» и «этика» заключается в том, что каждому дано поступать так, как он может поступать, то те сотни тысяч и миллионы людей, которых Бисмарк угнетал, мучил и грабил в течение целого поколения, в конце концов, должны были бы быть благодарными за выполнение им своей «этической» миссии, и если они этого не делают, они, конечно, поступают «бесстыдно». Г. Геккель проглядел только, что «та внутренняя свята святых мыслящего человека, которую он называет своим мировоззрением», далеко не у всех людей выкроена по одной мерке. Мы, усматривающие в эксплуатации и угнетении человечества отдельными людьми язвительнейшую насмешку над всяким для нас приемлемым понятием этики, можем говорить об услужливых исполнителях феодальной и капиталистической эксплуатации и угнетения действительно лишь в тоне весьма ограниченного почтения. Для г-на Геккеля мы—варвары; но и г. Геккель для нас также варвар. Он называет бесстыдной неблагодарностью, если мы не целуем руку, нас ограбившую и избившую. Мы же называем бесстыдным пресмыкательством, когда наука на рыночной площади в Вене уни-

женно преклоняет колени пред отцом закона против социалистов и распорядителем респитального фонда.

Маркс был прав в своем «журналистском легкомыслии»: в развитии моральных воззрений отражается развитие экономической борьбы классов. Каждый класс имеет свою особую мораль. Эксплуатирующие и угнетающие классы издеваются над выносливостью, твердостью характера, мужеством, жертвенной готовностью, верностью, бескорыстием, жаждой правды и жаждой знания, которые проявляют эксплуатируемые и угнетенные классы в борьбе за свое освобождение. Эксплуатируемые же и угнетенные классы презирают то византийское раболепство пред всяким актом незаконного насилия, ту ложь в науке и ложь в политике, ту неутолимую жажду прибыли, ту неспособность к малейшему самоотречению, то кумовство, ту склонность к хвастовству и рекламе, ту трусость и то коварство, с помощью которых эксплуатирующие классы все еще стараются задержать неотвратимый закат их господства. Среди таких противоположностей нет места никакой высшей этике, как примиряющей инстанции. В этом г. фон-Гибкицкий заблуждается. Побуждаемый достойными всяческого уважения мотивами он вышел из уединенного своего кабинета на базарную площадь, но среди наойливно окруживших его буржуазных «этик» он, быть может, уже распознал ту, которую советовал дервишу Натан Мудрый:

Скорей бы, ты Аль-Гафи,
В пустыню уходил! Боюсь я очень,
Что меж людей разучишься ты вовсе
Сам человеком быть.

ЭТИКА И КЛАССОВАЯ БОРЬБА.

В январском ¹⁾ выпуске «Deutschen Worte» кльскый профессор Г. Теннис опубликовал «Открытое письмо» по поводу моей статьи «Существует ли единая этика?», помещенной в № 9 «Neue Zeit». Более из чувства признательности за приличную и деловую полемику, чем в надежде достигнуть единства взглядов, я позволяю себе сказать еще несколько слов по затронутому вопросу, — поскольку, конечно, это может представить общий интерес.

Г. Теннису чудится во «всех моих рассуждениях та скрытая мысль», что между борющимися не существует вообще никакой морали, что на войне почти все должно считаться дозволенным. Это даже в самой отдаленной степени не соответствует моей мысли. Я просто себе не представляю, когда это я мог оказаться сторонником морали г-на Бисмарка или подобных ему ограниченных поборников политики насилия. Я говорил, что над борьбой классов не высется никакой общей этики в качестве высшей инстанции, ибо каждый класс имеет свою особую мораль. Это, другими словами, значит: угнетенные классы не могут вести свою классовую борьбу по моральным прописям угнетающих классов. Но этим отнюдь еще не сказано, что они ведут ее без соблюдения каких-либо моральных принципов. Они ведут ее согласно требованиям своей собственной морали.

Пользуясь словами Лессинга, я определил этику пролетарской классовой борьбы, как борьбу против «порядка, который людей сотнями тысяч мучит, душит, бесчеловечно губит». Г. Теннис старается опровергнуть меня при помощи Маркса. Он говорит, что этим своим определением я усадил себя на судейское кресло для произнесения морального приговора над современным обществом, — позиция, которую Маркс с строго теоретической точки зрения —

¹⁾ Писано в 1893 г.

in rigore theoretico—отвергая столь решительно и с явным пренебрежением. Это слишком уж большие тонкости, пишет *rigor theoreticus*, т-л Теннис! В качестве исторического и экономического исследователя, Маркс, действительно, никогда не оперировал с моральными понятиями по той простой причине, что научные изыскания и моральная проповедь—две совершенно разные вещи. Но это большое заблуждение, когда вы говорите, что Маркс—«политик» никогда не считался с тем, что вы называете «сентиментами», «чувством». Прочтите, пожалуйста, хотя бы составленный Марксом Статут Интернационала, который объявляет экономическую зависимость рабочих от монополистов орудий производства главной причиной рабства в его разнообразных формах, социальной нищеты, духовного упадка и политической зависимости, и который заканчивается тем, что Международная Ассоциация рабочих и все примыкающие к ней общества и отдельные лица признают истину, правду и нравственность руководящими принципами в отношениях между собой, а также в отношениях ко всем ближним без различия их расы, веры и национальности. Программа—совершенно сходная с уставом «Немецкого Общества этической культуры», по крайней мере—по своим выражениям, по своему же содержанию, как это выяснится при более близком рассмотрении, разумеется, совершенно от него отличная.

Если г-ду Теннису не угодно признавать меня компетентным истолкователем взглядов Маркса, я охотно представляю ему другого интерпретатора, которого он—голей-невольой—должен будет принимать. Энгельс в следующих словах касается спорного для нас пункта: «Но законам буржуазной экономики большая часть продукта принадлежит не рабочим, этот продукт произведшим. Если мы скажем теперь: это несправедливо, этого не должно быть, наша оценка, прежде всего, не будет иметь ни малейшего отношения к экономике. Этой оценкой мы выразим только, что данный экономический факт противоречит нашему нравственному чувству. Маркс, поэтому, никогда не полагал ее в основу своих коммунистических требований, а оспаривал их на необходимом, с каждым днем все в большей очевидностью приближающемся крушении капиталистического способа производства. Сказав, что прибавочная стоимость состоит из неоплаченного труда, Маркс только устанавливает простой факт. Однако то, что с формально-экономической точки зрения является ложным, исторически может быть вполне правильным.

Когда нравственное сознание массы объявляет какой-нибудь экономический факт,—как в свое время рабство или барщину,—несправедливым, это указывает на то, что этот факт пережил сам себя, что в действие вступили другие экономические факторы, в силу которых прежний сделался невыносимым и потерял свою неизбежность. За формальной экономической неправильностью может, таким образом, скрываться весьма истинное экономическое содержание».

Г. Теннис может отсюда видеть, что этика, по взглядам Маркса и Энгельса, может быть отчасти отыскана в политике и даже в экономике, и что «сопоставленное с этим»—именно со взглядом Маркса—мое определение этики классовой борьбы является, все же, но «только патетически-реторическим».

Этим вносятся, далее, поправки также и в то, что г. Теннис говорит о мотивах пролетарской борьбы против существующего порядка. По его мнению, чувство справедливого нравственного недовольства не играет тут никакой роли или же играет ее в весьма незначительной степени. Конечно, современный пролетариат ведет свою борьбу против капиталистического хозяйственного порядка не с тем жиденьким и бесплодным по своим результатам настроением, которое филистер называет своим «нравственным возмущением». Но высшая ясность задач и целей борьбы не исключает, а как раз воспитывает ту нравственную энергию, ту высшую меру настойчивости, честности, мужества, жертвенной готовности, которыми партийная борьба рабочих так существенно отличается от партийной борьбы других классов. Поэтому различие, которое г. Теннис желает провести между принципиальной политической борьбой рабочих против капиталистического порядка (или беспорядка) и практикуемыми многими предпринимателями особыми способами утешения рабочих, не имеет никакого значения. Без сомнения, рабочие умеют отличать эксплуататора и эксплуататора, но это различие не имеет решительно никакого значения для направления и силы пролетарской классовой борьбы или же имеет его в весьма ничтожной мере. И если г. Теннис полагает, что в борьбе против этих особых видов эксплуатации рабочий класс может удовлетвориться содействием «буржуазных идеологов» (политически, может быть, в общем индифферентных или недостаточно еще определившихся) или же извлечь из него пользу, то он забывает только сделать одну маленькую оговорку:—«предполагая, что этим не будет нанесено

ущерба силе классовой пролетарской борьбы». По мнению г. Тенниса, Маркс приводит не мало примеров такого содействия в Англии, черная их как на успешной по своим политическим результатам деятельности тогдашнего лорда Эшли, позднее графа Шефтсбери, так в особенности из практики врачей, фабричных инспекторов и т. д., филантропические и идеалистические побуждения которых признаются самим Марксом. С большим только различием, г-н Теннис! Маркс характеризует фабричных инспекторов, как людей беспартийных, опытных, беспристрастных, в то время как о политиках типа лорда Эшли — загляните только в I том «Капитала»! — он высказывает совсем другое суждение и притом далеко не в хвалебном тоне. И я, должно быть, плохо понимаю Маркса, если это различие в оценках объясняется не тем, что фабричные инспектора дали в руки рабочим острейшее орудие в их классовой борьбе, в то время как г.г. Эшли с их «дружественной рабочим» политикой крупного землевладения хотели похоронить эту борьбу в болотной тине своих классовых расчетов.

Здесь мы подходим к существенному пункту расхождения между мной и г. Теннисом. «Немецкому Обществу этической культуры» хотелось бы притупить классовую борьбу. Оно не стремится к ее полному устранению. Оно хочет ее только «атизировать», так как оно находит, что эта борьба ведется «с ожесточенным и часто в отталкивающих формах». Г. Теннис достаточно честен, чтобы прибавить к этому: «с обеих сторон». Наверно так думают и другие упреждающие «Немецкого Общества». Однако, где возьмет это общество масштаб для внепартийного измерения «обоех сторон»? Я вовсе не утверждал, как это склонен думать г. Теннис, что буржуазная и пролетарская мораль не имеют между собой ничего общего. Представляя собой две друг за другом следующие ступени исторического развития, они по необходимости должны обладать некоторой общностью. Но «Немецкое Общество этической культуры» не удовлетворяется одним торжественным приложением своей печати к моральным принципам, ни в ком не вызывающим ни малейшего сомнения. Оно стремится «нравственно» и «облагораживающим образом» действовать как раз там, где буржуазная и пролетарская экономика, политика и мораль вцепились друг другу в волосы. И в этом отношении я должен прямо и без обиняков подчеркнуть, что над развивающимися в классовой борьбе противоречиями не может возвышаться никакой «этики», как высшей инстанции. Тут есть

только—или—или; или буржуазная или пролетарская мораль. И «Немецкое Общество этической культуры», рекрутируемое из буржуазных классов и партий, целиком стоит на почве буржуазной морали. Оно жаждет играть роль арбитра в споре, где оно само является стороной,—а это вещь никуда негодная.

Если г. Теннис мне не верит, он может убедиться в этом на опыте. Насколько мне известно, в «Немецком Обществе этической культуры» никто не шевельнул пальцем, когда его чемпион, г. Пауль Барт, обрушился в «Zukunft» на Маркса и социал-демократическую печать с рядом инсинуаций, известных уже читателям «Neue Zeit». Пусть же г. Теннис попробует сделать практические выводы из изложенных им в его «Открытом письме» ко мне взглядов на рабочий вопрос и, в качестве учредителя «Немецкого Общества этической культуры», пусть публично заявит, что инсценированные недавно буржуазными партиями в рейхстаге дебаты о «государстве будущего» являются с этической точки зрения недостойной болтовней, затеянной лишь для того, чтобы водить за нос избирателей. Пусть он сделает это, и он увидит, как его общество сразу же разлетится по всем швам. Если же дело обстоит так,—а пока практически не доказано противное, я утверждаю, что так должно быть и так будет,—то пусть г. Теннис не очень гневется на рабочий класс, если у него не будет большой охоты стать объектом односторонних упреждений в «этическом» воспитании, в особенности же, если г. Пауль Барт будет играть при этом роль наставника.

В задачах «Немецкого Общества этической культуры» нет ничего нового. Прообраз своих удач и своего конца оно может видеть, примерно, в катедер-социализме. В целях сравнения можно, пожалуй, погрузиться еще гораздо дальше в глубь истории. Общество это относится к немецкой социал-демократии приблизительно так, как Моисей Мендельсон относится к Мессингу. Моисей Мендельсон был честнейший малый; он искренно любил своего противника. Он разделял также и воззрения Мессинга, но для классовой борьбы он был слишком пропитан «этическим духом». Придавленный гнетом фридриховского деспотизма, он высказывал такой взгляд: «Сократ говорил своему другу Критону, что мудрец обязан умереть, и из этого требуют законы государства; если, таким образом, законы государства, в котором я живу, угрожают мне только изгнанием, я должен считать их достаточно еще милыми». Моисей Мендельсон никогда ни на один волосок не погрешил в отношении деспотизма.

ЕЩЕ ОБ ЭТИКЕ.

Если по Маркеу и Энгельсу, с которыми г. Меринг вполне согласен, этика «отчасти поддается отысканию в политике и даже в экономике», то это говорит не против меня, а за меня и за те «Общества» ¹⁾, которые принимают близко к сердцу интересы этики,—все равно, «рекрутируются ли они исключительно из буржуазных классов и партий» или, как я думаю и как я надеюсь, не исключительно из них,—достигая, быть может, на этом пути лучшего понимания проблем политики и экономики, а стало быть и более ясного суждения о самой классовой борьбе, и которые уже тем этизируют эту классовую борьбу, что они признают борьбу рабочего класса нравственно оправдываемой.

«Вы сильно заблуждаетесь».—пишет Меринг,—когда говорите, что Марке-политик никогда не считался с тем, что вы называете «чувством». В действительности же я сказал: я несколько не владу в противоречие с ним (Марксом), если заявляю, что политику не приходится оперировать в первую очередь с чувством, как и с этикой, поскольку она покоится на чувстве, что чувства справедливости и нравственного возмущения могут, конечно, принадлежать к числу фактов, с которыми надо считаться и законность которых следует признавать, но с тем, однако, ограничением, что они не представляют решающего момента в выводах политика. В первую голову политик должен быть не моралистом, а экономистом»...

Г. Меринг склонен решительно настаивать на своем утверждении, что в атмосфере развертывающейся классовой борьбы не существует никакой «этики», как высшей инстанции, а есть только или—или: «или буржуазная, или пролетарская мораль». Этим создается такое впечатление, будто г. Меринг, который, без сомнения,

¹⁾ Теннис имеет в виду «Общество этической культуры».

так же, как и я, считает «Критику политической экономии» великим научным и в своих основах совершенно правильным произведением, тем не менее склонен оценивать изложенную в нем систему только как пролетарское экономическое учение, а не как учение, возвышающееся над теми противоположностями, какие представляют собой вульгарная экономия и утопический социализм. В таком случае, моя оценка того, что выполнил Маркс, является гораздо более высокой. Маркс сам («Капитал», т. I, предисловие 4-е) замечает: «Особенности исторического развития немецкого общества исключили всякую возможность дальнейшей оригинальной разработки буржуазной экономии, но не ее критику. Поскольку такая критика вообще заступает собой место класса, она может представлять лишь класс, историческое призвание которого состоит в сокрушении капиталистического способа производства и в окончательном устранении классов—пролетариата». Политическая экономия, а следовательно, и критика буржуазной экономии, прежде всего и безусловно ко всяким условиям—наука. И только в условной форме представляет она класс. Это не существенный, а лишь акцидентальный ее признак.

Как же быть, если мы перейдем теперь к научной этике? Если и она выступит сейчас, как критика буржуазной этики? Если, опять-таки, эта критика «поскольку она вообще заступает собой место класса», будет представлять пролетариат? Не окажется ли и она, все-таки, в таком же положении, как наука над партиями, как мышление над страстями? Я, действительно, не сомневаюсь, что разработка вопросов этики в гораздо большей степени пойдет на пользу пролетариату, чем буржуазии, и что в особенности понятие «справедливость» является тем оружием, остроту которого должны будут почувствовать все те, кто не может понять экономической необходимости.

Но г. Меринг внушил себе, что «Общество этической культуры» само является буржуазной партией. Я могу, мол, убедиться в этом на опыте. Пусть только я попробую,—говорит он,—публично заявить, в качестве учредителя «Немецкого Общества этической культуры», что инсценированные недавно буржуазными партиями в рейхстаге дебаты о «государстве будущего» являются с этической точки зрения недостойной болтовней, затеянной лишь для того, чтобы водить за нос набирателей. И я увижу тогда, как мое общество разлетится на все четыре стороны.—Могу уверить, что в част-

ных беседах я употреблял по поводу этих дебатов гораздо более сильные выражения. Но, что дебаты эти являются болтовней, затеянной лишь для того, чтобы не дать за нос избирателей,—этого я не могу утверждать, так как не знаю намерений участников этих дебатов, и потому воздержусь от заподозривания их в неискренности мотивов. Для меня важнее было обсудить этот вопрос с теоретической и этической точек зрения и показать что этой дискуссией установлено: результаты этой дискуссии несколько впрочем меня не поразили—в них выявилось невежество парламентских вождей в всей апплодировавшей им публики в политических и философских проблемах первостепенной важности. Она мне напомнила осуждение проекта постройки новых линий железной дороги—швейцарскими штифтами. Каждый вечер пастух должен будет перегонять стадо своих овец через полотно дороги. Каждую неделю по крайней мере одна овца падет жертвой повешества. Итого 52 овцы в год. Что за великолепный проект! И все партия в швейцарской ратуше апплодировала оратору.—Но я должен дать свою оценку с этической точки зрения. В таком случае я, прежде всего, скажу, что люди, дозволившие себе политически вполне зрелыми и добившимися, таким образом, избрания в парламент, сделали ошибку, которую я и ставлю им в вину. Заблуждаться—дело человеческое, но упорствовать в заблуждении—дело дьявольское, говорит старая поговорка, явно при этом имеящая виду возможность избежать этих заблуждений. А эту возможность с избытком давали два последних десятилетия, в особенности в деле ознакомления с значением, приобретенным социал-демократией, и в отношении вопроса о государстве будущего: Диалек, выступление в рейхстаге носило характер нападения врасплох, при чем огромное большинство обрушилось на незначительное меньшинство. Это был недостойный и несправедливый способ борьбы; это была одна непристойность, как метко выразился г. Либкнехт, и—как я от себя прибавлю—непристойность столь грубого свойства, что ее могли применить по отношению к одной только социал-демократии. «А если кто спросит нас о вашем государстве будущего,—можно было бы возразить этим господам,—что же, вы будете агитировать, что вы довольны современным государством, вы—рыцари запугавшегося в долгах крупного землевладения? Или вы вдруг стали его почитателями, вы—адвокаты римской церкви и защитники старого феодального порядка, так беспощадно разрушенного современными го-

сударством?—Вас всех объединяет в действительности лишь один интерес, и только в той мере, в какой он гарантирован, вы боготворите современное государство; и интерес этот—святость процента и предпринимательского барыша. И вы охотно забываете, что все наши прежние авторитеты клеймили то и другое, как «позорный порок ростовничества».

Высказывая свое суждение по этому вопросу, я хотел доставить удовольствие г-ну Мерингу. Ожидаемых им последствий не наступит. Или г. Меринг ожидает, что они произойдут лишь в том случае, если я повторю его выражения? Этого удовольствия я уж никак не могу ему доставить. Сейчас же по прочтении этих строк, у меня, однако, мелькнула веселая мысль, что иному принципиальному человеку может, пожалуй, показаться, что я просто не решился называть дебаты о государстве будущего недостойной болтовней, затеянной с целью водить за нос избирателей.

Почему г. Меринг возвращается к Паулю Барту? Он называет его чемпионом «Немецкого Общества этической культуры». Прощу извинения! Г. Барт говорил всецело от своего имени, так как не был в то время еще членом «Общества» и совершенно ясно высказывал свое несогласие по поводу главного пункта его программы. Разве защищать Маркса и социал-демократическую прессу от «инсинуаций» г. Барта наша обязанность? Я полагаю, нет. Разве помню нашего круга у Маркса нет приверженцев и опытных защитников? Я думаю, что всякому компетентному человеку выражение «минуты журналистского легкомыслия» понятно и говорит само за себя; оно, может быть, объясняется уже самым появлением своим на страницах здорной «Zukunft». Г. Барт принадлежит к тем почитателям Родбертуса, которые питают—не знаю только, обоснованную ли,—антипатию к Марксу. Так как я лично знаю г. Барта уже много лет, то я убежден, что мне не удастся изменить его мнения к лучшему. Но я знаю также, что честность его образа мыслей стоит вне всякого сомнения.

Несомненным недоразумением будет отождествлять задачи «Общества этической культуры» с катедер-социализмом. Как глубоко наш век погрузился в дебри политики, это видно уж из того, что лишь очень немногие способны хотя бы понять стремления, целиком основанные на этике. И однако, по своей природе этика способна захватывать людей гораздо глубже, чем политические убеждения, не говоря уже о классовом интересе. В особенности—

женщин, эту добрую половину человеческого рода. Бюрократическое государство далеко еще не охватило все сферы человеческой жизни. Мы имеем еще область частной и общественной жизни, где политическая личность не значит почти ничего, а личность нравственная—почти все.

В качестве знатока Лессинга, г. Меринг любит клясться его именем. Устанавливается пропорция: «Немецкое Общество этической культуры» так относится к социал-демократии, как Моисей Мендельсон к Лессингу. И однако, именно Лессинг является ярким примером не политической, а насквозь этической личности, и примером того, что такая личность в состоянии сделать. Откуда г. Меринг взял, что «Общество», подобно Моисею Мендельсону, не поднимется выше пошлой прописной морали и никогда не проникнется «этикой жизненной борьбы» или—что я счел бы более важным—не сможет эту этику укреплять и ей содействовать.

О том, что настоящая этическая культура обусловлена преобразованием нашего общества на основе новых отношений собственности, я сам говорил в первом заседании нашего учредительного собрания. Подобно тому, как с развитием существующего законодательства становится возможным материальный прогресс рабочего класса, а вместе с ним и всего народного хозяйства, точно так же, благодаря знанию и настойчивой воле, может наступить и нравственный прогресс в безнравственном строе прогнившего капиталистического общества, и легче всего—среди тех слоев народа, которые в производительном труде имеют здоровую базу для нормального формирования своего характера. Пропаганда этики к л а с с о в о й борьбы, которая открывает простор развитию гражданских добродетелей, только у единичных людей, не ускоряет, во всяком случае, этого прогресса.

ЭТИКА, ЭТИКА... БЕЗ КОНЦА.

Господа из «Немецкого Общества этической культуры», вознамерившиеся внести в нашу общественную борьбу мир и спокойствие, сами принадлежат, во всяком случае, к весьма воинственно настроенным господам. В своем ответе проф. Теллису я указал, что Общество это не протестовало против оскорбительных выходов своего чемпиона Пауля Барта по адресу Маркса и социал-демократической прессы, прибавив тут же, что для рабочего класса не представит большой охоты стать объектом односторонних упражнений в «нравственном» воспитании, особенно, если г. Пауль Барт выступит при этом в роли наставника. Это безобидное замечание «принуждает» г. Барта схватиться за перо, чтобы сказать мне «серьезное слово».—слово, к сожалению, гораздо более длинное, чем серьезное, ибо оно занимает целых четырнадцать страниц журнала «Deutschen Worte». В заключении своей филиппики г. Барт «требует» от меня «объяснений» по поводу его «особой» непригодности к нравственному воздействию на рабочих, ибо—вы послушайте только!—это замечание «звучит» так, как будто в его прошлом было нечто, благодаря чему он более других оказывается в немилости у рабочих. Ну, если такого сорта полемика должна обозначать собой «активизирование» и «облагорожение» лашей общественной борьбы, то мы зайдем далеко. И вправе был бы вообще не отвечать на подобного рода вызов; но, в виде исключения, я готов дать г. Барту «требуемое» им объяснение. И признаю его «особенно» непригодным к роли «нравственного наставника» рабочих потому, что он, в органе бисмарковской буржуазии, труд целой жизни Маркса—из-за того, что в его основу положен исторический материализм—светит «минутам журналистского легкомыслия», и еще потому, как я могу прибавить теперь, что он позволил себе сказать на страницах журнала «Deutschen Worte», будто Энгельс «заботливо игнорировал и устранял из поля зрения» те факты, которые не согласовались с

материалистическим взглядом на историю. Рабочие не считают, конечно, Маркса и Энгельса «божественно-непогрешимыми мыслителями», как утверждает г. Барт, заимствуя свои выражения из лексикона буржуазной прессы. Но пролетариат приспосабливает слишком высокого уважения к работе, совершенной в его интересах Марксом и Энгельсом, чтобы находить хоть крупицу этики в легкомысленных выпадах против их деятельности.

Г. Барт «ожидает», далее, что я «великим возмущением» то «заподозривание его мотивов», которое я будто-бы допустил в своей статье «Существует ли единая этика?» Г. Барт признал «интерес коллектива» основным принципом морали у всех народов и во все времена. Я возразил на это, что он выбрал расплывчатое понятие «коллектив» (*Gemeinschaft*), дабы в дальнейшем подsunуть на его место современное капиталистическое общество, — как инстанцию, интересам которой должны определяться правила морали. Г. Барт полагает, что, по моему мнению, ему следовало бы сказать, «общество» (*Gesellschaft*), и он предлагает мне к руководству ученые исследования Н. Штейна и Тенниса о различии между *Gemeinschaft*—коллектив, общность, и *Gesellschaft*—общество. Так как он, видимо, принимает всерьез это поучение, судя, по крайней мере, по его скорбному, словно у факельщика похоронных процессий, выражению лица,—то я готов признать, что не дооценил его сердца, переоценил его ум.

Против слова «коллектив» я, разумеется, ничего не имею. Но если «интерес коллектива» должен стать основой морали, тогда я имею право требовать ясного определения, какой именно коллектив имеет в виду г. Барт. Поскольку Штейн и Теннис придают этому слову значение определенного понятия научной терминологии, они понимают его в социальном смысле. В своих этических рассуждениях г. Барт, наоборот, незаметно вкладывает в него политический смысл. В классовом государстве интересы политического коллектива—государства—покрываются интересами социального коллектива—класса—и предпочтительно в пользу господствующих, а не подчиненных классов. И провозглашать, не считаясь с этим, интерес государственного коллектива—принципом морали, значит попросту «этизировать» и «облагораживать» практикуемый господствующими классами режим угнетения. Я говорю: «предпочтительно» и «не считаясь», так как некоторые государственные интересы могут иметь свое значе-

ние и для подчиненных классов. Вполне допустимы, ведь, случаи, когда именно эти классы отстаивают интересы государственного коллектива с гораздо большей энергией, чем классы господствующие, как это делает, например, немецкий рабочий класс, защищавший государственные интересы от царского деспотизма с несравненно большим рвением, чем Бисмарк и его клеветы. Но всегда существует более или менее значительное различие между интересами политического коллектива и интересами коллектива социального, в котором имеются подчиненные классы. Поэтому признавать «интересы коллектива» вечным принципом морали, отождествляя коллектив с государственной коллективностью — значит допустить полное смешение понятий.

Исходя отсюда, г. Барт утверждал, что защита родины от нападений считалась обязанностью и помимо принудительной силы закона. И оспаривал это, указывая, что идейные борцы немецкой буржуазии восемнадцатого столетия не имели об этой обязанности даже малейшего представления, что Фихте, например, как видно из его писем, прямо жаждал вторжения французов в Германию. Г. Барт язвительно замечает, что адресат этого письма назывался Рейнгольд, а не Рейнгард, как это появилось с опечаткой в статье. Совершенно верно. Но вот, двумя страницами дальше, г. Барт говорит о «знаменитом феербаховском афоризме: человек есть то, что он есть», и я начинаю думать, что доценту философии, не могущему отличить Феербаха от Моленотта, не мешало бы проявить немножко больше «этического» участия к ближнему, обладающему дурным почерком. Переходя к существу дела, г. Барт полагает, что это письмо было написано Фихте в порыве минутного раздражения. Позднее же «унижение государства, в котором он жил», вдохнуло в него пламенные «Речи к немецкой нации». Да, — но разве г-ну Барту неизвестно, как «идеалист Лассаль», о «несовершенном и безмерном принижении» которого Марксом он так сожалеет, резко отделал молодцов, пытавшихся «принизить» Фихте до уровня прусских патриотов? Фихте стремился к «подлинному царству права, какого еще не видел мир, во всем озарении гражданской свободы, наблюдаемой нами в древнем мире, не принося в жертву большинства людей в качестве рабов, без которых не могли существовать древние государства», и поэтому он боролся против наполеоновского деспотизма так же, как против деспотизма Габсбургов, Гогенцоллернов, Веттинов или Виттельсбахов. Но «унижение

государства, в котором он жил». Было для него при этом настолько безразлично, что он называл немцев «дураками», если они сбросят иго французского мирового деспота для того только, чтобы слова надеть на себя ярмо какого-нибудь немецкого удельного тирана, и выразительно замечал, что если при этом будет оставлено без внимания, чем должна стать Германия, то «нет большой разницы, станет ли повелевать в какой-нибудь части Германии французский маршал, вроде Бернадотта, над которым, по крайней мере, в свое время проносились воодушевляющие образы свободы, или же какой-либо чванливый немецкий дворянин, без всякого понятия о праве, но с склонностью к жестокости и наглому произволу». О моральной обязанности защищать родину от нападения по рецепту г. Барта Фихте имел так же мало представления в 1813 году, как и в 1799.

Г. Барт заявляет дальше, что в пользу утверждения, что оборона отечества не рассматривалась нашими классиками как моральная обязанность, я, кроме «очень несчастливо выбранного свидетеля» Фихте, не могу привести больше никого. Никого, г-н Барт? О том, что Лессингу в значительной мере не доставало любви к отечеству, вы знаете хорошо сами. Кант во время семилетней войны, как гражданин Кенигсберга, присягал на верность царице и пять лет спокойно читал свои лекции в русифицированном университете. Клопшток и Гердер—поройтесь только в архиве военного министерства!—были обозначены в прусских военных списках как «неблагонадежные». Шиллер добрался до вершины Парнаса как дезертировавший военный медик, а Гете еще в 1813 году насмеялся над волонтером Теодором Кернером, который «помимо принудительной силы закона» защищал родную территорию. По знаменитой теории морали г. Барта, все шестеро были отменно аморальными ребятами. К каким только пеленым выводам не придешь, если начнешь оперировать с путанно-сбивчивой фразеологией, вроде: «интересы коллектива являются основой вечных предписаний морали». В конечном счете отношение наших классиков к нации, отечеству, космополитизму, о которых идеалистическое направление в истории литературы создало целую библиотеку без сколько-нибудь ощутительного результата, объясняется столкновением их социального коллектива—буржуазного класса—с их политическим коллективом—абсолютистски-феодальным государством, и для того, чтобы ясно себе представить, когда, почему и в какой мере Фихте, Лессинг, Шиллер, Гете мыслили «национально» или «космополи-

тически», надо детально исследовать каждую фазу этого столкновения. Но это возможно только при использовании материалистическим методом исследования истории, удостоенным со стороны г. Барта такого исключительного презрения.

Его уверенным, что он вовсе не является сознательным идеологом капитализма, я готов поверить тем охотнее, что избыток тех «этических» советов, которыми он снова осмысл социал-демократическую прессу со страниц журнала «Deutschen Worte», мог излиться, действительно, только на крайне наивной души. По недостатку места я не буду их все рассматривать. Я ограничусь лишь одним, характеризующим все остальные. Г. Барт усмотрел бы «этизирование» пролетарской классовой борьбы уже в том, если бы социал-демократическая пресса перестала «периодически регистрировать в социальной рубрике все нарушения существующих законов и назначенные за них наказания». Он находит, что подобные нарушения подрывают «уважение к закону», а в криминальной хронике он мог бы отыскать смысл лишь в том случае, если бы она сопровождалась партийно-педагогическим увещанием товарищей избегать в будущем таких поступков, которые для партии совершенно бесполезны, а отдельным лицам вредны. Конечно, такое «этизирование» пролетарской классовой борьбы наверное пришлось бы по вкусу капитализму, хотя оно и явилось бы сущей насмешкой над всякой «этической культурой». — ибо стараться — из «уважения» к политически растяжимым статьям немецкого уголовного кодекса — избегать всех тех «нарушений», по поводу которых архаическая, хорошо известная г. Барту по «криминальной хронике», юстиция классового государства способна возбудить судебное преследование, это значило бы уничтожить последние остатки гражданских свобод. С вопросом, затронутым г. Бартом, дело обстоит совсем по иному. Он спрашивает, где в настоящее время найдешь в социал-демократической прессе серьезное слово против таких вульгарных выходок товарищей, как богохульство и т. п.? Где г. Барт? Всюду, где подобные выходки еще происходят. Так, недавно один социал-демократ, рабочий, поместил в отделе объявлений одного провинциального листка извещение о рождении сына, составленное вовсе не в «богохульственном», а просто в вульгарном тоне, и был приговорен по обвинению в «богохульстве» к неделе ареста. «Vorwärts» поместил судебный отчет, присоединив к нему «партийно-педагогическое увещание» о том, что товарищам сле-

довало бы прекратить подобного рода «пенушкиные выходки». За это редактор был привлечен к суду по обвинению в «богохульстве» и приговорен к четырем месяцам тюрьмы на том основании, что увещевание прибавлено им лишь для того, чтобы привести к «богохульству» еще раз. Может быть г. Барт поймет теперь, что для пролетариата со многих точек зрения трудно проникнуться «этической культурой» буржуазного общества.

Все остальное, что приводит г. Барт на своих четырнадцати страницах, лишь снова подтверждает, что он не понимает исторического материализма. Г. Барт может сказать: это опять «брошено без доказательства». Однако, если он только захочет потерпеть еще немножко, он найдет доказательства в прибавлении к выходящему в самом близком времени изданию отдельной книгой моей «Легенды о Лессинге». Самые же последние выводы г. Барта по вопросу об историческом материализме не содержат в себе ничего такого, чего я не коснулся бы уже раньше в своей критике.

ЕЩЕ ОБ ЭТИКЕ.

В минуту, когда пишутся эти строки, мы еще не знаем, намерен ли Меринг продолжать дискуссию дальше и отвечать профессору Тейнису. В значительной мере этот ответ должен будет явиться лишь разъяснением недоразумений. Прямо удивительно, как плохо был понят Меринг своими противниками, хотя он и выражался со всей возможной ясностью и отчетливостью.

Меринг сказал, что «Немецкое Общество этической культуры» может иметь в катедер-социализме «прообраз своих удач и своего конца». В своем, напечатанном нами, письме проф. Тейнис на это отвечает: «думать, что стремления Общества этической культуры совпадают со стремлениями катедер-социализма—это сильное недоразумение».

Конечно, сильное недоразумение, но только не со стороны Меринга.

Мы не знаем, как уже сказано, намерен ли Меринг еще раз взяться за довольно-таки неблагоприятную задачу выяснения недоразумений, которые при внимательном чтении его прежних статей могли бы, кажется, и не возникать.

Думаем, что мы несколько не нарушаем его прав, если с своей стороны также примем участие в дебатах, с самого начала вызвавших в нас самый живой интерес.

Прежде всего—и совершенно вкратце—объяснение по личному вопросу.

В своей не раз уже упомянутой статье в «Deutschen Worte» д-р Барт жалуется на редакцию «Neue Zeit»:

«По поводу явного извращения—вишет он—допущенного г. Мерингом, я послал в редакцию «Neue Zeit» поправку, которая была напечатана в № 14 этого журнала, но с примечанием г-на редактора, процитировавшего мою статью лишь в такой мере,

что я оказался выставленным пред читателями «Neue Zeit» в самом худшем свете, а именно только мои слова, что вследствие господства Марксовой теории исторического материализма, социал-демократическая пресса встречает «всякую нравственную идею лишь насмешливой улыбкой». Высказанное же мною на той же странице мнение, что во своей практике социал-демократическая пресса, в общем, стоит неизмеримо выше прессы либеральной и что мораль упразднена ею лишь и теории, было обойдено полным молчанием. Я не имел никакой охоты реагировать на этот дружеский способ цитирования, раз уже мое первое письмо было принято с явной неохотой.

Другими словами: д-р Барт обвиняет меня, будто я извратил его взгляды, выставил его этим в «самом худшем свете» и лишил его удовольствия поддерживать отношения с «Neue Zeit» и в дальнейшем.

Как же обстоит дело в действительности? 14 декабря прошлого года г. Барт прислал мне так называемую поправку к некоторым взглядам, высказанным в передовой статье № 9 «Neue Zeits», поправку, которая не содержала в себе почти ничего, кроме издевательств над автором этой статьи, Мервингом. Само собой разумеется, я вычеркнул оскорбительные места и сделал к поправке примечание, в котором высказал свое удивление по поводу того, что д-р Барт, столь пылко наносивший удары, так плохо переносит удары встречные.

Всю заметку—поправку вместе с примечанием—я дал набрать и оттиск ее послал г-ну доктору вместе с сопроводительным письмом, в котором объяснил причины сокращения и спрашивал, желает ли он, чтобы поправка появилась в этом виде, едва-ли, но моему мнению, соответствующем ее целям. В своем ответе от 21 декабря д-р Барт благодарил меня за мою «любезность и труды, приложенные вами ко всему этому делу» и просил меня напечатать его поправку в ближайшем же выпуске, прибавляя: «она для меня совсем не безразлична и в вашей редакции».

В силу этого поправка в одобренной д-ром Бартом форме и появилась в 14-м выпуске.

Если теперь, по напечатании, д-р Барт впадает в состояние морального возмущения и находит, что его поправка «была принята с явной неохотой», в то время, как до напечатания он благодарил меня за мою любезность; если по напечатании он заявляет, что мои «способы цитирования» были

направлены к тому, чтобы показать его в самом худшем свете читателям, в то время как до публикации он находил, что его поправка для него совсем не безразлична и в моей редакции, то это во всяком случае указывает—выркаясь мягко—на очень скверную память.

После этого образчика этической практики—несколько замечаний о теории этики.

В морали необходимо различать два рода элементов: с одной стороны—моральные воззрения и требования, с другой—моральные силы.

Ни одно общество не может существовать без того, чтобы его члены в своих взаимоотношениях не считались друг с другом, не налагали бы на себя определенных ограничений в пользу своих сотоварщиц.

Но сила, придающая значение этим отношениям взаимности и этим ограничениям, происходит не от общества, а заложена в отдельных индивидуумах, в их побуждениях, склонностях и потребностях. Этим мораль отличается от права, требования которого навязываются каждому в отдельности силою общества.

Существование общества предполагает уже предварительное наличие побуждений, склонностей и потребностей. В зависимости от условий существования членов общества эти социальные силы приобретают тенденцию усиливаться или ослабевать. Эти силы развила борьба за существование, в которой общества, члены которых не обладали достаточной дисциплиной, преданностью интересам коллектива и самопожертвованиям в интересах целого, имели все данные для того, чтобы погибнуть скорее, чем общества, члены которых обладали этими качествами с избытком. Отсюда возникают инстинкты, на протяжении сотен тысяч лет наследственно передававшиеся людьми из поколения в поколение. Они усиливались, если условия существования были таковы, что индивидуум, в целях самосохранения и поддержания жизни не мог обойтись без крепкой связи со своими товарищами. Они обнаруживали тенденцию к исчезновению там, где условия жизни позволяли индивидууму на возможность обезопасить свое существование за счет товарищей и в борьбе против них.

Высота социальных или моральных сил, поэтому, различна при разных общественных отношениях. Сущность же этих сил в основном остается всегда одинаковой. В этом смысле и можно говорить о вечных основах морали.

Но исследователи этики обычно не проводят разграничения между силами и требованиями морали, и исходя из того, что первые (силы) всюду выступают перед ними с достаточной неизменностью, полагают, что им удастся свести к нескольким основным общим принципам и требованиям морали. Но при ближайшем рассмотрении эти общие принципы до сих пор либо оказывались вовсе не всеобщими, либо являлись просто общими местами самого неопределенного характера, признаваемыми за всеобщие истины лишь потому, что они допускают самые различные толкования.

Моральные требования и взгляды, определяющие внутри каждого общества или коллектива поведение его сочленов, зависят от определенных условий существования этого общества. Так как, однако, общественные отношения непрерывно изменяются, процесс постоянных изменений захватывает и эти моральные нормы. Более того. Чем сложнее становится человеческое общество, тем более сложный вид принимают и моральные воззрения, в нем господствующие, и чем сильнее антагонизмы внутри общества, тем противоречивее эти воззрения и эти требования ¹⁾.

Уже у первобытных народов находим мы внутри «коллектива» — племени — разделение труда между мужчиной и женщиной. На долю женщины выпадает домашнее хозяйство, а также воспитание детей, на долю мужчины — охота и война. Каждый коллектив распадается, поэтому, снова на два коллектива — мужчин и женщин, — из которых каждый имеет свои особые функции и интересы. Таким образом, самым ранним явлением этики, бросающимся нам в глаза, оказывается факт возникновения двух видов морали, одной для мужчин, другой для женщин.

С тех пор разделение труда и классовые противоположности сделали огромные успехи. Современный человек стал членом самых различных коллективов: особой семьи, особой общины, особого класса, партии, государства, нации, — не всегда совпадающей с государством, — а часто еще и последователем особой религии. Каждый из этих коллективов создает сообразно своему, обусловленному существующими материальными отношениями, характеру, свои

¹⁾ Интересно вспомнить след. слова Маркса: „Чем более обостряются классовые противоречия, тем лицемернее становится буржуазия и чем она более становится лицемерной, тем возвышеннее становится язык ее идеологов“.

особые права и обязанности, которые часто вступают в противоречие друг с другом. Чем совестливее человек, т. е. чем глубже в нем развились социальные инстинкты, тем острее будет чувствовать он моральные противоречия, вырастающие из социальных противоречий. Чтобы указать на один из самых частых моральных конфликтов нашего времени, стоит только подумать, кому из верных своему долгу людей не приходилось ни разу переживать конфликта между обязанностями по отношению к своей семье и обязанностями по отношению к своей партии и к своему классу? Куда деваются тут вечные нормы нравственного поведения, выводимые г. Бартом с такой легкостью из «интересов коллектива»?

Нет ничего более непродуктивного и бесплодного, чем попытки свести находящиеся в вечном потоке и движущиеся в процессе противоречий моральные воззрения, понять которые можно только в связи со всей общественной жизнью, которые только в этой жизни и только через нее могут стать действительными—нет ничего непродуктивнее попыток свести эти воззрения к окостеневшим мертвым формулам, которым название вечных присваивается только потому, что они ни разу еще до сих пор не выступали в своем безусловном значении и которые теряют всякое значение для общества, как только их отрывают от общества с тем, чтобы поставить их выше общества.

Г. Барт показывает в качестве двух таких «общих всем эпохам этических требований» правдивость и защиту родины. Его доводы против Меринга по второму из этих пунктов уже опровергнуты последним самым убедительным образом в напечатанном нами возражении. Тем не менее, мы не можем себе отказать в желании дополнить его замечания, относящиеся к нашей классической эпохе, несколькими словами, касающимися более ранних веков. Прежде всего возникает вопрос, что собственно понимает г. Барт под «родной землей», «родивой»? В классической древности для рабов, а также в большинстве случаев и для пролетариев, не существовало нравственной обязанности защищать территорию, ими населяемую. Столь же мало знали об этой обязанности и крестьяне средневековья после того, как на смену всеобщему ополчению явилось рыцарство, которое в более позднюю эпоху было заменено режимом наемных армий.

Только со времени французской революции всеобщая воинская повинность впервые

начинает приобретать правовой нравственный характер. Только с этого времени начинают вооружаться и эксплуатируемые классы. То, что д-ру Барту представляется, как «общее для всех эпох этическое требование», оказывается таковым только во времена первоначального коммунизма и современного государства. В промежуточные же эпохи эта обязанность отсутствует.

Но даже и сейчас она признается не безусловно, а только для людей, призывом государства одетых в военную форму. Но крайней мере, для буржуазного сознания представляется в высшей степени безнравственным защищать отечество без соблюдения государственно-призывной формы. Во время франко-прусской войны французские партизаны — «франкитеры» — рассматривались, как бандиты, и с ними расправлялись, как с бандитами, под ликующий вой всей просвещенной Германии. — за исключением социал-демократов. И в самом «Обществе этической культуры» г. д-р Барт найдет немного таких членов, которые могли бы признаться, что в мае 1871 года парижане выполнили свой нравственный долг, до последнего защищая «свою родину» против ринувшихся на них версальских наемников. Мы полагаем все же, что д-р Барт, верный своим нравственным принципам, признает эту нравственную обязанность за парижскими коммунарами.

Не лучше, чем с зажитой родиной, обстоит дело и в отношении долга правдивости. Безусловной ее обязательности не было, вообще никогда, да нет и сейчас. Допустим не совсем, конечно, правдоподобный случай, что д-р Барт, примерно, вместе со своим сыном заброшен в Дагомею. Едва-ли остановился бы он, если не для спасения своей жизни, то хотя бы жизни своего сына, пред вынужденной ложью, что его сын, скажем, дитя великого духа. И если сейчас один из его близких родственников или друг прикован к постели неизлечимой болезнью, разве не сочтет он чрезмерной жестокостью сказать ему всю правду? Могут быть положения, когда ложь становится прямо нравственной обязанностью.

По отношению к врагу ложь всегда дозволяется, а часто и вмешивается в прямую обязанность. Там же, где правдивость вмешивается в долг и по отношению к врагу, это требование вытекает, во всяком случае, не из «интересов коллектива», к которым она не имеет ни малейшего отношения, а из чувства собственной силы, презрительно отбрасывающего ложь, как оружие слабости и трусости. Оно вытекает из той доблести (*virtus*), в которой древние усматривали содержание добродетели.

Этому чувству силы, уверенности в победе, сознанию непреодолимости своих стремлений, в первую очередь приписываем мы отращивание пролетариата ко всякого рода ложь во всех случаях, когда имеется возможность померяться с врагами в открытом бою. Но там, конечно, где превосходящая сила государства или капиталистов закрывает ему всякую возможность открытой борьбы, где он становится пред альтернативой: или полный отказ от борьбы, или тайное ее продолжение путем постоянного обмана своих противников, там он всегда без колебаний выбирает последнее. Так было в Германии после двукратного покушения на старого императора, когда многие фабриканты требовали от своих рабочих заявления о том, что они не социал-демократы. Так обстоит дело в России¹⁾, где считается партийным долгом в делах, касающихся партий, проводить и обманывать царские власти. В этих случаях ложь творится в интересах общего и, стало быть,—даже по масштабу д-ра Барта,—на высоко-нравственных мотивов.

Мы не станем отрицать, что при известных, очень измеченных обстоятельствах правдивость во все эпохи считалась нравственной обязанностью. Но с таким же правом можно утверждать, что ложь при известных обстоятельствах всегда была нравственным долгом. Если, таким образом, требование правдивости желательнее возвести на степень «вечных истин» морали, то к этим вечным истинам принадлежит также и требование лживости.

С «вечными истинами» морали дело обстоит, таким образом, не совсем ладно.

Но если мы не можем признать никаких вечных истин в морали, как и в других областях общественной жизни, то этим мы вовсе не говорим, что научное исследование законов морали невозможно или ненужно. Если, однако, гг. проф. Теннис и д-р Барт, возражая Мерингу, утверждают, что нет ни буржуазной, ни пролетарской науки, что наука для всех одна, что возможна, поэтому, и научная мораль, возвышающаяся над классовыми противоречиями, то они совершают глубокую логическую ошибку.

Конечно, нет никакой особой буржуазной и пролетарской науки. В науке могут быть различные отправные точки зрения, из которых одна может быть плодотворней другой. Но однажды добы-

¹⁾ Писано в 1893 г.

где выводы науки равноценны для всех. Законы, устанавливаемые наукой для в день научным исследованием морали, обязательны, поэтому, для пролетариев так же, как и для буржуа. Но с каких это пор наука о морали стала самой моралью? Научное исследование морали делает последнюю столь же мало наукой, как физика—природу.

Этому *qui pro quo* соответствует другое: законы, открываемые научным исследованием морали, отождествляются с требованиями морали. Но научные законы—не юридические законы. Научный закон не заключает в себе никакого требования, а лишь констатирование и объяснение фактов. В качестве закона, установленного наукой о морали можно, например, привести констатирование того факта, что взгляды на взаимное отношение полов в данном обществе обуславливаются господствующими в нем формами домашнего быта. Моральные же требования, определяющие отношение полов друг к другу, например, требование целомудрия при данных обстоятельствах, являются не выводами науки о морали, а предметом ее исследования⁴⁾.

Объективная наука доказывает, во-первых, факт существования противоположных интересов пролетариата и буржуазии и, во-вторых, тот факт, что каждый из этих классов имеет свою особую мораль.

Наука о морали называется этикой, под которой иногда понимается и сама мораль, подобно тому, как хозяйство и наука о хозяйстве оба называются экономией. Это тождество обозначений способствует тому смешению понятий, на котором и покоится вера приверженцев «этической культуры» в парящую над социальными противоречиями мораль. Ошибка немедленно же обнаружится, если мы станем избегать иностранных слов. «Научная этика»—это звучит недурно: но выражение «научная нравственность» в высшей степени комично.

Научная нравственность,—нравственность, родившаяся не на общественной жизни, а искусственно созданная учеными,—гомупикулюс, который, подобно сверх-человеку Ницше, с трудом может

⁴⁾ Если говорят о требованиях науки, то это, строго говоря, неграмотно. Наука не предъявляет никаких требований к людям, а люди ставят требования науке, которая и говорит им об условиях выполнимости их требований. Не гигиена требует одорования Гамбурга, а гамбургцы требуют этого. И гигиена говорит нам только, возможно ли, и при каких именно условиях, одорование Гамбурга.

платить свою жизнь лишь в аудиториях, редакциях и салонах, ласкливо охраняемых от свежего веяния внешнего мира, по которому падает на-земь при первом же порыве ветра.

Чем более развивается наука о морали, тем решительнее выступает она против идеи научной морали. Стадия господства этой идеи в этике соответствует, примерно, стадии господства утопии и социализме.

Мы также ожидаем пришествия новой морали. Но ее требования не явятся результатом кабинетного творчества метафизиков-философов, а вырастут из новых потребностей нового общества, общества, в котором исчезнут классовые различия, вследствие чего, и первый раз со времени появления разделения труда и возникновения классов, создадутся предварительные условия для возникновения унитарной, лишенной противоречий, морали. Свою силу эта новая мораль будет черпать, однако, не из увещаний проповедников морали, а из общности интересов всех членов общества. Но не только победа,—уже и борьба приносит нам новый моральный подъем.

Уверенность марксистов в победе базируется на их убеждении, что пролетариат охвачен нравственным воодушевлением, а господствующие классы находятся в состоянии нравственного упадка. Но не от моральных проповедей и даже не от рождения новой морали ожидаем мы, конечно, этого подъема. Мы убеждены, и факты подтверждают это, что условия существования пролетариата обладают тенденцией укреплять в нем социальные инстинкты, склонности и потребности, в то время как условия существования его противников действуют в противоположном направлении. Условия, в которых пролетарии живут, работают, борются за улучшение своего положения, вынуждают их к теснейшему объединению, вынуждают их все более и более отождествлять интересы всей совокупности их товарищей с их собственными личными интересами. Они определенно воспитывают в них преданность общему делу, дисциплину, самоотверженность.

Условия существования пролетариата принуждают его также и к враждебному противопоставлению себя всему существующему обществу. Как самый низший слой существующего общества, пролетариат может освободиться от давящего его гнета эксплуатации, только сбросив все это общество. Поэтому пролетариат чувствует себя передовым борцом всех угнетенных, всего эксплуатируемого человечества. Поэтому же он с самого своего возникновения всегда

был и самым революционным классом общества,—вначале руководимый только инстинктом, который в дальнейшем, под влиянием прясписившегося сознания, не ослабевал и лишь усиливался. Пролетариат—это класс, имеющий самые широкие и самые дерзновенные цели. Если пролетариат менее, чем кто-либо, борется за личный успех и более, чем кто-либо, за успех обширного коллектива, то он борется также менее, чем кто-либо другой, за минутный успех и более, чем кто-либо, за великие цели, достижения которых ныне борющееся поколение может быть уже и не дожидется, и которые для него являются только идеалом.

Эта борьба за высшие социальные цели, за торжество великого коллективного начала, за высокий идеал, эта борьба и является как раз той силой, которая морально поднимает пролетариат все выше и выше, в то время как его противники в погоне за личной минутной выгодой морально все более опускаются.

Этим мы не хотим сказать, что пролетариат, как он есть, в моральном отношении уже превзошел буржуа. Среди условий существования пролетариата имеются не только возвышающие, но в значительном числе и понижающие моменты, и эти последние ранее первых сказались на развитии пролетариата. Но где пролетариат однажды уже вступил в борьбу, там пригнетающие моменты быстро и с естественной необходимостью преодолеваются моментами возвышающими, там начинается нравственное возрождение пролетариата.

Когда марксисты развивают и направляют классовую борьбу пролетариата, когда они ставят перед ней высокие идеалы—а это лишь другое слово для обозначения революционных целей—они творят для поднятия нравственности бесконечно больше, чем все «Общества этической культуры», вместе взятые.

Что значит пред лицом этого, полного сия. источника новой, брызжущей жизнью морали, бледный призрак «научной», над классами и партиями стоящей нравственности?

Мы признаем мало действительными средства, которые намерено применять «Общество этической культуры», но цель его—похвальна. На практике пропаганда надклассовой этики сведется к этизированию классовой борьбы, т. е. к освобождению ее от ненужных грубостей и выходов.

Конечно, это «этизирование» не следует заводить так далеко, чтобы им была уничтожена всякая острота нашего оружия, как не следует от нас требовать и жеманства старых дев, столь прият-

ного сердцу г. Барта, бросающего «Neue Zeit» упрек в недостаточном внушении читателям обязанностей умеренности и целомудрия и жалующийся на Бебеля за то, что тот «бесстыднейшим образом» процитировал в рейхстаге... Гейне. Чего доброго, эти унылые жалобы дадут повод ближайшему парейтагу назначить г-на Барта комиссаром целомудрия над марксистской печатью, а также упомо-мочить его на выпуск заботливо процеллаурированного издания классиков для институток и социал-демократических депутатов рейхстага.

Но как бы далеко не зашла социал-демократия в «этизировании» классовой борьбы, она находит крепкую преграду своей деятельности в лице своих противников. Преобладание все еще на их стороне ¹⁾, а не на нашей, и это они определяют поле битвы и оружие классовой борьбы. Они затрудняют, где только возможно, всякую организацию, всякое просвещение масс; они рассматривают рабочих, обладающих чувством собственного достоинства и вызывающих чувство уважения со стороны других, как своих величайших врагов; с помощью всякого рода злоупотреблений они стремятся довести рабочих до положения безвольных созданий и одновременно спровоцировать их к бесцельным, но так хорошо понятным взрывам ненависти и отчаяния. Если «Общество этической культуры» желает «этизировать» классовую борьбу, оно прежде всего должно приложить усилия к тому, чтобы начать работу над моральным оздоровлением рядов самой буржуазии, откуда оно рекрутирует своих приверженцев.

Что г.г. буржуа можно кой-чему научить, это видно на примере Англии, где они отчасти пришли к необходимости обращаться с рабочими более прилично. Конечно, не «Общества этической культуры» «этизировали» таким образом классовую борьбу. Это было в значительной мере обусловлено успехом самих рабочих. С рабочими, по общему правилу, обращаются прилично лишь там, где они обладают силой принудить к приличному поведению своих эксплуататоров. В классовой борьбе рабочие возмущают не только самих себя, но и своих «господ», призывая и им понятие о приличии и добрых нравах.

Мы были бы очень рады, если бы «Общество этической культуры» действительно вознамерилось помочь немецким рабочим и

¹⁾ Именно в 1893 г.

этой столь же утомительной, сколько и безотрадной воспитательской работе и с радостью приветствовали бы всякий успех в этой области.

Слов мы уже достаточно слышали, пусть господа из «Общества этической культуры» покажут, наконец, хоть раз свои дела. Во время существования этого «Общества» в Германии, в классовой борьбе наблюдалось очень много в высшей степени неэтических выступлений со стороны буржуазии: напомним о недавней стачке углекопов. Нам совсем не приходилось слышать, чтобы «Общество» отважилось хотя бы на самый робкий протест против этих выступлений. Поскольку оно остается при одних этических разговорах, пусть, г.г. моралисты не посетуют на нас, если мы им заявим:

«Послание слышу я,—недостает мне веры».

IV

О ТАК НАЗЫВАЕМЫХ „ПРОСТЫХ
ЗАКОНАХ ПРАВСТВЕННОСТИ И
ПРАВА“

ОТРЫВКИ ИЗ „ПЕРВОГО МАНИФЕСТА МЕЖДУНАРОДНОГО ТОВАРИЩЕСТВА РАБОЧИХ“:

«Первый Международный Рабочий Конгресс объявляет, исходя из всего этого, что Международная Ассоциация Рабочих и все принадлежащие к ней организации и отдельные лица признают истину, право и нравственность за основу их поведения по отношению друг к другу и всем людям, не считаясь с цветом кожи, исповеданием и национальностью»¹⁾.

«...что пора им (рабочим) возникнуть в тайнства международной политики, что пора им наблюдать за дипломатическими действиями своих правительств, сопротивляться им в случае нужды всеми средствами, находящимися под рукою, и, наконец, в случае неудачи подобных отдельных усилий, соединиться в одном общем протесте против преступных замыслов правительств, провозглашая необходимость соблюдать естественные законы нравственности и справедливости, которыми должны руководиться все люди в своих индивидуальных отношениях, и которые должны служить также высшей нормой для взаимных отношений народов!»²⁾.

¹⁾ Из „Провозглашения принципов Международной Ассоциации Рабочих“ (1864 г.). Перепечатано из „Замечаний на программу германской рабочей партии“ К. Маркса, о вступительной статье Карла Корша. ГИЗ. М. 1929, стр. 77.

²⁾ Перепечатано из „Первого Манифеста Международного Товарищества Рабочих“ К. Маркса. Изд. „Пролетарнат“. СПб. 1906. См. стр. 14—15.

ПИСЬМО МАРКСА К ЭНГЕЛЬСУ¹⁾

(От 4 ноября 1864 г.)

Я присутствовал на первом заседании Комитета. Была выбрана подкомиссия (куда попал и я) для выработки предварительного положения и формулировки принципов. Болезнь помешала мне присутствовать на заседании подкомиссии и на бывшем вслед за этим заседании пленума комитета.

В этих двух заседаниях,—подкомиссии и последовавшем за ним заседании пленума комитета,—на которых я не присутствовал, произошло следующее:

Майор Вольф представил для пользования нового общества свой устав (статуты) итальянских рабочих союзов (у них имеется центральная организация, но, как это выяснилось позднее, они, в сущности, являются обществами помощи (*Benefit societies*)). Я потом видел эту чепуху. Повидимому, это было стриппией Мадзини, и потому ты заранее можешь догадаться, в каком духе и в каких выражениях изображен был там действительный вопрос—рабочий вопрос; равным образом, как были включены национальные вопросы.

Кроме того, представил программу, наполненную отчаянной путаницей и безграничным многословием, старый оуэнист Вестон,—теперь сам фабрикант, очень милый и славный человек.

Следующее пленарное заседание комитета поручило подкомиссии переработать программу Вестона, равным образом и статуты Вольфа. Сам Вольф уехал на съезд итальянского союза рабочих в Неаполе, чтобы присутствовать на нем и содействовать присоединению его к Лондонскому центральному союзу.

На вторичном заседании подкомиссии я снова не присутствовал, т. к. меня уведомили о нем слишком поздно. Там оглашена была «декларация принципов» и переработанные Ле-Любезом статуты Вольфа,—подкомиссия приняла в то и другое для того, чтобы внести на обсуждение пленума. Пленум заседал 18 октября. Так как Эккартс написал мне, что грозит опасность (*periculum in mora*), я явился. Я прямо испугался, когда при мне прочли совершенно незрелое вве-

¹⁾ Русский перевод этого письма взят из „Писем“ Маркса и Энгельса и изд. „Моск. Рабочий“, 1922, стр. 198—201.

дение доброго Ле-Любеза, имеющее претензию сойти за декларацию принципов,—чрезвычайно фразистое, плохо написанное,—там на каждом шагу проглядывал Мадзини,—наполненное неопределеннейшими обрывками французского социализма. Кроме того, в общем был принят итальянский регламент, который, не говоря уже о других ошибках, имел целью нечто действительно уже невозможное, именно нечто вроде центрального правительства рабочих классов Европы (на заднем плане которого находился, конечно, Мадзини). Я оказал легкое сопротивление, и после долгих толков и разговоров Энкариус предложил, чтобы эти вещи снова были проредактированы подкомиссией. «Чувства» же, высказанные в декларации Ле-Любеза, были приняты.

Два дня спустя, 20 октября, у меня на квартире собрались Кремер от англичан, Фонтана (Италия) и Ле-Любез (Вестон не мог быть). У меня до сих пор не было в руках документов (Вольфа и Ле-Любеза), поэтому я ничего не смог приготовить заранее. Но я твердо решил не оставить без изменений ни одной строчки. Чтобы шить время, я предложил: прежде, чем нам редактировать «введение»,—необходимо обсудить rules (положение). К этому и приступили. Только в 1 ч. ночи было закончено обсуждение первого пункта из 40, и он был принят. Кремер сказал (и этого как раз и добивался): у нас ничего нет, что мы могли бы предложить комитету, который будет заседать 25 октября. Надо его отложить до 1 ноября. А подкомиссия может собраться 27 октября и сделать попытку достичь окончательного результата. Это предложение было принято и «документы» были «оставлены» мне для рассмотрения.

Я увидел, что нет никакой возможности сделать что-нибудь из этой чепухи. Чтобы оправдать несколько тог в высшей степени своеобразный способ, каким я собирался проредактировать уже «вотированные чувства» (votierten sentiments), я написал обращение к рабочим классам (чего в первоначальном плане не было). Нечто вроде обзора судеб рабочих классов с 1845 (a sort of review of the adventures of the Working Classes since 1845).

Под предлогом того, что в это обращение вошло уже все фактическое и что об одном и том же не следует повторять по три раза, я извлек все «введение», выкинул «декларацию принципов», и вместо 40 положений оставил только 10. Поскольку в обращении речь идет о политике, я говорю о странах, а не о национальностях, и рабоблачаю Россию, но не мелкие государства. Подкомиссия приняла

все мои предложения. Меня только обязали во введении к уставу поставить две фразы, говорящие о «долге» и «праве» и точно также об «истине, правдивости и справедливости». Но они помещены таким образом, что никакого вреда принести не могут¹⁾.

В заседании генерального комитета (плenums) мое обращение было единогласно принято с большим энтузиазмом. Обсуждение вопроса, как его напечатать, будет происходить в ближайший вторник. Ле-Любеа получил копию для перевода на французский язык, а Фонтана—для перевода на итальянский. (На первое время имеется один еженедельный листок, под названием «Улей» (Beehive), под редакцией профессионалиста Поттера,—род правительственного органа (Art Moniteur). Я сам должен перевести эту штуку на немецкий.

Было очень трудно так поставить дело, чтобы наши взгляды приняли такую форму, которая сделала бы их приемлемыми для гегершней точки зрения рабочего движения. Те же самые люди будут ведали через две устраивать митинги с Кобденом и Врайтом по поводу избирательного права. Требуется время, пока вновь возродившееся движение сделает возможной старую смелость речи. Необходимо быть сильнее на деле и умереннее в форме.

¹⁾ „Nur wurde ich verpflichtet, in das Preamble der Statuten zwei „duty“ und „right“ Phrasen, ditto „truth, morality and justice“ aufzunehmen, was aber so placiert ist, das es keinen schaden tun kann“. См. „Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx 1844 bis 1883“. Dritter Band. Stuttgart. 1913. s. 199.

О „ПРОСТЫХ ЗАКОНАХ ПРАВСТВЕННОСТИ И ПРАВА“.

Практический марксизм, бывший международным по самому своему существу, считал необходимым разоблачать дипломатические интриги и направлять свои усилия к тому, чтобы в международных отношениях господствовали «простые законы нравственности и права». Первый манифест Международного Товарищества Рабочих утверждал, что борьба за такую внешнюю политику есть одна из составных частей общей борьбы за освобождение рабочего класса.

Сообразно с этим, пролетариат должен противодействовать нарушителям этих простых законов. В частности, он должен всею силою своего мнения отстаивать мир вопреки династическим или империалистическим целям: завоевание новых рынков, колоний и т. п. Как отмечено мною выше, центральный орган германской социал-демократии свято выполнил эту обязанность в конце июля текущего года, убедительно доказывая, что ответственность за острое ухудшение международных отношений надет на германское правительство. Но ни в приводимых Зюдекумом рассуждениях Франка ¹⁾ о наступлении новой эпохи внутреннего развития Германии, ни в соображениях самого Зюдекума нет ни малейшего намека на вопрос о том, может ли быть оправдано поведение германской дипломатии с точки зрения «простых законов нравственности и права». Оно и понятно. Франк держался, а Зюдекум продолжает держаться не интернациональной, а национальной точки зрения. С национальной германской точки зрения победоносная война желательна вовсе не потому, что она поможет осуществить требования «нравственности

¹⁾ Франк—видный немецкий социал-патриот, последний добровольцем на войну и погибший в бою.

и права», а потому, что она обеспечит интересы германского империализма. Но империализм есть политика хищничества. Эта политика означает эксплуатацию одного народа или одних народов другим народом или другими народами. Франк сложил свою голову самоотверженно стремясь обеспечить Германии наибольшую возможность эксплуатации других народов. Зюдекум вполне одобряет такой род самоотвержения. Это уже само по себе весьма печально. Но еще несравненно печальнее то, что в заседании рейхстага 4-го августа вся германская социал-демократическая фракция, голосовавшая за военный кредит, высказалась устами г. Гаазе в духе Франка-Зюдекума. С этих пор она сама служит опорой,—и едва ли не самой надежной опорой,—империалистической политике немецкого империализма и немецкой буржуазии.

Главное в том, что когда один народ, преследуя империалистические цели, нападает на другой, этот последний не может не защищаться, если только он не достиг крайней степени упадка и слабости. И международная социал-демократия не может не сочувствовать его самозащите, если только она, в самом деле, руководствуется в своей иностранной политике «простыми законами нравственности и права». Этим определяется мое отношение к французским социалистам, голосовавшим за военный кредит и даже выступившим, в лице Гела и Самба, в министерство. Франция—атакованная страна. Поэтому поведение французских социалистов не могло быть таким, каким должно было быть поведение немецких социалистов, т. е. социалистов атакующей стороны¹⁾. В еще большей степени применимо это к Бельгии.

Германская армия покрыла Бельгию развалинами и превратила ее в озеро крови за то, что она не согласилась, дав ей свободный проход через свою территорию, облегчить вторжение немецкой армии во Францию. Если нынешний Интернационал верен заветам первого Интернационала, основанного Марксом; если в своей иностранной политике он продолжает руководствоваться «простыми законами нравственности и права», то он должен единодушно восстать про-

¹⁾ Этим я не хочу сказать, что французские социалисты должны были безусловно голосовать за военный кредит. Голосуя за него, они могли и объявить громко высказать некоторые неоспоримые истины, горькие для французской буржуазной дипломатии, но полезные с точки зрения развития самознания в международном пролетариате. Они не сделали этого. И жаль об этом. Но все-таки считаю, что очень ошибаются те наши товарищи, которые осуждают их так же строго, как и немецких социал-демократов.

тип обращения Германии с Бельгией. Говорю «единодушно», так как, по моему мнению, немецкие социал-демократы обязаны были протестовать против этого поведения громче всех остальных. Нелепо было бы требовать от социалистов той или другой страны равнодушия к интересам своей родины. Социализм отнюдь не исключает любви к отечеству. Но между тем как люди, держащиеся точки зрения эксплуатирующих классов, находят позволительным и даже обязательным ставить интересы своей страны выше интересов всего остального мира, социалист должен иметь мужество пойти против своего отечества, когда оно в своей иностранной политике поступает несправедливо, нарушает «простые законы нравственности и права». Только тот социалист, который способен на это, и имеет право сказать о себе, что в его любви к отечеству нет шовинизма. К величайшему сожалению, приходится констатировать, что со стороны немецких социалистов до сих пор не раздавалось протеста против того, что было сделано с Бельгией. Говорят, что с таким протестом собирается выступить Карл Либкнехт. Будем надеяться, что он поведет себя, как достойный сын своего отца; но, пока что, германское войско, составленное, приблизительно, на одну треть из социал-демократов, продолжает совершать подвиги, достойные гуннов, причем некоторые органы немецкой социал-демократии, даже такие, как «Gleichheit» Клары Цеткин. — имеют крайнюю наивность (я не позволяю себе ни сказать, ни подумать: лицемерие) упрекать бельгийцев в жестоком отношении к немецким солдатам.

Может быть, ни в чем не сказавшись до такой степени ярко победа правого крыла немецкой социал-демократии над левым, как в том факте, что германские социал-демократы в лучшем случае молчат, между тем, как буржуазная немецкая интеллигенция громко провозглашает себя солидарной с варварством немецких милитаристов. Но если молчание немецкой социал-демократии понятно, хотя и достойно сожаления, то, признаюсь, я не понимаю, почему социал-демократы нейтральных стран так перепиетливо, почти вяло высказываются против действий, к которым не может относиться равнодушно ни один человек, имеющий, по известному немецкому выражению, сердце там, где ему полагается быть. Говоря это, я имею в виду, главным образом, социалистическую печать Италии и Швейцарии: рабочая печать других нейтральных стран мне мало доступна. Думаю, однако, что если бы в ней раздались энергичные протесты, то они проникли бы в рабочие органы тех стран, газеты которых я читаю.

Кстати, я совсем перестал получать болгарские социалистические задания. Я позволяю себе предполагать, что и болгарские социалистические органы слишком вяло протестуют против того, против чего нельзя протестовать достаточно энергично. Такого общее настроение. Резолюция, исходящая, если память мне не изменяет, из цюрихского социалистического союза «Eintracht», требует мира без уплаты кем бы то ни было военного вознаграждения (ohne Entschädigung). Положим, что это требование исполнено. Что же будет с Бельгией? Следует думать, что цюрихская резолюция «требует» удаления из нее немецких войск. Но не «требуют» ли «простые законы правды и права», чтобы германская империя вознаградила Бельгию, по крайней мере, за тот огромный материальный вред, который был нанесен ей варварством ее нейтралитета. А предъявить это как нельзя более справедливое требование, значит, прежде всего, прийти в противоречие с цюрихской резолюцией.

Когда один человек разорил другого, то разве лишь толстолиц становится «требовать», чтобы они помирились «без вознаграждения»¹⁾.

Мне кажется, что вялость, перешительность и непоследовательность, замечающиеся в социалистической печати нейтральных стран, объясняются желанием тамошних социалистов остаться нейтральными. А это стремление остаться нейтральными quand même коренится в перепитанном взгляде на то, как следует понимать отрицательное отношение международной социал-демократии к войне.

Социал-демократы нейтральных стран говорят (мне часто приходилось слышать это): «мы против войны, поэтому мы не хотим высказываться ни за одну из воюющих сторон; мы требуем мира и только мира». Но когда один человек на моих глазах душил другого, то я, разумеется, требую мира; однако, это вовсе не значит, что я не имею права энергично выступить против душителя. А ведь первый манифест Международного Товарищества Рабочих настоятельно советует нам стремиться к тому, чтобы в международной политике применялись те «простые законы правды и права», повиновение которым обязательно в личных отношениях.

¹⁾ Любопытно было бы по этому поводу получить от представителей формальной этики ответ на вопрос: обяван ли стачечный комитет какого-нибудь профсоюза возместить ущерб предпринимателю, разорявшемуся, предположим, в результате удачно проведенного бойкота, организованным профсоюзом?



ЕЩЕ О „ПРОСТЫХ ЗАКОНАХ НРАВСТВЕННОСТИ И ПРАВА“.

Мне писали, что один мой противник (из самых «видных»), читая реферат о войне на собрании русской колонии в Женеве, воскликнул: под влиянием войны старый материалист Плеханов сделался идеалистом; он изывает теперь к законам нравственности и права. «По человечеству», мне не хочется думать, что мой «видный» противник окончательно сделался обскурантом (в Гетевском смысле). Я предполагаю, что его не так поняли. Но как бы там ни было, а факт тот, что, будучи материалистом, и в своих рассуждениях о политике сознательного пролетариата, считаюсь с нравственностью и правом, и к тому же полагаю, что нам, марксистам, никак нельзя не считаться с ними.

Уже первый манифест первого Интернационала, — написанный Марксом, — ставил рабочим на вид, что они должны прерывать в тайне международного государственного искусства и наблюдать за дипломатическими подлохами правительств. В случае нужды рабочим надо бороться против них всеми возможными средствами. Если рабочие не могут предупредить тот или другой дипломатический сюрприз, то им следует единодушно одновременно и открыто протестовать против него. Далее манифест говорил, что простые законы нравственности и права, которыми определяются взаимные сношения отдельных лиц, должны также стать высшими законами, определяющими взаимные отношения народов.

Как видно, автор манифеста хотел, чтобы по его указанию на право и нравственность явилось заключительным аккордом его призыва рабочих к объединению.

«Борьба за такую внешнюю политику, — читаем мы в последних строках манифеста, — составляет одну из частей общей борьбы за

освобождение рабочего класса. Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»

А. Луначарский, передавая в одной из женеважких корреспонденций свой разговор с Ром. Ролланом, сообщал, что знаменитый писатель отметил перед ним следующую отрицательную сторону социалистической пропаганды:

«Мне кажется, что некоторые, безусловно передовые группы человечества, недооценивают понятия права и значения правового чувства. Рабочему классу часто внушают мысль, что и касающиеся его вопросы будут разрушены силой организации, и только. Организованные массы, сгруппировавшиеся вокруг знамени своего интереса и не думающие апеллировать к обветшалой идеологии всякого там права, кажутся или казались некоторым достаточным фундаментом для коренной реформы жизни человечества... Я думаю... что великий грех совершен теми, кто старался подкопать и сгладить этическую сторону социального вопроса»¹⁾.

Если бы Р. Роллан был лучше знаком с литературой новейшего социализма, он знал бы, что в указанном им тяжком грехе нельзя упрекнуть ни материалиста Маркса, ни тех его последователей, которые правильно поняли материалистическое объяснение истории. И он, может быть, добавил бы, что этическая сторона социального вопроса подвигивалась и сглаживалась на деле именно теми псевдо-социалистическими «критиками Маркса», которые на словах огорчались мнимым первичным марксистским «нравственным фактором».

Маркс уже по одному тому не мог пренебрегать этим «фактором», что был в числе основателей Интернационала.

Определивши великую цель рабочего движения (экономическое освобождение пролетариата), цель, которой всякое политическое движение должно быть подчинено, как средство, написанный Марксом устав Интернационала говорит, что «все стремления рабочих к достижению этой цели оставались до сих пор безуспешными вследствие недостатка единения между рабочими различных отраслей труда в каждой стране и отсутствия братского союза между рабочими различных стран»...

И что «освобождение рабочих является не только местной или национальной задачей, но, напротив, затрагивает интересы всех ци-

¹⁾ „Известная Мысль“ № 73, 14 марта 1915 г.

цилизированных наций и может быть достигнуто только их теоретическим и практическим содействием друг другу»¹⁾.

Но для того, чтобы стало возможным это содействие, для того, чтобы в реальной жизни,—а не только в благородной мечте,—возник братский союз между рабочими различных стран, необходимо признание всемирным пролетариатом тех «простых законов нравственности и права», уюмнианием о которых многозначительно заканчивается первый манифест Интернационала.

Вы знаете, что я не капитанец и не люблю эфираться на Канта. Но когда речь заходит о простых законах нравственности и права, нельзя иногда не вспомнить и об авторе «Критики практического разума».

«Во всем творении все, что угодно и для чего угодно, имеет значение только как средство; но человек есть цель в себе самом,—говорит Кант,—это именно субъект морального закона, который свит в силу автономии своей свободы. Именно поэтому... каждое лицо ограничивает свою собственную, на самое себя направленную волю условиями соответствия ее с автономиею разумного существа, а именно тем, что не подчинится никакой цели, которая была бы невозможна по закону, какой мог бы возникнуть из воли самого субъекта: следовательно, она никогда не пользуется этим субъектом, как средством, но всегда смотрит на него как на цель»²⁾.

Вот нравственный закон, до признания которого постепенно повышается современное цивилизованное человечество. Им оправдывается, во-первых, борьба пролетариата отдельных стран за свое освобождение от ига капитала, третирующего рабочих не как самоцель, а как средство. И в то же время он содержит в себе основное правило «внешней политики пролетариата»: ни один народ не должен рассматриваться другими народами, как средство, каждый народ должен рассматриваться, как самоцель. Другими словами: каждый народ имеет право на самоопределение.

Буржуазия, провозгласившая этот нравственный закон устами своих благороднейших мыслителей³⁾, постоянно нарушала его на

¹⁾ Коммунистический Манифест указывал на это еще в начале 1848 года: «соединение усилий, по крайней мере, цивилизованных стран есть одно из первых условий освобождения пролетариата».

²⁾ «Критика практического разума», и. ревод Н. М. Соколова, Петр. 1897 г., стр. 105.—Разрядка в подлиннике.

³⁾ Дейтельность этих благородных мыслителей относится к тому времени, когда буржуазия боролась за свое освобождение.

практике. Она побуждалась к его разрушению своим жизненным экономическим интересом. Наоборот, жизненный экономический интерес пролетариата побуждает его к признанию этого нравственного закона. И не только в том смысле, что для него освободить себя от ига капитала, значит перестать быть третируемым, как средство, но также и в том, что он не может освободить себя от ига капитала, не признав права каждого народа на самоопределение. Необходимое для свержения этого ига, объединение пролетариев всех стран становится возможным только в той мере, в какой они признают право каждого отдельного народа на самоопределение. Признание этого права международным пролетариатом составляет необходимое предварительное, — психологическое и политическое, — условие социалистической революции. Больше того. Пока это право не признано им, он сам не существует, как сознательная международная сила. До тех пор рабочие каждой отдельной страны идут во внешней политике за буржуазией, и до тех пор народ на роду — воляк.

Немецкие профессора и доценты любят читать «фортраги» на тему: «Кант и Маркс». Но ни один из них не прочел фортрага о том, как соединила экономика новейших обществ рекомендацию Марксом «внешнюю политику пролетариата» с нравственным законом Канта. Повидимому, Р. Роллан тоже не отдает себе отчета в роковой необходимости этого соединения.

КАНТ С ГИНДЕНБУРГОМ, МАРКС С КАНТОМ.

(Из летописи пледной реакции).

Капитуляция перед идеализмом и метафизикой является типичным симптомом всякой общественной реакции.

В то время, как в массах возрождаются и новым пламенем вспыхивают отжившие верования, казалось бы, утраченные власть над думами,—среди «лучших людей», среди передовых элементов нации начинается эра господства превзойденных историческим развитием теорий и методов мышления.

Немецкие, французские, итальянские клерикалы торжествуют по поводу давно уже не виденного ими под'ема народного мистицизма. Всякого рода гадалки, хироманты и пророки делают отличные дела. Во французской печати совершенно серьезно военные специалисты писали о невозможности иначе объяснить победу при Марне, как непосредственным вмешательством Жанны д'Арк.

В то же время в искусстве всех цивилизованных наций процаряется удручающее суздалство. Верхарны, Анатоли Франсы, Демели наряжают свою музу в мундир зашитного цвета. В поэзии, говоря словами старой песни Беранже,

Заглушить гроют нас этот непрестанный
Грохот барабанный, грохот барабанный...

В то же время в научной литературе вновь воскресают теории «расовой борьбы»; «истины» меркантилизма и примитивного протекционизма совершенно серьезно изрекаются экономистами. Символический акт преклонения человеческого разума перед одолевшими человечество силами прошлого представляет диплом доктора философии, выданный кенигсбергским университетом маршалу Гинденбургу.

«Вы воплотили в себе верховный нравственный закон»,—писали простершиеся во прах профессора, приобщая бравого генерала к духовному ордену Канта.

Год назад мне пришлось цитировать меланхолическое изречение одного консервативного нидерландского журналиста, только что совершившего поездку по воюющим странам и так резюмировавшего свои впечатления: «самое тягостное, что порождает война, это—не ее ужасы и руины, это — всеобщее оглушение рода человеческого» («l'abêtissement du genre humain»).

Как яркий показатель действительного понижения умственного уровня европейского общества, я привел тот факт, что писатель, воплощавший собою для нашего поколения гордый непреклонный последовательностью «воинствующий материализм», почтительно склонил выю перед столь жестоко осмеленными «вечными истинами» философского идеализма и воззвал к «простым законам права и нравственности, которыми определяются взаимные отношения отдельных лиц».

В напечатанной в № 8 «Современного Мира» статье «Лице о войне», Г. В. Плеханов по этому именно поводу говорит:

«Мне писали, что один мой противник воскликнул: «под влиянием войны старый материалист Плеханов делается теперь идеалистом; он впадает к законам нравственности и права».

Не желая, «по человечеству», думать, что его противник «окончательно сделался обскурантом (в гетевском смысле)», Г. В. Плеханов предполагает, что меня «не так поняли», когда и отнес обращение Плеханова к идейным завоеваниям обскурантизма—в смысле Эразма Роттердамского.

Со всей благодарностью за хорошее обо мне мнение, я должен возразить Г. В. Плеханову, что меня поняли совершенно верно, а спустя год и после данных в «Совр. Мире» бывшим «воинствующим», ныне капитулирующим материалистом объяснений, могу лишь рекомендовать читателям оценить все симптоматическое значение данного феномена. Для всякого, составившего себе ясное представление об идеологическом типе Г. В. Плеханова, эволюции, ныне им переживаемая, должна красноречивее десятка томов свидетельствовать о действительном характере сдвига, переживаемого частью передовой демократии. Совершенный им «философский прыжок» представляет собою такое очевидное ретроградное движение.

¹⁾ Сравни слова Октава Милбо, сказанные им 20 лет назад по поводу эпидемии анархистских покушений в Париже: «Величайшая опасность бомбы— в том взрыве глупости, который она производит: человеческая глупость наносит неизлечимые раны». Соответственно прогрессу техники разрушения, ныне «осколки глупости» достигают 42-х дюймового калибра.

что одно это должно было бы заставить его учеников задуматься о действительном значении политической эволюции, которая влечет их к позиции, занятой бывшим автором «Монистического взгляда».

Чтобы посрамить мой «обскурантизм», Плеханов разъясняет свою апелляцию к «простым законам», в которой, по его словам, он творил лишь волю К. Маркса. Вот как, по Плеханову, думал об этом предмете Маркс:

«Для того, чтобы в реальной жизни, а не только в благородной мечте, возник братский союз между рабочими различных стран, необходимо признание пролетариатом «простых законов нравственности и права», упоминали о которых многозначительно заканчивается первый манифест Интернационала».

И, действительно, первый манифест знаменитого Международного Общества заканчивался словами:

«Простые законы нравственности и права, которыми определяются взаимные отношения отдельных лиц, должны также стать высшими законами, определяющими взаимные отношения народов».

Беда только в том, что к этим словам имеется собственноручный комментарий Карла Маркса.

Этот комментарий—письмо Маркса к Энгельсу от 4 ноября 1864 г., напечатанное во II томе их переписки (стр. 190—191).

Рассказал о том, как комитет, уполномоченный составить манифест, выбрал подкомиссию, на заседание которой он случайно не пошел. Маркс продолжает:

«Там Ле-Любез (французский прудовник) представил «декларацию принципов» и переработку устава Вольфа (мадзинист), которые суб-комиссией были приняты для представления комитету. Заседание комитета было назначено на 18 октября. Так как Экариус написал мне, что «опасность в промедлении», я пришел на заседание и был воистину напуган ужасно фразистым, плохо написанным и совершенно невыдержанным предисловием доброго Ле-Любеза, долженствовавшим изобразить «декларацию принципов». В этой декларации на каждом шагу выглядывал Мадзини, осложненный самыми расплывчатыми обрывками французского социализма. Я мягко возражал, и после долгих разговоров Экариус предложил возвратить проект подкомиссии для нового «редактирования». Но «идеи», заключавшиеся в декларации Ле-Любеза, были проголосованы...».

«Я видел, что из этого произведения ничего нельзя сделать. Чтобы оправдать весьма своеобразный метод редактирования уже проголосованных «идей», который я намеревался применить, я составил «адрес к трудящимся классам» (что первоначально не было проецировано)... Под предлогом, что все фактическое уже введено в этот адрес и что не следует трижды повторять одного и того же, я изменил все предисловие, выбросил из него декларацию принципов и вместо 40 пунктов устава оставил 10... Мои предложения были целиком приняты подкомиссией. Однако, я был вынужден ввести в предисловие пару фраз о «долге» и «праве», а равно принять «истину, нравственность и справедливость», но расположил их так, что «они не могут повредить».

«Было очень трудно,—поясняет Маркс,—изложить дело так, чтобы представить наши взгляды в форме, приемлемой с точки зрения уровня, ныне достигнутого рабочим движением».

Кажется, ясно. Слова о «нравственности и праве» введены Марксом в манифест, как невинная уступка прудонистской и мадавинистской фразеологии. Для всякого, кто читал упомянутый манифест и кто знаком с методом мышления и методом изложения Маркса, было и без цитированного письма очевидно, что метафизическая категория «простых законов» вкраплена в марксистский текст документа по тем или другим соображениям организационного компромисса. Бедный Маркс думал, что эта словесная уступка «не может повредить». Он не предвидел Г. В. Плеханова, который, спустя полвека, решился утверждать, что вся «соль» манифеста, его руководящая идея заключается именно в этих прудонистских фразах, которые Маркс старался засунуть в такое место, чтобы они «не могли повредить»¹⁾. Но так уж истари ведется: прежде чем расстаться с Марксом, социалист непременно должен «разъяснить» его в брентановском, прудонистском, вообще в каком-нибудь антимарксовском смысле. Г. В. Плеханов не составляет исключения; по крайней мере в «эпоху всеобщего оглушения человеческого рода», он не претендует на оригинальность в манере «расставания» с Марксом.

¹⁾ В недавно выпущенной брошюре «Карл Маркс — пангерманец» (Paris, Armand Colin) Жюзе Гильом жалуется на «ухищрения», помощью которых Марксу удалось, за вычетом этих фраз, устроить все прудонистское из проекта Ле-Любева.

Неужели Плеханов забыл о комментариях Маркса к словам о «праве» и «правственности»?

Кажется, всякому марксисту должно было быть ясно, что, по Марксу, взаимные отношения народов, как и взаимные отношения отдельных лиц, определяются не теми или иными моральными и правовыми нормами, а производственными отношениями, на почве которых вырастают в головах людей определенные представления о праве и правственности. Кажется, марксисту известно, что Маркс весьма сурово относился к попыткам обосновывать борьбу за прогресс и за интересы демократии неподвижными, раз навсегда данными «застонами правственности и права», долженствующими лечь в основу общественной жизни.

Но—*nous avons changé tout cela* (мы все это переменили)—Г. В. Плеханов открыл, что борьба за интересы демократии нуждается в таком обосновании и что таковое—кто бы мог это подумать?—было дано Кантом.

«Вы знаете,—напоминает он,—что я не кантианец и не люблю опираться на Канта. Но когда речь заходит о простых законах правственности и права, нельзя иногда не вспомнить о «Критике практического разума».

По нужде и закону перемена бывает: вместе с конституционными гарантиями, на время военного положения отменяются и гарантии духовной самостоятельности марксизма.

«Человек есть цель в себе самом». Этот категорический императив Канта Г. В. Плеханов предлагает демократии положить в основу внутренней и международной своей политики.

Правда, еще не распроданы все экземпляры «Людвига Фейербаха» Ф. Энгельса, в предисловии к которому Г. В. Плеханов в весьма желчных выражениях писал о кантовском категорическом императиве; правда, не перебиты еще в траншеях все ученики Г. В. Плеханова, читавшие те его статьи, в которых «Критика практического разума» трактовалась, как капитуляция кенигсбергского философа и е р е д р е л и г и е й; правда, избитым местом марксистской литературы¹⁾ стало, что этика Канта, как и все другие системы этики, отражала собой определенный момент в истории развития современного общества и что, в частности, положение о «че-

¹⁾ См., напр., „Deutsche Geschichte“ Фрэнца Меринга.

ловеке—самоцели» лишь выразило в форме морального постулата отрицание экономическим развитием сословных различий и сословного гнета, тем самым санкционируя вновь возникшие классовые различия и классовую эксплуатацию. Правда, было все это.

«Немецкие профессора и доценты», заявляет Плеханов, «любят читать «фюртраги» на тему «Кант и Маркс». Но ни один из них не прочел фюртрага о том, как соединила экономика новейших обществ рекомендованную Марксом¹⁾ «внешнюю политику пролетариата» с нравственным законом Канта».

Прочитывая заветное место из «Критики практического разума», Плеханов изрекает:

Вот нравственный закон, до признания которого постепенно вымывается современное цивилизованное человечество. Им оправдывается во-первых, борьба пролетариата отдельных стран за свое освобождение от гнета капитала, эксплуатирующего рабочих не как самоцель, а как средство. И в то же время он содержит в себе основное правило «внешней политики пролетариата»: ни один народ не должен рассматриваться другими народами, как средство; каждый народ должен рассматриваться, как самоцель. Другими словами: «Каждый народ имеет право на самоопределение».

Что ли слово, то откровение.

Борьба пролетариата находит свое оправдание в нравственном законе Канта, в стремлении пролетариата стать «самоцелью». Очень хорошо. Но в своем стремлении пролетариат вынужден вести классовую борьбу. Можно ли сказать, что классовая борьба рассматривает индивида как «самоцель»? Увы, этого сказать нельзя. В классовой борьбе коллективность рассматривает индивида не как «самоцель», а «как средство». До такой степени, что штрейкбрехер, смотрящий на себя, как на «самоцель», самыми решительными методами воздействия вынуждается видеть в своем индивидуальном я лишь средство для достижения коллективностью, классом, поставленных последним целей. А к буржуазии в своей классовой борьбе относится ли пролетариат, как к «самоцели»? Можно ли сказать, что, согласно требованию Канта, пролетариат «никогда не пользуется этим субъектом, как средством, но всегда смотрит на него, как на цель».

¹⁾ Мы видим, что не Марксом, а прудонистом Ле-Любезом. Таротенис Прудона к Канту известно. См. «Ницоту философии». Выходит, что «экономика» соединила Канта с Кантом же.

Любопытствующему узнать, как на сей щекотливый вопрос смотрел Г. В. Плеханов «во дни оны», мы рекомендуем заглянуть в его брошюру: «Мы и они» (1907 год).

Говоря в этой брошюре об отношении пролетариата к либеральной буржуазии. Плеханов проводил такую мысль: пролетариат рассматривает себя, как «демиург истории»; он пользуется каждой общественной силой, как орудием для достижения своих классовых целей, пользуется этим орудием, пока оно может ему годиться, и бросает его, как только оно становится для него ненужным¹⁾.

До признания либеральной буржуазии «самоцелью» как будто далеко. Еще ранее в 1903 г. в том же Лондоне, где в 1907 г. им была сказана речь о демиурге истории, Г. В. Плеханов говорил речь о всеобщем избирательном праве. В этой речи—тоже напечатанной—Плеханов говорил, что, если пролетариату понадобится, он будет добиваться отмены избирательного права для немущих. Спрашивается: смотрел ли в то время Г. В. Плеханов на личность буржуа, как на «самоцель»?

Нам скажут, что Плеханов лишь «постепенно возвысился до признания» кантовского нравственного закона. Это очевидно. Спрашивается только, не обижает ли его это возвышение подвергнуть «ревизию» также его взгляд на классовую борьбу? До сих пор, попытки сочетания «Маркса и Канта» ни для кого не проходили бесследно.

Г. В. Плеханов думает, что закон Канта оправдывает не только борьбу против капитала, но и национальную борьбу за право

¹⁾ Вот этот отрывок:

«Нам говорят, вы делаете пролетариат орудием буржуазии. Это совсем не верно. Мы делаем буржуазию орудием пролетариата, прощая те времена, когда пролетариат служил орудием буржуазии, миновала без возврата. Теперь пролетариат является Демиургом вышей революционной деятельности. Теперь он — главная сила и это дает ему особые права, это налагает на него особые обязанности. Гегель говорит в своей „Философии истории“, что народ, являющийся носителем великой исторической идеи, может рассматривать все другие народы, как орудие для осуществления его великой цели: он может топтать их ногами и может употреблять их как средства. Мы стоим не на национальн. а на классовой точке зрения. Но и мы думаем, что пролетариат, этот носитель великой идеи нашего времени, может топтать ногами все *существующее* и пользоваться всем *существующим* для своей великой цели. Он может и он должен поступать так, ибо он был, есть и будет главным двигателем революции в настоящее время. „Мы и они“. СПб. 1907. изд. „Гудок“. см. стр. 56. — Сборник этот представляет собрание речей Плеханова на Лондонском съезде Р. С.-Д. Р. П., состоявшемся в 1907 г.

самоопределения. Надо только вместо личности в Кантову формулу подставить «народ», как в предыдущем случае поставлен был «класс». Как это просто! Плеханов забывает одно: что борьба народа, нации, за свои интересы имеет предпосылкой превращение личности, человека в «средство для цели», что она отрицает «человека, как самоцель». Вряд ли найдется даже немецкий профессор, который взялся бы доказать, что в трактовании человеческой личности, как деэртира, выражается торжество принципа «человека—самоцели».

В истории русской общественности последних десятилетий на долю Канта выпала печальная роль. Он вытаскивается на сцену каждый раз, когда интеллигентская мысль собирается сделать решительный поворот слева направо.

ПРОСТЫЕ ЗАКОНЫ ПРАВСТВЕННОСТИ И ПРАВА.

I.

В своих статьях, посвященных войне, Г. В. Плеханов сослался на «простые законы нравственности и права», упомянув при этом Кантов категорический императив в положительном значении.

Невинная ссылка Г. В. Плеханова послужила Л. Мартову поводом к резкой, полемической и до чрезвычайности решительной заметке, носящей заглавие: «Кант с Гинденбургом. Марк с Кантом». Эта весьма небольшая заметка занимается весьма большим сюжетом. В ней речь идет о целом ряде сложных и очень важных вопросов марксистской идеологии и об отношении этой последней к этике Канта. Но в центре внимания поставлена частная и спорная проблема, выходящая из языка Авенарнуса, местная задача. Требуется доказать имену Плеханову марксистской философии. Г. В. Плеханов калитуровал, по уверению Л. Мартова, перед идеализмом и метафизикой. Некогда защитник «воинствующего материализма», бывший автор «Мистицистического взгляда» совершил явный поворот в сторону эклектической мысли, не составляя, замечает иронично Л. Мартов, оригинального исключения «в эпоху всеобщего оглушения человеческого рода». Г. В. Плеханов писал: «Вы знаете, что я не кантианец и не люблю опираться на Канта. Но, когда речь заходит о простых законах нравственности и права, нельзя иногда не вспомнить о «Критике практического разума»¹⁾. Приводя эти криминальные строки, Л. Мартов заключает: «По нужде и закону перемена бывает: вместе с конституционными гарантиями на время военного

¹⁾ Не имея под рукой статей Г. В. Плеханова, цитирую эти строки по упомянутой ст. Л. Мартова. „Летопись“. 1916. № 3, стр. 107.

положения отменяется и гарантии духовной самостоятельности марксизма». Итак, ссылка на «простые законы нравственности и права» и упоминание «иногда» о «Критике практического разума» означает измену материалистической философии и отказ от духовной самостоятельности марксизма.

Дальше. В этой же заметке Л. Мартов отмечает, как Г. В. Плеханов, узнав о его негодующем отношении к упомянутой ссылке, не поверил, предположив, что тут что-то не так, что Л. Мартова неверно поняли. Не давая обольщать себя лестным о себе мнением Г. В. Плеханова, Л. Мартов заявляет: «Со всей благодарностью за хорошее обо мне мнение я должен возразить Г. В. Плеханову, что меня поняли совершенно верно, а спустя год и после данных в «Совр. Мире» бывшим «воинствующим», ныне капитулирующим материалистом объяснений, могу лишь рекомендовать читателям оценить все симптоматическое значение данного феномена», т. е. крикпальной ссылки на «простые законы нравственности и права».

Несмотря на эту гордую и суровую отповедь, осмеливаюсь тут же сказать, что если бы до меня дошли слухи о негодовании Л. Мартова по поводу упоминания «простых законов нравственности и права», я бы также никоим образом не поверила. «Да это не может быть, не может быть», решила бы я. Мартову хорошо известно, что теория Маркса не придерживается нравственного ингибризма. Ведь наш заслуженный тащитливый марксистский публицист никогда не был последователем Фридриха Ницше. Он не проповедывал повеледонизма лорда Уотона и не был поклонником разнузданного, беспашабашного индивидуализма героев Пшибышевского или нашего доморощенного, примитивного Санина. Марксизм не стоит по ту сторону добра и зла. Подвергая научной исторической критике вечные нравственные истины метафизиков, теория Маркса отвергает в то же время, и самым решительным образом отвергает, практический принцип дегенератов всех времен и народов—«все дозволено». Одним словом, нельзя допустить, чтобы призывные нравственных законов могло быть истолковано Мартовым в смысле отказа от духовной самостоятельности марксизма. Но факт налицо. И моя уверенность была повидимому, лишена должного основания. Что же? *Errare humanum est.*

А затем к существу проблемы. Начнем с следующего вопроса: позволительно ли вспомнить «иногда» о «Критике практического разума» в положительном, а не отрицательном значении?

II.

Кантово учение о нравственности, изложенное главным образом в «Критике практического разума», представляет собою в своем целом прямую противоположность этике марксизма. Категорический императив—этот внутренний суровый судья,—есть, согласно определению философа, чистая, абсолютно свободная, нравственная воля, не имеющая никаких причинных точек соприкосновения с реальной действительностью. Более того, истинное содержание категорического императива заключается в его отрицательном отношении к человеческим потребностям, влечениям, страстям и вообще к инстинкту самосохранения. Как коренное противоречие с животной, т. е. природной сущностью человека, категорический императив никогда не реализуется в пределах земного бытия.

Категорический императив составляет поэтому только формальный нравственный закон, который, существуя в сознании человеческого рода как основа нравственных оценок, остается неподвижным и бесконечным идеалом, осуществлению которого препятствует греховная человеческая природа (*das radikale Böse*, как ее называет Кант). Нравственный закон необходимо предполагает свободу, бессмертие и бога, т. е. сверхчувственный миропорядок. Свободу—так как повелительная заповедь этого закона: «ты можешь, потому что должен» предполагает возможность подчинения себя, как природного существа, себе как нравственному существу; бессмертие—потому, что в этом мире такое подчинение невозможливо, бога—потому, что только он, как властитель чувственного и сверхчувственного миров, один в состоянии устранить то коренное противоречие, которое существует между греховной телесной, природой в безусловном требовании чистой нравственной воли.

Кажется, что одна эта формулировка (формулировка, далеко не охватывающая всего Кантова учения о нравственности) показывает с полной очевидностью, почему Энгельс, Плеханов, Каутский и другие теоретики марксизма подвергали резкой критике категорический императив.

Тем не менее ссылка на «Критику практического разума» отнюдь не является изменой воинствующему материализму или отказом от духовной самостоятельности теории Маркса. И вот по какому соображению.

Кант работал преимущественно в трех областях—в теории по-

звания, этике и эстетике. Во всех этих главных областях идеологического сознания философ сделал, без всякого сомнения, целый ряд гениальных и плодотворных обобщений, ставших основой дальнейшего развития положительной философской мысли.

Ошибка философа состояла в том, что он целому ряду глубоких обобщений придал метафизический характер.

Тесно связанный со старыми традициями метафизического метода, испытывал на себе сильное влияние протестантского богословия, и благодаря прежде всего условиям Германии того времени Кант превратил найденные и обобщенные результаты опыта в метафизические априорные формулы.

Он перенес эти результаты по ту сторону природы и истории гипостезируя их в метафизические начала. Говоря еще иначе, завершения тысячелетнего опыта получили в его системе значение первичных, сверхъестественных предпосылок человеческого познания. Этой участи подвергся категорический императив.

Что нравственное сознание свойственно человеческому роду—это факт бесспорный. Несомненно также для всякого, умеющего читать в собственной душе, что нравственный долг идет вразрез с нашими природными стихийными влечениями и что исполнение этого долга сопровождается часто тоном неудовольствия. Ино и то, что нравственное долженствование носит повелительный характер. Знаменитый ответ Лютера: «тут я стою и не могу иначе», ответ, выражавший собою состояние многих или, если угодно, немногих борцов истории, есть проявление категорического императива. Кантово правило «ты можешь, потому что должен» имеет место не только в торжественные минуты исторического движения, но и в будничной, повседневной жизни и решительно на каждом шагу. Любящая мать, которая приводит в исполнение угрозу ребенку, готовая тут же плакать вместе с ним от жалости, следует велению категорического императива. Русский чиновник, отказываясь от взятки, повинуется тому же внутреннему нравственному голосу, испытывая при этом отказе, без сомнения, неприятное чувство. Количество таких примеров в буквальном смысле бесконечно. Короче—Кант формулировал психологию основы нравственности. А правильная и широко обобщенная формулировка всегда имеет огромное научное и, стало быть, практическое значение.

Коренной недостаток философа—недостаток, богатый множеством ошибочных метафизических выводов, заключался в том, что

идя метафизически-абстрактным путем, он совершенно игнорировал роль общественных отношений, на которые дурно или хорошо опирались Гоббс, Локк и французские материалисты. Он не видел того, что нет решительно никакой необходимости, ни теоретической, ни практической, предполагать источником нравственного сознания сверхъестественный миропорядок.

Происхождение нравственного долга объясняется с совершенно очевидностью и без всякого остатка общественной жизнью, а, во-вторых, также стремлением к самосохранению индивидуума в тех случаях, когда долг восстает против разрушительных излишеств. Правила, выражающие собою нравственный закон: «Поступай так, чтобы твой поступок мог стать нормой общего поведения», или знаменитое правило: «Поступай так, чтобы всегда уважать человеческое достоинство как в твоем собственном лице, так и в лице всякого другого человека, и чтобы всегда относиться к личности как к цели, а никогда только как к средству»,—оба эти правила, как вообще все нравственные заповеди, известные человечеству, указывают на их общественный источник.

Вопреки учению метафизиков, утверждающих, что понятие добра и зла—сверхъестественного происхождения, Робинзон на своем острове отлично устанавливая эти категории. Удачная охота или удачная рыбная ловля были добром, напротив, неудачные предприятия воспринимались как зло. Но при всей возможной гениальности этого гордого и одинокого обитателя необитаемого острова он не мог создать правила: поступай так, чтобы твой поступок стал нормой общего поведения.

Категорический императив во всех своих разветвлениях и со всеми своими правилами и нормами есть вполне ясный и вполне очевидный продукт общественно-исторического развития. И как таковой, он действительно существующий факт, имеющий реальное значение.

Чем сильнее, богаче и сложнее разветвляется общественная жизнь, чем больше личность или группа чувствует и сознает ответственность перед коллективом, тем больше крепнет нравственная воля, принимая форму повелительного закона.

В эпохи упадка и общественного разложения, когда умы коллектива развиваются, когда личность оказывается психологически изолированной и нравственная воля мертвеет, на место категории нравственных оценок выступает животное безразличие, на место категорического императива принцип «все дозволено».

Наше время переполнено элементами упадка⁴⁾. Психология нравственного безразличия стала господствующим состоянием в высших командующих классах и в значительной части буржуазной интеллигенции. Не вебесным откровением живет и питается современная литература, пропеккутая в большей своей части имморализмом.

Более чем в достаточной степени показала низкий уровень нравственной культуры современного человечества и мировая война.

И вот в такие тяжелее исторические дни, когда, говори словами романтического поэта, чувствуешь себя подчас «в пустыне бытия», совершенно естественно вспомнить о «Критике практического разума», в которой великий автор, вдохновленный своей собственной непреклонной нравственной волей, изобразил нравственное человеческое достоинство.

И правда, вот уже более четверти века, как буржуазные идеологи вспомнили и с огромной энергией начали проповедывать категорический императив. «Критика практического разума» стала в их руках чем-то вроде круильского дальнобойного орудия, которое ими направлялось против массовых движений, угрожающих господству буржуазии. Но эти идеологи выдвинули метафизические реакционные стороны критицизма. Априорные формы, сверхчувственный мир, идею либерализма о неосуществимости идеалов в земной исторической деятельности и христианско-аскетический момент в категорическом императиве,— вот что возрождали патентованные представители современной философии из системы Канта.

А когда этот ренессанс проник в марксистскую среду, приняв форму эклектической смеси Канта с Марксом, тогда критика, вышедшая из лагеря ортодоксального марксизма, естественно сосредоточила все свое внимание на упомянутых реакционных элементах. Но, ведя эту борьбу, критики-ортодоксы твердо помнили и мимоходом говорили, что Кант верный сын своей эпохи, что для своего времени он был передовым и смелым мыслителем и что в его произведениях есть много элементов, сохранивших ценность и большое значение для современной передовой мысли.

Критикуя учение Канта и сопоставляя философа и его великих современников, борцов за свободу, с теперешними их эпигонами,

⁴⁾ Исавно в 1916 г.

Примеч. ред.

и, например, писала: ¹⁾ «Если бы Кант, Лессинг, Гердер, Шиллер и другие крупные люди этого исторического периода могли бы встать из могил и послушать своих апологетов, сеющих мрак и реакцию, прикрывавших их бессмертными именами, то они сказали бы своим жалким энгионам словами земного духа из Фауста:

„Du gleichst dem Geist, den du begriffst,
Nicht mir“²⁾.

Историческая роль и значение Канта, как великого просветителя, ждут еще своего настоящего всестороннего и объективного историка. Не напрасно, конечно, а с полным основанием начинается Энгельс родословную научного социализма с Канта³⁾. Выявить и осветить те стороны в духовном творчестве мыслителя, которые являются этим началом, задача большая и почетная.

Такая работа была бы далеко не полной, если бы она обошлась молчанием «Критику практического разума».

III.

Л. Мартов пишет: «Кажется, всякому марксисту должно было бы быть ясно, что по Марксу взаимные отношения народов, как и взаимные отношения отдельных лиц, определяются не теми или иными моральными и правовыми нормами, а производственными отношениями, на почве которых вырастают в головах людей определенные представления о праве и нравственности»⁴⁾. Отсюда ясно для автора этих строк, что нравственные и правовые нормы лишены всякого самостоятельно-действительного значения и что при оценке и анализе исторических событий их не приходится принимать в расчет. Прежде всего надобно заметить, что формулировка Л. Мартовым материалистического объяснения истории грешит неточностью. Производственными отношениями определяются не представления о праве и нравственности, а само право и сама нравственность.

Правовые и нравственные нормы являются функциями производственных отношений. И как функция они действительны, как

¹⁾ „Философские очерки“, стр. 75.

²⁾ „Ты близок тому духу, которого в состоянии постигнуть, не мне“.

³⁾ Вопрос о связи социализма с именем Канта прекрасно освещен в ряде статей Меринга, вошедших в выпускаемый Госуд. Изд-вом Украины сборник: „Марксизм и кантианство“.

Примеч. ред.

⁴⁾ Ibid., стр. 167; курсив Л. Мартова.

и сфере взаимоотношения отдельных лиц, так и в международных отношениях. Оттого, что правовые и нравственные нормы обусловлены производственными отношениями, они не теряют своего собственного реального значения. Поясним это очевидным примером. Половая романтическая любовь имеет своей подкладкой физиологическое влечение. Тем не менее только Базаров, и то до возникновения страсти к Одинцовой, мог утверждать, что романтическая любовь ничем не отличается от элементарного инстинкта и что не трагические мотивы, а невежество в области естествознания привели Юлию и Ромео к гибели. То же самое и еще в несравненно большей степени относится к причинной связи между производственными отношениями и правовыми нормами. Определенным уровнем производственных отношений объясняется падение крепостного права, но, с другой стороны, уничтожение этого правового института оказало влияние на дальнейший ход производственных отношений. Или возьмем какой угодно пункт из минимума программы международной демократии. Пусть этим пунктом будет требование сокращения рабочего дня. Требование сокращения рабочего дня явно и непосредственно экономического свойства. Несмотря на это, оно в то же время принадлежит и к области права. Борьба за сокращение рабочего дня идет бессознательно где-то там, в процессах роста и развития производительных сил. Но сознательно это экономическое требование отстаивается политическими средствами, путем активного воздействия на законодательные органы. В борьбе за осуществление этой экономической реформы партия добивается новой правовой нормы, которая соответствует назревшим экономическим силам и которая, в свою очередь, должна вести к дальнейшему их развитию.

Отрицать поэтому роль правовых норм, значит отказаться от политической борьбы и признать принципом тактики рабочего класса *action directe*.

Совершенно такое же толкование, какое дает историческому материализму Л. Мартов, мы находим у анархо-синдикалистов.

Произвольно отрывая производственные отношения от определенных ими форм сознания и выбрасывая правовые нормы, как картофельную шелуху, анархо-синдикалисты приходят последовательно к отрицанию политической борьбы. В вышеуказанной заметке «Кант с Гиденбургом, Маркс с Кантом» Л. Мартов не делает таких выводов, но они логически вытекают из его понимания отношения «базиса» и «надстройки».

Пойдем дальше. Отрицание реального значения правовых норм и законов нравственности имеет своей целью показать, что Г. В. Плеханов изменил марксистскому методу. Осуждая Германию за ее способы ведения войны, Г. В. Плеханов апеллирует к простым законам права и нравственности. Эта апелляция представляется М. Мартову изменой, так как с марксистской точки зрения взаимоотношения людей и народов обуславливаются производственными отношениями.

Жестокая ошибка. Материалистический взгляд на историю не рьянский папа и не занимается отпущением грехов. Причинное объяснение исторических и общественных явлений этикой не уничтожает нравственной оценки и не снимает нравственной ответственности.

Происходящая мировая война вызвана условиями современного капиталистического хозяйства. Она продукт целого ряда причинно обусловленных явлений. Весьма возможно, что если бы Германия и Австрия не объявили войны в 1914 г., ее бы начала Англия в 1920 году. Возможно, что если бы Германия не нарушила нейтралитета Бельгии два года тому назад, он был бы нарушен Францией в 1922 г.

Но, допуская все эти возможности, нельзя забывать и нельзя уничтожить различия между возможностью и совершившимся фактом. Юриспруденция строго и вполне основательно отличает преступное намерение от преступного действия. Намерение может по тем или иным непредвиденным причинам не осуществиться, а совершившийся факт есть совершившийся факт, устранить который и боги не властны. Своим вторжением в нейтральную Бельгию Германия нарушила общезаательные законы права и нравственности, признаваемые всем цивилизованным человечеством, и не только цивилизованным человечеством, но и некоторыми группами дикарей.

Несмотря на классовую этику и на относительный характер права и нравственности, человечество выработало за свою долгую общественно-историческую жизнь общие нормы взаимного существования. Эти общие нормы, прозякая собою всю нашу жизнь, стали такими же незаметными для простого глаза функциями общественного организма, как физиологические функции организма индивидуального. Там, где существует хоть какая бы то ни было связь между двумя лицами, там существует Сократ, т. е. там мы имеем

налицо общеобязательную объективную нравственную норму. Это имеет место и в том тривиальном случае, когда эту связь является простая торговая сделка. Если акт продажи и покупки точно соответствует целям продавца и покупателя, то этот акт совершен согласно объективной нравственной норме. Без признания и подчинения этим «простым законам права и нравственности» немислимо человеческое существование.

О нарушении этих простых законов права и нравственности говорит Г. В. Плеханов, оценивая поведение Германии в происходящей войне.

Видеть в этом измену марксизму может лишь тот, кто никогда всерьез не задумывался о проблемах этики и об их отношении к теории Маркса-Энгельса.

Последним и, пожалуй, самым убедительным доказательством замены Г. В. Плеханова марксистской философии должно служить упоминание Плехановым Кантова правила, повелевающего относиться к человеку, как к самоцели.

«Что это правило исключительно буржуазного содержания, стало,— уверяет Л. Мартов,— избитым местом в марксистской литературе».

К сожалению, Л. Мартов ошибается и в этом своем утверждении.

Дело в том, что вышеупомянутое ревизионистское течение, требовавшее сближение Канта с Марксом, рекомендовало, в частности, дополнить Марксово социальное воззрение этическим правилом Канта о самоценности личности. Самым ярким поборником этого требования выступил у нас в России г. Вердиев. В критической статье, направленной против этого последнего и напечатанной под редакцией коллеги, членом которой состоял Л. Мартов, я писала по поводу указанного дополнения следующее: «Нравственное повеление считать человека не только средством, но и целью, является идеологическим выражением замены феодалами наемным рабочим трудом. Конечно, если стать на точку зрения Маркса и согласиться с тем положением, что капиталист, пользуясь своим экономическим господством, делает человека орудием, служащим ему таким же средством, как всякая другая вещь, то формула Канта, повелевающая смотреть на человека не только как на средство, но и как на цель, не осуществилась, как не осу-

ществился в этом смысле девиз великой французской революции: «Свобода, равенство, братство».

Следовательно, чтобы дать кантовской отвлеченной формуле социалистическое толкование, необходимо под нее подставить определенные экономические положения Маркса, имеющие в виду капиталистический порядок вещей. Таким образом надо раньше стать марксистом и согласиться с тем, что продажа пролетарием своей рабочей силы делает его орудием, чтобы придать отвлеченной нравственной формуле Канта конкретный смысл научного социализма¹⁾.

Совершенно очевидно, что в этом рассуждении отвергается не нравственный идеал Канта, а необходимость дополнить Марксово социальное воззрение отвлеченной формулировкой этого идеала. Наоборот, признавая справедливость этого нравственного идеала, научный социализм не нуждается в таком дополнении. Ибо конечная цель, заключая в себе то же самое этическое содержание, имеет то великое преимущество, что в ней определяются конкретные условия осуществления его. Короче, истинная реализация этого нравственного требования выпала на долю научного социализма.

Но Л. Мартов оспаривает нравственное требование Канта по существу. Он пишет: «В классовой борьбе коллективность рассматривает индивида не как «самоцель», а как «средство»²⁾. До такой степени, что штрейкбрехер, смотрящий на себя, как на «самоцель», самыми решительными методами воздействия вынуждается видеть в своем индивидуальном и лишь средство для достижения коллективностью, классом поставленных последним целью. А к буржуазии в своей классовой борьбе относится ли пролетариат, как «к самоцели»? Странно, до последней степени странно! Точь в точь такие возражения выдвигались против марксизма нашими противниками. «Личности.—утверждали и продолжали утверждать нами

¹⁾ „Философские очерки“, стр. 119—120. СПб. 1906.—То же. Госуд. Над-во 1923. Стр. 116.—То же. Гос. Изд. 1924.

²⁾ Противопоставляя отношение к человеку, как к цели, отношению, как к средству, Л. Мартов неправильно пользуется формулой Канта. Приведенная выше эта формула требует, чтобы человек относился к человеку *не только как к средству, но и как к цели*“.

противники, приносится марксизмом в жертву; она сводится на нет; она—раб коллектива» и т. д. в том же духе.

Почему спрашивается штрейкбрехер, изменяя своему коллективу, смотрит на свою личность, как на самоцель? Разве интересы и, говоря этическим языком, нравственное достоинство отдельного рабочего находятся в противоречии с интересами и нравственным достоинством всего рабочего класса? Что такое сознательный рабочий? Сознательным рабочим мы называем такого продавца своей рабочей силы, который понимает исторические задачи рабочего класса, во-первых, и сознает полную гармонию и солидарность своих интересов с интересами коллектива, т. е. солидарность интересов каждого отдельного рабочего с интересами рабочего класса—во-вторых. Поэтому штрейкбрехер, изменяя своему классу, изменяет и самому себе. Как раз в своем аналитическом положении изменника он перестает смотреть на себя, как на «самоцель» и становится печальным орудием предпринимателя. Ведь это ясно как дважды два четыре.

Такое возражение со стороны испитанного представителя марксистской демократии показывает только лишний раз, куда может завести желание демилитаризовать во что бы то ни стало.

«Ну, а к буржуазии.—спрашивает Л. Мартов,—разве к ней пролетариат относится как к самоцели?» Нет, конечно, нет, хотя с другой стороны нельзя утверждать, чтобы буржуазия служила для пролетариата только орудием. Она обладает большими, а подчас даже многосторонними средствами для того, чтобы заставить признать личность ее класса. Господствующий класс может пока смело сказать словами известного персонажа: «Слава богу, я сам всякого обижу». Это, однако, между прочим. По существу дело обстоит так. Общество, основанное на классовых противоречиях, состоящее из господствующих и подчиненных, общество, организация которого создается и поддерживается стихийным бессознательным путем,—такое общество естественно ставит личность, к какому бы классу она ни принадлежала—в положение слепого орудия общего коллектива; во-вторых, такая общественная организация ставит людей во взаимоотношения, весьма близкие к классической формуле: „*homo homini lupus est*“.

Поэтому profession de foi Маркса и Энгельса сороковых годов, начинающееся знаменитым положением, что вся история до сих пор представляет собою борьбу классов, что она проникнута вечной

враждой между угнетателем и угнетенным, заканчивается многозначительными строками, гласящими: «Место старого буржуазного общества с его классами и антагонизмом классов займет ассоциация, в которой свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех».

Мы видим таким образом, что, согласно выводам основателей исторического материализма, личность, ее значение, ее свободное развитие поставлены в центре. Свободным развитием каждой отдельной личности определяется свободное развитие коллектива. В свободной и сознательно организованной ассоциации, состоящей из равноправных и свободных личностей, коллектив существует для личности, а не личность для коллектива. И понятно. Ибо не человек для субботы, а суббота для человека.

ПРОСТОТА ХУЖЕ ВОРОВСТВА.

ОТ АВТОРА.

Написанная в октябре 1916 г., статья эта, благодаря почтовой цензуре и революции, до сих пор не могла появиться в печати.

Мне кажется, что она сохранила актуальный интерес.—хотя бы уже потому, что касается той психологической эволюции нашей социалистической интеллигенции, которая подготовила последнюю к наблюдаемому в ней по всей линии торжеству политического оппортунизма и презрительного отношения ко всяким «догмам», т. е. принципам.

«Проповедь морали всегда увеличивалась в те переходные эпохи, когда привилегиям господствующего класса грозила серьезная опасность. Идеологи этого класса инстинктивно хватались за вечные нравственные законы», рассчитывая их помощью предотвратить страшную для них бурю... Никогда так много не говорится о нравственности, как в безнравственное время, и никогда так настойчиво не проповедуется мораль, как представителями того имевшего класса, который является главным источником всякой безнравственности. Вот почему в последние годы так вошел в моду категорический императив».

(Ортодокс в 1902 г. «Почему мы не хотим идти назад», Философские очерки, стр. 116).

«И вот, в такие тяжелые исторические дни, когда, говоря словами старого романтического поэта, чувствуешь себя подчас в «пустыне бытия», совершенно естественно вспомнить о «критике нрав-

тического разума», в которой великий автор, вдохновенный сподвижник собственной непреклонной правдивой волею, изобразил правдивое человеческое достоинство».

(Ортодокс в 1916 г. «Дело», № 1, стр. 49).

1.

Время шло все веселее, а в веселое время людям часто приходится брать за занятия, по прежнему роду жизни им несвойственные. Иной всю жизнь выписывал бухгалтерские ведомости, а теперь наводит пушку на врага; другой играл на сцене, ныне роет траншеи; третий, если верить молве, всю жизнь был ходатаем по делам или фотографом, что не мешает ему числиться в составе слесарей или кузнецов на обслуживающем оборону заводе.

При такой всеобщей пертурбации не так уже непозволительно, если публицист, занимавшийся преимущественно вопросами текущей политики, каким является принужден эти строки, осмелится однажды выступить в святилище философии. Клянусь, не по чуждому к любознательности толкнуло меня на этот шаг. Ибо не отбрасывать новые истины собираюсь я, а лишь защищать старые, в числе многого прочего, подвергшиеся каталерийским набегам, столь обычным в наше время. И не забвение старой истины о самоубийстве и его колдовке руководили мною, когда необутой ногой я коснулся порога храма, а лишь горькое сознание, что, по случаю всеобщей мобилизации и привлечения специалистов к низвергающему делу обороны, святилище, так сказать, осталось без привратника и начало заполняться сором.

Говоря так, я отнюдь не ходатайствую для себя о «смягчающих обстоятельствах». Тем менее собираюсь я признанием своей некомпетентности подтвердить основательность одного из тех репримандов, которых и удостоился, в качестве профана, от заслуженного специалиста—Ортодокса. Эта последняя, с большой снисходительностью разъясняя ошибочность моих суждений о внезапном повороте Г. В. Плеханова к «простым законам права и правдивости», сочла за благо припомнить о существовании людей, которые «никогда всерьез не задумывались о проблемах этики и об их отношении к теории Маркса-Энгельса»¹⁾.

¹⁾ «Дело» № 1, стр. 53.

Мой почтенный оппонент заблуждается, пытается отнести меня к этому разряду двуногих. Совершенно напротив. К проблемам этики я питаю почтительный и как бы боязливый интерес с давнего времени, и их отношение к теории Маркса и Энгельса поглощало мое внимание в значительной мере с тех пор, как я уделяю свои силы делу критики общественности. Более того: именно дело критики, составляющее мою «специальность», некими подводило меня вплотную к проблемам этики и к вопросу об их отношении к марксизму. Ибо как-то всегда так выходило, что на пути между нами и теми общественными стремлениями демократии, которыми мы имели честь служить, в определенные моменты внезапно вставали «проблемы этики» и грозно обзывали нас: досюда и ни шагу более. Волей-неволей приходилось делать передышку и раздумывать над тем, нельзя ли взять в обход эти самые, загородившие дорогу проблемы, а это неизбежно припуждало нас «всерьез задумываться» о них и выяснить для себя отношение между ними и теорией Маркса и Энгельса. Повторяю, это началось давно. В дни весьма ранней моей юности, когда для нас речь шла о том, чтобы подхватить оборвавшую нить наших предшественников-семидесятников, наши молодые умы были немало смущаемы этической проблемой «непротивления злу насилием». Тогда ее, между прочим, развивал М. О. Меньшиков, который со всех точек зрения освещал вопрос, — позволительно ли человеку убить блоху? И не один Меньшиков разрабатывал этические проблемы в этом направлении. Полоса была такая... Мы, конечно, отлично понимали, что говорится о блохе, а имеются в виду насекомые совсем другого ранга, и смущались. Позже сменялись политические задачи времени, менялись лозунги дня и партийные клички, но время от времени, преимущественно в моменты кризисов общественно-политического сознания, этические проблемы выскакивали перед нами с неизменным намерением преградить нам дорогу. Так, в начале сего века были извлечены на свет божий этические проблемы, чтобы убедить нас, что рабочая демократия должна потесниться и уступить место демократии буржуазной. Струве, Бердяев, Новгородцев, Кистяковский... Много их было и на каждого был целый фронт этических проблем... То же повторилось и после 1905 года.

Совершенно естественно, если у нашего брата, сделавшего своей специальностью облуживанье «грубо-материалистических масс», выработался некоторый нюх на этот счет, и, стоит нам услышать,

что в воздухе запахло «этическими проблемами», мы, подобно мужику Глеба Успенского, воровним коротко и прямо спросить: «По-чем с души?»

Заметьте, что я отнюдь не настолько погруж в материализме, чтобы с праждой относиться к мысли о том, что мне, вместе с прочими, придется платить «с души». Совсем напротив. Нет гражданина, который бы охотнее меня уплачивал причитающиеся подати и повинности, и если мне приходится наклеивать гербовую марку на документы, родившиеся не из моей непреодолимой тяги к общению с «целым», а скорее из его тяги к общению со мной, я, тем не менее, это делаю без вздоха сокрушения и не останавливаюсь на мысли о том, сколько презренных материальных благ я бы мог приобрести на стоимость марки. Но я признаюсь, что люблю отпирать эти повинности, не прибегая к помощи этики. Ни грозное величие долга повелевающего, ни возвышенное чувство долга исполненного не должны, по моему представлению, вмешиваться в мои взаимоотношения с упомянутым «целым», — им, по французской поговорке, «ничего искать здесь» (*Il n'y a rien à chercher ici*). На этом, при всей скромно мною признаваемой моей некомпетентности в философской области, я твердо намерен стоять. И, сдастся мне, Ортодокс очень хорошо понимает, почему.

Дело в том, что, вместе с названным писателем, я отлично знаю, что человек отличается от четвероногого вовсе не единственно и даже не преимущественно отсутствием хвоста, но также и прежде всего, — наличием способности переводить свои взаимоотношения с другими живыми существами в нормы этики. Но я говорю себе: в качестве представителя благородной бесхвостой расы, насчитывающей тысячи тысяч поколений, я столь же мало обязан демонстрировать нарочито наличие этой способности, сколь и доказывать отсутствие хвоста. Ибо, в качестве *homo sapiens*, я блестяще обнаружил и раз навсегда доказал эту свою способность, создав десятки религий, сект, ересей, метафизических систем, заповедей, нравственных законов. — Отменяя их и заменяя их новыми каждый раз, как моя история делала новый поворот в своем развитии. Так бесспорно эта способность мною доказана, что, кажется мне порой, тот бык, из мяса которого будет изготовлен мой бифштекс, не без иронии помахивает хвостом, смутно догадываясь, что мне трудно будет съесть этот бифштекс, не приводя в движение аппарата нравственного сознания и не пошевелив тех или иных нравственных норм.

Но в моей многотысячелетней истории наступил такой момент, когда, поняв зависимость моего этического творчества от условий моего собственного бытия, я обаялся способным видеть те взаимоотношения, в которые историческими судьбами я поставлен к себе подобным, такими, каковы они есть, но каковыми они перестают казаться, преломляясь через призму мною самим выработанных этических представлений. И увидел в рабстве принуждение и перестал видеть в нем отношение нравственной взаимозависимости сильного и слабого; в «трудовой кооперации» хозяина и работника увидел я эксплуатацию; в семейном, национальном, государственном социализме разные виды отношений господства, вместо того, чтобы усматривать их сущность в нравственных отношениях между общественным атомом и целым. И в то же время, прозрев действительную сущность тех общественных целей, которые я ставлю себе в процессе социального взаимодействия с себе подобными, я понял служебную роль тех этических норм, которые в моем сознании санкционировали эти цели, и, вместе с тем, скрывали от меня их реальное значение, не позволяли мне видеть их историческую обусловленность и ограниченность.

С тех пор я горделиво думаю, что, если в цепи развития человек начинается с того пункта, когда операция помахивания хвостом заменяется операцией игры нравственного сознания, то человек-мендантик кончается, а человек будущего, человек еще не завоеванной, но завоевываемой свободы, начинается с момента, когда контроль его собственного разума над этой игрой позволяет ему творить свою историю, ставить себе исторические цели и осуществлять их, не прибегая к запутыванию и затемнению взаимоотношений между собою и себе подобными и к искажению характера преследуемых целей так называемыми «этическими проблемами».

Когда, благодаря, главным образом, Марксу и Энгельсу, я пришел к этому самопознанию, мне добрые люди, правда, предсказывали, что это освобождение от власти «этических проблем» обязательно приведет к тому, что у меня вновь отрастет хвост и что я поползу на четвереньках, слезом, погрязну в грубом и тупом материализме. Но более, чем полудекавальная история этих предсказаний не подтвердила, — что бы ни говорил добрейший В. М. Чернов, уверенный в том, что *c'est la faute à Marx, c'est la faute à Engels*. — если в наши дни некоторые немецкие и иные социал-империалисты

начинают говорить звериными голосами и так ласково помахивают хвостом, как если бы он у них действительно вырос¹⁾.

Читатель теперь понимает, почему, услышав, что Г. В. Плеханов пытался применять «простые законы нравственности и права» к делу отбывания нами всеобщей военной повинности, и убедившись, к изумлению, что патентованные специалисты по философии не спешат отстоять наше благоприобретенное право отбывать всякие повинности в их, так сказать, натуральном виде, что никто из нынешних соратников маститого писателя не пытался дернуть его за фалду, я почувствовал знакомую тревогу и решился совершить светотатственный акт вхождения в храм.

Ибо, повторю: издавна я привык покорно исполнять все повинности, вытекающие из моей принадлежности к обществу. Но, поскольку я исполнял их на основе свободы от «этических проблем», я мог утешать себя тем, что если отчуждаю то небольшое, чем владею, то не отчуждаю себя самого. Прилепляя к прошивке причитающуюся гербовую марку, я мог не возмущаться вздохом сожаления, поскольку сознавал, что некогда я намерен предъявить к «целому», обложившему меня повинностями, даннейший счет. Тогда как, допустить только к делу «этические проблемы», и—я это знаю—мне никогда не будет ничего приляпаться в моей тяжбе с «целым».

И вот почему за попытку восстания против «простых законов нравственности» я готов отвечать по всей строгости этих законов перед суровым судьей Ортодоксом. «Суди меня, судья неправедный!».

II.

А судья, действительно, неправедный. Ибо он прежде всего самым превратным образом изложил перед публикой «обстоятельства дела» по обвинению мною Г. В. Плеханова в незаконном разбавлении крепкого вина марксизма некоей посторонней жидкостью.

До такой степени превратно, что невольно возникает вопрос: да полно, судья ли это, или всего только адвокат?

В одном старинном руководстве рыцарской литературной полемике перечисляется четыре приема, которых следует тщательно избегать при фехтовании пером.

¹⁾ Писано задолго до того, как сам В. М. Чернов стал министром и начал ласково помахивать хвостом при слове «наступление». Д. М.

Во-первых, полемизируя с противником, не утаивать от читателя, о чем идет спор, и цитируя противника, не обрывать цитаты там, где начинается изложение главной мысли.

Во-вторых, излагая мысль противника собственными словами, не упрощать ее до неузнаваемости.

В-третьих, решившись упростить мысль противника в передаче ее собственными словами, ни в коем случае не позволить наборщику ставить кавычки в начале и в конце предложения.

В-четвертых, споря об этике, ни в каком случае, даже при наличии глубокого возмущения словами противника, не поддаваться искушению заподозрить его в «дурных нравах».

Полемизируя с моей статьей, появившейся в «Летописи», Ортодокс не поддержалась от нарушения всех этих четырех заповедей.

Что это так, тому следуют пункты.

1. Читателю «Дела» Ортодокс не сообщила самой сути моего спора с Плехановым.

Я прежде всего показал, что цитируемое Плехановым изречение принадлежит фактически не Марксу, а его идейным противникам, и что по одному этому у Плеханова нет никаких оснований приписывать Марксу признание «категорического императива», в том смысле, как его ныне принимает сам Плеханов.

Умолчав об этой исходной точке спора, Ортодокс умолчала и об его сущности, которая в моей статье изложена в словах:

«Каждому марксисту известно, что Маркс весьма сурово относился к попыткам обосновать борьбу за прогресс и за интересы демократии неподвижными, раз навсегда данными «законами нравственности и права», лежащими в основу общественной жизни»¹⁾.

Плеханов же именно апеллируя к этим «законам» пытался обосновать наше отношение к проблемам, поставленным перед международной демократией всемирной войной, и ставши на этот путь, подошел вплотную к «критике практического разума».

Ортодокс, приводя мои слова: «Кажется, всякому марксисту ясно, что по Марксу взаимные отношения отдельных лиц определяются не теми или иными моральными и правовыми нормами, а производственными отношениями, на почве которых вырастают определенные представления о праве и

¹⁾ См. «Летопись», апрель, стр. 167.

нравственности», — обрывает цитату на этом месте, за которым у меня непосредственно следует вышеприведенная фраза, выражающая основную мою мысль и самую суть спора.

2. Оборвав указанным образом цитату, Ортодокс прибавляет: «Откуда ясно для автора этих (т. е. моих — Л. М.) строк, что нравственные и правовые нормы лишены всякого самостоятельного действительного значения и что при оценке и анализе исторических событий не приходится их принимать в расчет».

Вот что называется во время оборвать цитату и кетати прибегнуть к методу «вольного перевода» чужой мысли: Я говорю, не следует с б о с в о и в а т ь борьбы за прогресс неподвижными нравственными нормами. Ортодокс излагает: «при оценке и анализе исторических событий не приходится принимать в расчет нравственных норм». Что называется, почти то же самое!

Совершив эту подмену, Ортодокс получает возможность поучать меня: «что правовые и нравственные нормы обусловлены производственными отношениями, они не теряют своего собственного реального значения», в полной, очевидно, уверенности, что для меня правовые нормы суть «одно мечтание». Указавши мне с укоризной, что тургеневский Базаров заблуждался, когда говорил, что «не трагические причины, а невежество в естествознании припели Ромео и Юлию к гибели», автор правоучительно наставляет нас, что и сокращение рабочего дня достигается при помощи новых правовых норм, а потому, вспомнив, очевидно, кетати о В. Базарове из «Летописей», который, правда, Ромео и Юлию не оклеветывал, но в той же книжке «Дела» обличен А. Потресовым в анархо-синдикализме, внезапно нарекает приговор: «отрицать, поэтому, роль правовых норм, значит, отказаться от политической борьбы и признать принципом тактики рабочего класса *action directe*. Совершенно такое же толкование, какое дает историческому материализму Л. Мартов, мы находим у «анархо-синдикалистов». Вот, что называется, попасть в «самую точку». Все это на основании мысли, которой я не высказывал, и которую за меня, взамен совсем другой, мною ясно выраженной, мысли, высказала сама Ортодокс: будто «нравственные и правовые нормы лишены всякого самостоятельно-действенного значения».

Правда, соглашается Ортодокс, «в вышеуказанной заметке Мартов не деллет таких выводов, но они логически вытекают из его понимания отношения базиса и надстройки».

Так как никакого, даже формального, основания приписывать мне такое понимание этого отношения, которое бы сводилось к признанию «падетрок» перереальными или по играющим действенной роли, я не давал, то все путешествие Ортодокса через могилу Базаарова и семейный склеп Монтеки и Капулетти к анархо-синдикализму является совершенно «ершницей» тратой типографской краски и столь дорогой ныне бумаги. Конечно, я знаю, что «умысел другой тут был: хозяин музыку любил», и, как это явствует из редакционного profession de foi «Дела», в новом журнале в ходу именно та специфическая «музыка»¹⁾, которая порошит об «анархо-синдикализме» и «максимализме» постановку перед демократией такой чисто-политической и совершенно минимальной задачи, как ликвидация некоего «основного события современности». Но уж если редакция не заметила, что этот скачек от непризнания «категорического императива», как формы освободительной борьбы, к «action directe», сделал бы честь хореографическому искусству слова, подвизающегося на канате?

3. Переходя к сути дела—о содержании Кантова «категорического императива»,—Ортодокс излагает:

«¹То это правило исключительно буржуазного содержания, стало,—уверяет М. Мартов,—избитым местом в марксистской литературе».

В начале и конце фразы—кавычки. А между тем, подобной фразы нет во всей моей статье и я совершенно отказываюсь объяснить, каким образом, сопроводив ее кавычками и словами «уверяет Мартов», Ортодокс ее заменила следующими мои слова об «избитом месте».

«Правда, избитым местом в марксистской литературе стало, что этика Канта, как и все другие системы этики, отражала собой определенный момент развития современного общества и что, в частности, положение о «человеке-самодели» лишь выразило в форме морального поступата отрицание экономическим развитием сословных различий и сословного гнета, тем самым санкционируя вновь возникшие классовые различия и классовую эксплуатацию».

Пусть читатель слышит мои подлинные слова и «транскрипцию» их Ортодоксом и оставляя даже совершенно в стороне вопрос о само-

¹) Виртуозами этой музыка являются сейчас в Германии рабыне Кольбы и Пеусы, которые ухитряются обвинять в «анархо-синдикализме» не только Гаазе, Ледебур и Каутского, но и самого Э. Бернштейна.

произвольном изобретении казычек, которые я, из уважения к многолетней своей работе с Ортодоксом, должен объяснить оцлошностью) наборщика, решит, прав ли я, если укреплюсь в своей мысли, что неповедующие автором «простые законы нравственности» являются совсем плохой гарантией для тех смертных, против которых направлена «фуррия» его полемики.

И не «уверял», что закон Канта «исключительную буржуазного содержания», как застапляет меня тонорно выражаться Ортодокс, а высказал ту мысль, что, выразив революционную для своего времени задачу отрицания феодализма, этот закон утверждал новое буржуазное общество и порожденные им новые общественные отношения, покоящиеся на новых формах угнетения и эксплуатации. Прав ли был я? До такой степени прав, что, как кстати тут же напоминает Ортодокс, последняя сама 14 лет назад выражала ту же мысль гораздо более упрощенной формулой: «нравственное повеление считать человека не только средством, но и целью, является идеологическим выражением замены феодализма наемным рабочим трудом».

А прав ли я был, когда, утверждая связь между формулой Канта и моментом самоосвобождения буржуазии, делал тот вывод, что этой формуле нечего делать в обосновании освободительных стремлений рабочего класса и его позиции по отношению к действиям буржуазии? Настолько прав, что сама Ортодокс в той же, ныне ею цитируемой статье писала в 1902 г. ¹⁾

«Назавлось бы, что может быть величнее такого занятия, как отыскивание у разных мыслителей положений, подтверждающих социалистические стремления... Но одно дело найти ту или иную идею социализма у того или другого из прежних мыслителей, а иное дело—на основании этой идеи возвращаться к этому мыслителю «назад». Но в том-то и суть, что не рвенне и не историческая справедливость гонят г. Вердяева, как и его единомышленников, к идеям прежних мыслителей. В этом их неудержимом стремлении «назад» сказывается буржуазный инстинкт, старающийся затемнить задачи современного пролетариата и заставляющий идеологов буржуазии отыскивать такие расплывчатые и неопределенные теории, которые с одной стороны имели бы социалистический

¹⁾ «Почему мы не хотим идти назад?» в сборнике «Философские Очерки», Петроград, 1906 г. Стр. 120.

вид, а с другой—устраивали бы конкретную революционную сторону социализма».

Отметим эти слова. Они нам еще пригодятся.

4. «Если-б,—говорит Ортодокс,—до меня дошли слухи о негодовании Л. Мартова по поводу упоминания «простых законов нравственности и права», я бы также никоим образом не поверила. Да это не может быть, не может быть, решила бы я. Мартову хорошо известно, что теория Маркса не придерживается нравственного нигилизма. Ведь наш заслуженный публицист никогда не был последователем Фридриха Ницше. Он не проповедывал поногедонизма лорда Уайльда и не был поклонником разнузданного, беспашанного индивидуализма героев Пшибаншенского или нашего доморожденного, примитивного Санипа. Маркс не стоит по ту сторону добра и зла. Подвергая научной исторической критике не чьи-е нравственные истины метафизиков, теория Маркса отвергает в то же время, и самым решительным образом, принцип дегенератов всех времен и народов: «все дозволено». Одним словом, нельзя допустить, чтобы признание нравственных законов могло быть истолковано Мартовым в смысле отказа от духовной самостоятельности марксизма. Но факт налицо. И моя уверенность была, повидимому, лишена должного основания. Что же, *Errare humanum est*».

Итак, «факт налицо». Мартов, подобно дегенератам всех времен и народов, проповедует «нравственный нигилизм», состоит в духовном родстве с Ницше и Санипом, стоит по ту сторону добра и зла. Ибо он объявляет противоречащим марксизму «признание нравственных законов».

Ортодокс заблуждается (*errare humanum est*). На Г. В. Плеханова я «негодювал» не потому, что он «уцоянул» о «простых законах», а потому, что свои, вредные для интересов демократии, а следовательно, с ее точки зрения, безнравственные политические действия пытался обосновать этими простыми законами, причем вступил в непримиримое противоречие с тем учением, которое он проповедывал свыше 30 лет. Ортодокс вольна со мной не соглашаться и, в защиту Плеханова, приводить какие ей угодно адвокатские аргументы. Вопить же о «нравственном нигилизме», «дегенератах» и т. п. значит обнаруживать не только умонеступление, но и плохой вкус и спекуляцию на плохую память читателей. Ведь, кто же не знает, что в нравственном нигилизме были обличаемы и Гельвеций, и Фейербах, и Чернышевский, и Вюхнер и все вообще, штаршнее, хорошо

или плохо, материалистически обосновать этику, и обличаемы были не за эту теоретическую работу, как таковую, а за то, что она грозила, и постольку, поскольку грозила сорвать «этический инфлер с грязной наготы современной им действительности и показать народу эту действительность, «как она есть».

Воистину, чтобы дойти до намеков на «правственный нигилизм», надо было очень и очень стать на почву той действительности, с которой срывает и должна срывать флеры «ортодоксальная» критика. Надо было целиком стать на болотистую почву, «приятная», чтобы оказаться способным пропитаться тем «правственным» негодованием, которое Бердяевы всех времен испытывали, когда слышали о людях, отвергающих «простые законы», и которое в 1902 г. у самой Ортодокс вызвало лишь суровую насмешку.

Еще Гейне говорил.

Selten habt ihr mich verstanden.
 Selten auch verstand ich euch.
 Nur wenn wir im Kot uns finden.
 So verstanden wir uns gleich¹⁾.

Происшествие, которое в наши дни случилось с целым рядом личностей, упорно «непонимающих» друг друга в течении многих лет (П. Миллюков—Г. Плеханов и Плеханов—Кропоткин).

III.

К «простым законам» Плеханов прибег для того, чтобы обосновать свое отношение к некоторым проблемам международного характера, причем он попутно провозгласил, что эти именно «простые законы» являются высшей моральной санкцией конечной цели. Именно попытку кантовского обоснования этой цели я и объявил метафизической реакцией, подобной всем прежним многочисленным попыткам обосновать социализм кантовством.

Я тем менее мог ожидать возражения на это со стороны Ортодокса, что перу последней—по поводу аналогичной попытки Н. Бердяева—принадлежат следующие строки:²⁾

¹⁾ Вы редко меня понимали,
 И мне не понять было вас,
 Но оба лишь в лужу попали,
 Друг друга поняли тотчас.

²⁾ „Философские проблемы“.

«Категорический императив» — эта абстрактная формула, годная для всех времен, для всякого общественного строя и для всякого класса, в действительности не осуждает ни одной формы человеческого общения. С точки зрения категорического императива невозможно, например, считать убеждение в необходимости и вечности института частной собственности безразличным убеждением. Защитник частной собственности, убежденный в ее необходимости для блага человечества и борющийся за ее сохранение, так же свято исполняет свой нравственный долг, как социалист, борющийся за уничтожение этого института.

«Поэтому, научный социализм, ставший на конкретную почву классовой борьбы, не может и не должен иметь ничего общего с абстрактными формулами, которые, вмещая в себе все, что угодно, способны только затемнять конкретные задачи рабочего класса». (Курсив мой. Л. М.).

Тогда же Ортодокс сочувственно цитировала Виндельбанда, писавшего: «Как ни глубока и велика основная мысль Канта — установить, в качестве абсолютного и высшего морального принципа, категорический императив в форме законообразности, все же, с другой стороны, совершенно невозможно из этого чисто формального определения вывести какую-либо эмпирическую максимум или хотя бы только подвести ее под это определение».

Итак в 1902 году (и позже) Ортодокс, признавал, как мы видели выше, историческую прогрессивность содержания кантовской этики (формула «человек-самоцель» и т. д.), как выражающего смену феодального уклада жизни — буржуазным, и в то же время ее историческую ограниченность, радикально отвергала метафизическую форму, в которую было облечено это содержание (претендуя на абсолютность категорический императив) и самую возможность «подвести» под эту форму этическое содержание современных прогрессивных общественных стремлений.

Ныне наш автор сам, вслед за Плехановым, делает попытку опровержения марксистского социализма кантовской моралью. Приглядимся к ней ближе.

Оставляю в стороне рассуждения Ортодокса о заслугах Канта в деле формирования психологических основ нравственности. Отмечу лишь, как курьез, пример, который автор приводит для иллюстра-

ции того своего положения, что «правственный долг идет в разрез с нашими природными стихийными влечениями и что исполнение этого долга сопровождается часто стоном неудовольствия». Вот этот пример: «Русский чиновник, отказываясь от взятки, повинуется тому же внутреннему нравственному голосу, испытывая при этом отказе, без сомнения, неприятное чувство». Если бы я комментировал прогневика, а la Ортодокс, я бы непременно сказал, что она в этих строках высказывается против «отмены административных гарантий», рекомендуя подожиться, для охраны добрых нравов, исключительно на внутренний нравственный голос, заглушающий в чиновнике «неприятное чувство»...

Переходя к обоснованию категорической императивы, автор пишет:

«Несмотря на классовую этику и на относительный характер права и нравственности, человечество выработало за свою долгую общественно-историческую жизнь общие нормы взаимного существования. Эти общие нормы, проникая собою всю нашу жизнь, стали такими же незаметными для простого глаза функциями общественного организма, как физиологические функции организма индивидуального. Там, где существует хоть какая бы то ни было связь между двумя лицами, там присутствует Соврат, т. е. там мы имеем налицо общеобязательную объективную нравственную норму. Это имеет место и в том тривиальном случае, когда этой связью является простая торговая сделка. Если акт продажи и покупки точно соответствует целям продавца и покупателя, то этот акт совершен согласно объективной нравственной норме». И вывод: «Без признания и подчинения этим «простым законам права и нравственности» немислимо человеческое существование».

Нет никакого сомнения, что всякое общественное отношение между людьми, будь то связь между сюзереном и вассалом, рабовладельцем и рабом, баринком и крепостным, нанимателем и нанимающим, жрецом и верующим, землевладельцем и арендатором, торговцем и покупателем, кредитором и должником и т. д. и т. д., не может длительно функционировать, не отражаясь в сознании индивидов, как отношение, базирующееся на определенных нравственных нормах и в них лишь находящее свое естественное ограничение. Именно поэтому я выше сказал, что человек отличается от низших животных не столько утратой хвоста, сколько приобретением способности придавать осознанно-этический характер своим взаимоотношениям с себе подобными. В этом, повторяю, мы с Ортодоксом согласны.

Но—и в этом мы тоже согласны с нею—эти нравственные нормы, обязательные для контрагентов определенного общественного отношения, имеют различное содержание в зависимости от момента исторического развития и от социальной среды, которыми они рождены. Этика взаимоотношений между рабовладельцем и рабом имеет иное содержание, чем этика взаимоотношений между барином и крепостным, а последняя—иное, чем этика взаимоотношений между капиталистом и пролетарием. Этические нормы, которые предполагаются взаимоотношением между учителем и учеником, не те, что нормы, на которых «базируется» отношение между кредитором и должником, между покупателем женских ласк и проституткой... Поэтому, и Ортодокс говорит о «классовой этике и относительном характере нравственности».

Наше разногласие начинается с того момента, когда, путем отвлечения того общего, что есть во всех и всяких этических нормах, соответствующих самым разнообразным взаимоотношениям индивидов, и его зафиксирования в неподвижную формулу, пытаются создать «простой закон» нравственности, якобы, обнимающий все виды известных нам классовых и относительных моральных норм, предполагающийся всеми ими и претендующий, в качестве верховной санкции, выражать их объективную сущность. Совершенно не важно, придают ли при этом основному нравственному закону «постороннее» происхождение или его стараются базировать на неизменных элементах человеческой психологии,— и в том и другом случае это превращение черт, отвлеченных от меняющихся нравственных норм, в объективную общеобязательную норму, в них проявляющуюся и в их разнообразии подтверждающую свою неизменность, может дать только, употребляя слова Видельбанда, «чисто формальное определение», под которое «совершенно невозможно подвести какую-нибудь эмпирическую максиму».

Когда Ортодокс говорит, что кантовский категорический императив есть «действительно существующий факт, имеющий реальное значение», она права, поскольку и пока держится своей мысли, высказанной в 1902 году, что этика Канта, вообще, выражает в идеалистической форме «замену феодализма наемным трудом» или, точнее, отрицание общественных отношений, порожденных феодализмом во имя обществу, покаяющейся на наемном труде. Но когда Ортодокс, вскрыв общепсихологическое содержание категорического императива, как неосознанной, но чувствуемой коллизии

между влечением индивида и давлением общества, равно как между этими же влечениями и его инстинктом самосохранения, пытается присвоить категорическому императиву «реальное существование», как общей формуле нравственности, стоящей над конкретными нравственными нормами, которыми регулируются отдельные взаимоотношения между индивидами на протяжении истории,—она впадает в метафизику, не избегая при этом и смешных положений.

Чего смешнее, например, чем эта тирада о «присутствии Сократа», то-есть, «общеобязательной объективной нравственной нормы», при «простой торговой сделке»? Если, говорит автор, «акт продажи и покупки точно соответствует целям продавца и покупателя, то этот акт совершен согласно объективной нравственной норме». Прекрасная Порция не могла бы в столь изящно-иезуитской форме «нравственно обесценить» иск бедного Шейлока, как Ортодокс это сделала со всеми и всяческими торговыми сделками. Ибо торговая сделка, которой результаты «точно соответствуют» целям обеих сторон, почти также немыслима в современном обществе, как получение фунта живого мяса без капли крови. Но, может быть, Ортодокс иначе понимает «точное соответствие» целям продавца и покупателя, усматривая его в том, что вульгарный язык называет «ценой без запроса»? В наше время вздорожания жизни удивительно читателю во всяком случае узнать, что «Сократ» может обеспечить ему при покупке то «соответствие цели», которого никак не мог гарантировать ему окологородный надзиратель.

Имеют свою судьбу теоретические штатии. Как и показал в своей статье «Кант с Марксом», прословутые слова о применении к международным отношениям «простых законов», якобы, регулирующих во все века взаимные отношения между людьми, были со стороны Маркса сознательной уступкой, между прочим, «прудонистам». Прудонисты в своей критике капитализма исходили из идеализации обмена равноценностей, который они считали «простым законом» нормального человеческого общежития, вечно нарушаемым в современном обществе и подлежащим восстановлению путем устранения посредничества ссудного и торгового капитала между производителями. Маркс, как известно, доказал, что обмен равноценностей в своем диалектическом развитии порождает с необходимостью ту именно эксплуатацию труда капиталом, которую прудонизм рассчитывал устранить путем восстановления обмена равноценностей во всех правах. Ныне Ортодокс, вознамерившись, вслед за

Плехановым. Ориентироваться в проблемах этической политики при помощи прудониестовской презумпции о «простых законах нравственности и права», якобы управляющих жизнью всякого общества, дошла таки до того, чтобы искать следы этих законов в «простой торговой сделке», которая «точно соответствует целям продавца и покупателя», то-есть, в каком-то идеальном обмене равноценностей. Наши марксисты, как видит читатель, путешествуя от Прудона к Канту, запасаются билетом «туда и обратно». Но как трудно современному писателю, даже в творчестве самых несомненных гениев, выдумать порох!

IV.

Если путем «дистанцирования» отдельных нравственных норм от их исторического конкретного содержания, пытаться извлечь то общее в них, что могло бы быть представлено, как «простой» закон нравственности, заключающийся во всех переменчивых формах, то мы получим, в качестве этого общего лишь то, что все они суть именно нормы этические, т.-е., что все они выражают определенное психологическое состояние, ощущение долга и ответственности, возникающее в процессе социальных взаимоотношений между индивидуумами. Таким образом, этот логический процесс абстрагирования, помогая нам открыть, по выражению Ортодокса, «психологические основы нравственности», всякой нравственности,—ни на йоту нас не приближает к тем «простым законам» ее, к таким нормам общественной морали, которых действие выходило бы за пределы определенной эпохи, а в ее пределах—за границы определенной социальной группы.

«Мы отвергаем всякую попытку навязывать нам какую бы то ни было моральную догму в качестве окончательного, отныне неизменного нравственного закона, под предлогом, что и моральный мир имеет свои постоянные принципы, стоящие над историей и национальными различиями. Мы, напротив, утверждаем, что всякая теория морали является, в последнем счете, продуктом данного экономического состояния общества. И поскольку общество до сих пор двигалось в рамках классовых противоречий, постольку мораль была классовой моралью: либо она оправдывала господство и интересы господствующего класса, или, поскольку угнетенный класс становился достаточно сильным, она выражала его возмущение против этого господства и интересы его будущего... Истинно челове-

ская мораль, стоящая над классовыми противоречиями и над номинациями о них, будет возможна лишь на той ступени общественного развития, которое не только преодолеет классовые противоречия, но и забудет о них в житейской практике»¹⁾.

В качестве автора этих строк, Фридрих Энгельс ни на минуту не мог бы подумать о том, чтобы оценивать и обличать события общественной жизни с точки зрения общезначительности для всех классов «простых законов нравственности и права», вместо того, чтобы их расценивать и обличать с точки зрения морали класса угнетенного. Но крайней мере, постольку, поскольку Энгельс считал свой класс «достаточно сильным», чтобы в собственной морали «выражать свое возмущение» существующими и интересами своего будущего». И весь разговор о Плехановской экскурсии в область «простых законов» я и поднял п печати только потому, что Плеханов—и не один Плеханов—предпринял попытку морально обессилить известный класс, навязав ему, вместо его собственной классовой морали, исторически более ограниченную мораль господствующих классов, представленную под всевозможном «простых законов». В качестве весьма усердного адвоката Г. В. Плеханова. Ортодокс с очевидностью скрывает именно эту сущность спора.

«Осуждая Германию за ее способы ведения борьбы.—завлечет наш адвокат,—Г. В. Плеханов апеллирует к простым законам права и нравственности. Эта апелляция представляется Мартову изменой, так как, с марксистской точки зрения, взаимные отношения людей и народов обуславливаются производственными отношениями. Жестокая ошибка. Материалистический взгляд на историю не римский папа и не занимается отпущением грехов. Причинное объяснение исторических и общественных явлений отнюдь не уничтожает нравственной оценки и не снимает нравственной ответственности».

Вадор. «Изменой марксизму» и считал не апелляцию к нравственности вообще, а такую апелляцию к ней, которая, подменяя принципы классовой морали общечеловеческими, «простыми законами», служит целью «затемнения сознания демократии», как это нам объяснил наш автор в 1902 г. Я не восставал против разговоров о «нравственной ответственности» той или другой группы правительств за войну и против нравственной оценки их поведения в войне; но я напоминал Плеханову о нравственной ответственности

¹⁾ „Anti-Düring“.

вождя демократии, затемняющего ее сознание, путем жонглирования этими «простыми законами», для обоснования той политической позиции, которая вопиющим образом прогиворечит всему тому, чему он ее учил вчера. Если бы речь шла о том, что Плеханов естественное для всякого представителя демократии возмущение реакционным насилием облакает в туманную формулу метафизической этики—кантовской или иной, то наш спор с ним имел бы только теоретический, и притом лишь второстепенный, интерес. Прошлое дает нам очень много примеров того, как исторически-прогрессивные движения искажили своей идеологической санкцией в отживших теоретических концепциях. Но в данном случае мы не даром имеем дело с сознательным движением назад от «воинствующего материализма», не сдававшего идеалистической философии ни одной позиции, к критике практического разума». Перед нами попытка склонить передовую демократию смотреть на текущие явления общественной жизни через очки политической «философии» более или менее либеральных деятелей «четырехного согласия» и давать им нравственную расценку с точки зрения этой философии. «Простые же законы нравственности и права» служат лишь удобным идеологическим прикрытием для этого перехода слева направо. Поэтому спор наш приобретает отнюдь не академическое значение.

В самом деле. Как комментирует Плеханова солидарная с ним Ортодокс?

«Своим вторжением в нейтральную Бельгию Германия нарушила общеобязательные законы права и нравственности, признаваемые всем цивилизованным человечеством, и не только цивилизованным человечеством, но и некоторыми группами дикарей».

Что «Германия», то-есть, правящие классы этой страны, нарушили вторжением в Бельгию некоторые законы права и нравственности, коих обязательность была признана не только цивилизованным человечеством, но и господствующими классами этого человечества,—это несомненно. Это несомненно до такой степени, что всякий немудрый дрячек сумеет пофилософствовать на эту тему. Но представитель демократии, который не может выжать из себя по этому поводу ничего, кроме реверанса перед «общеобязательными законами» и «цивилизованными народами», заслуживает сожаления.

Правящие классы Германии нарушили признанные ими самими законы, причем растоптали договор, ими самими специально гарантированный, и по всем этом акте правонарушений проявили готов-

ность злоупотребить силой по отношению к государству более слабому, чем их собственное. Все это—тяжкие преступления, против которых не может не протестовать демократия. Но во имя чего она должна протестовать вообще и во имя чего—в первую голову? Во имя святости договоров, специально гарантированных, или во имя общепризнанного международным правом нейтралитета не участвующих в войне стран вообще, или, наконец, во имя права всякой, хотя бы и слабой, нации, быть огражденной от насилия более могущественной?

Очевидно, во имя того, и другого, и третьего. Но во имя чего в первую голову? Очевидно, что для демократа обязателен, прежде всего, протест против проявившейся в данном конкретном случае, проникающем всю современную политику, тенденции к порабощению слабых национальных организмов сильными, и лишь на почве этого принципиального протеста и опираясь на него, приобретает для демократа свое значение протест против осложняющих конкретных форм данного злоупотребления силой (посягательство на нейтралитет, нарушение специального договора и т. д.).

Если это так, то основную моральную санкцию своему возмущению данным случаем, демократ будет искать в таких нравственных нормах, которые выражают его собственную общественную борьбу с политической реакционной насплией; те же нравственные нормы, которые, не затрагивая всего насилия в целом, осуждают лишь специфическое в данном акте, он примет во внимание лишь постольку, поскольку они позволяют ему учесть в полной мере квалифицированный характер того зла, который вызвал его возмущение.

Совершенно обратно поступает Плеханов, а за ним и Ортодокс. Вместе со всеми более или менее либеральными политиками одного враждующего лагеря, они знают только одно зло—то, которое составляет специфическое в злом акте «Германии», вместе с ними, они апеллируют к морали и праву лишь для того, чтобы осудить это специфическое и, вместе с ними, санкцией этого одностороннего осуждения они провозглашают самые общие «простые законы права и нравственности», которым тем самым присваивается самое узкое содержание, позволяющее с их помощью осуждать не все и всяческие проявления реакционной политики, а лишь определенные, характерные для одного момента в жизни

одного из субъектов этой политики. Самая общая мотивировка возмущения («простые законы нравственности») оказывается, таким образом, как нельзя более пригодной именно для того, чтобы **с у з и т ь** область возмущения вполне определенными проявлениями общественного зла — и только ими; как нельзя более, следовательно, пригодной для того, чтобы, преломив это возмущение через призму «условных лжей» классового общества, направить его односторонне и тем самым извратить его нравственную природу. Метафизически обоснованное нравственное возмущение против определенного акта насилия превращается в орудие «амнистирования» всего проявляющегося рядом, насилия, а тем самым и законеде возмущение против данного акта, вместо того, чтобы быть моральной путеводной звездой для борющейся с насилием демократии, становится блуждающим огнем, обжигающим ее с пути. «Общечеловеческая мораль» поступает на службу вполне определенной классовой морали противников демократии, заинтересованных в том, чтобы из-за «деревьев» она не видела «леса», чтобы отдельные акты режима насилия рассматривала и расценивала изолированно, чтобы корни их искала не там, где они находятся, а в национальном характере, расовых свойствах, приращенной склонности ко злу данной кучки своих противников.

В том, ведь, и заключается «простота» тех законов, к которым апеллирует и Плеханов и Ортодокс, что отсутствие в них всякой исторической конкретности позволяет принять их всякому для обоснования своего нравственного возмущения, как бы своеобразно ни было оно по своему происхождению, как бы узко ни было его содержание. Если, по характеристике Виндельбанда, простейшая формула нравственности не годится для того, чтобы на не логически «вывести какую-либо эмпирическую максиму», то с другой стороны, и именно поэтому, на нее можно софистически вывести любую максиму применительно к потребностям момента. Вот почему искони абстрактнейшие «простые законы нравственности» притягивались именно тогда, когда нужно было осветить рефлектором нравственного возмущения всего одну только точку мрачного горизонта: вот почему всякий жрец умел провести прямую линию от любого специфического деяния, как неуплата храму причитающейся десятины, к абстрактнейшему простому закону нравственности; вот почему консервативная мораль, отгораживающаяся от нравственного возмущения демократии 99 сотых существующего, может опери-

ровать только с «простыми законами нравственности и права». И вот почему демократия борется против этой «простоты», которая много хуже «воровства» — откровенного классового цинизма ее врагов, утверждающих: «все позволено».

Эта «простота», столь любезная ныне Ортодоксу, хуже «воровства» уже потому, что создает возможность того невозможительного «морального обнищания» представителей демократии и ее прогивников, того «смещения языков», при котором мы ныне присутствуем и при котором Плеханов и Пуришкевич, Потресов и Милюков, Кропоткин и Гучков оказываются пламенеющими одним и тем же огнем моральных переживаний как протестующего, так и восторженного характера.

И этой-то перспективой морального обнищания со «всеми цивилизованными народами и многими дикими», хотят ныне соблазнить демократию, приглашая в нравственной расценке явлений общественной жизни руководиться «простыми законами права», начертанными в моральном сознании Милюковых всего света.

Демократия может ответить словами Мефистофеля:

Vom Rechte, dass mit uns geboren ist,
Von dem ist leider nie die Frage! ¹⁾

И она должна сказать, что от своего права первородства, от права обнимать своим действительным возмущением всю область общественной скверны, она не откажется за похлебку того морального «обеднения» со своими прогивниками, при котором ей навязывается применяемая «всеми дикими народами и многими цивилизованными», бушменская «максима»: при обилии предметов для возмущения ориентируй свое моральное чувство так, чтобы от этого получился некий «профит» для твоей собственной колоды. Ибо таков именно смысл того морального дальтонизма, при котором, сидя на берегах Шпре, пламенешь негодованием о поприщных основах морали лишь «по случаю Греции или Ирландии», а, сидя на берегах других рек, — лишь, «по случаю Вельгии».

С марксистской точки зрения, моральная проблема, интересующая Ортодокса, принимает совсем иной вид.

Передо мною А, совершивший специально квалифицированное злоупотребление своей силой, каково не совершил ни В, который, однако, при всей своей готовности возмущаться поступком А.

¹⁾ О праве, родившемся вместе с нами, никогда нет речи.

похода, совершает иные злоупотребления своей силой, ли С, которого, однако, самое существование есть «оскорбление человечества», как воплощение всякого грубого насилия. Меня приглашают выразить возмущение «случаем» А. Я, конечно, возмущаюсь. Но, в качестве демократа, я стремлюсь своим возмущением «обнять» и А, и В, и С, т. е., отказываясь находить такую мотивировку своего возмущения против А, которая была бы «приемлема» для В и С.

Ибо, ясно, что для них приемлема лишь такая мотивировка, которая, концентрируя негодование на специфическом в поступке А, давала бы возможность изъять из области негодования то общее, что есть в деяниях А с деяниями В и С. Тем менее, конечно, я соглашусь соединиться с ними для совместного «наказания» А во имя подобной общей формулы, ибо такое совместное наказание повело бы не только к торжеству в данном случае частного принципа, нарушенного А, но одновременно облегчило бы длительное санкционирование тех нарушений других, более общих принципов, которые совершены В и С. Я, следовательно, со своим негодованием против А, остаюсь в стороне, повторяю великодушные слова Белинского: «я жид и с филистимлянами за один стол не сажусь», и, конечно, не ограничиваясь произнесением святой, но односторонней истины: «все одним миром мазаны», напоминая, однако, великому, желающему меня слушать, что специфический случай преступления, совершенного А, меня возмущает, как случай специфический, но также и как частное проявление более общего явления, и делаю отсюда все выводы.

Поступая так, выдаю ли я в «нравственное безразличие» рискую ли оказаться «по ту сторону добра и зла»? Отнюдь нет. Ибо моя позиция несколько не устраняет возможности и необходимости сказать: «А, ты дважды преступник, ибо даже с точки зрения той морали, которую признают столь близкие тебе В и С, ты совершил преступление». Но, говоря ему, что он—дважды преступник, я тем самым подтверждаю, что «однажды преступники» те самые В и С, которые так громко негодуют не против всех преступлений А, а лишь против специфических, отличающих его от них, я тем самым оберегаю себя от опасного и развращающего морального общения с ними, от того, чтобы, изливая свое законное негодование против преступления А, я не стал на деле проводником «амнистирования» всех других видов преступления.

Словом, специальное нравственное осуждение деяний, проти-

воречащих даже узкой морали моих противников, для меня обязательно, но оно сохраняет для меня всю свою нравственную ценность, то есть, соответствует тому виду классовой морали, который я исповедую, лишь постольку, поскольку оно не устраняет «предварительно» нравственного осуждения самих обличителей этих деяний, проводящих в самом своем обличении принцип своей, отвергаемой мною, классовой морали, поскольку он не оставляет им никакой возможности сделать из своего негодования ту ширму, за которой будут спрятаны их собственные, с точки зрения интересов демократии, безнравственные деяния.

Подведем итоги.

В 1902 г. Ортодокс видела во 1-х, что «никогда так много не говорится о нравственности, как в безнравственное время» морального банкротства известных классов; что во 2-х эти «разговоры» о «нравственности», завершающиеся водружением «категорического императива», нужны для того, чтобы отвлечь противоположный класс от «конкретных задач», потопив их в «пустой формуле».

В 1916 г. Ортодокс, удрученная безнравственным временем, сочла нужным «обратиться к критике практического разума» и в нем искать опоры для борьбы, не столько с злодействами «Германии», сколько с тем «нравственным безразличием» по отношению к этим злодействам, которое она усматривает в попытках демократии сдаться «по ту сторону добра и зла»—бушменски понимаемого добра и зла,—то-есть, по ту сторону обеих разновидностей современного «филистерства».

Из чего следует, что бороться с этим, якобы, «безразличием» с этой самостоятельностью демократии, Ортодокс уже не может иначе, как при помощи того оружия, которое, как это она констатировала в 1902 г., пригодно лишь для «затемнения» истинных задач демократии.

Из чего следует насколько я был прав, когда в выступлении Плеханова, ныне так хорошо и авторитетно разъясненном стараниями нашего автора, я усмотрел весьма опасный симптом.

Маленькая «уступочка» врагам демократии в вопросе о «критике практического разума» Капта, во многих случаях служит прологом к сдаче «критики политической экономии» Маркса; установление общности идеологического языка и морально-политических переживаний является часто лишь первым шагом к установлению общности практических задач. Вот почему и профанам— особенно

в «военное время»—необходимо иной раз заглянуть в святая святых философии и проверить, что делают служители алтаря «в месте святом».

Положение о том, что рыба начинает гнить с головы, верно и для всех, рыбами политическим темпераментом обладающих, течений общественной мысли, среди великих исторических потрясений неспособных сделать окончательный выбор. Они тоже начинают гнить «с головы»—сдают противнику философские и этические позиции еще прежде, чем совершили полную политическую капитуляцию и пришли к подлинному «священному единению» и к «национальной кооперации» по всей линии.

V

ЭТИКА И ИСТОРИЧЕСКИЙ
МАТЕРИАЛИЗМ



ПРАВСТВЕННОСТЬ И ПРАВО.

Нравственность и право. Вечные кетинны.

Мы воздерживаемся от того, чтобы приводить образчики той смеси плоскостей и туманных прорисовок, словом, той пустой болтовни, которую г. Дюринг угощает своих читателей на протяжении целых 50 страниц, под видом глубокомысленной науки об элементах сознания. Прочитав только одно место: «кто способен мыслить только при помощи речи, тот еще не знает, что значит отвлекаемое и настоящее мышление». Согласно этому воззрению, инстинкты—самые отвлеченные и самые настоящие мыслители, так как их мышление никогда не затемняется пазойливым вмешательством речи. Во всяком случае, по дюринговским мыслям и по выражающей их речи можно видеть, как мало эти мысли приспособлены к какому бы то ни было языку и как мало немецкий язык приспособлен к выражению таких мыслей.

Наконец, мы с чувством облегчения можем перейти к четвертому отделу, который, кроме этой расплывчатой словесной каши, дает, по крайней мере, там и сям кое-что осязательное относительно нравственности и права. На этот раз мы уже в самом начале получаем приглашение совершить экскурсию на другие небесные светила: элементы морали должны «оказаться также—если и не в одинаковом сочетании или разнообразии—у всех нечеловеческих существ, в которых деятельному разуму приходится заниматься сознательным упорядочением инстинктивных проявлений жизни... Впрочем, наш интерес к подобным выводам не может быть особенно значительным... Все же на наш кругозор действует благотворно расширяющим образом мысль, что на других небесных телах индивидуальная и общественная жизнь должна исходить из схемы, которая... не может устранить или обойти основную общую организацию разумно поступающего существа».

Если применимость Дюринговых истин ко всем другим возможным мирам устанавливается здесь, в виде исключения, в самом начале, а не в конце соответствующей главы, то для этого имеется достаточное основание. Раз будет признана применимость Дюринговых представлений о праведности и справедливости ко всем мирам, то тем легче можно будет благотворно распространить их силу на все времена. И опять-таки речь идет здесь, ни много, ни мало, как об окончательных истинах в последней инстанции. Праведный мир «так же, как и мир общего знания, имеет свои непреходящие принципы и простые элементы»; праведные принципы стоят «над историей и над современными различиями народных характеров... Отдельные истины, из которых в ходе развития складывается более полное праведное сознание и, так сказать, совесть, могут, поскольку они познаны до своих последних оснований, притязать на такую же применимость и такое же широкое значение, как истины и приложения математики. Подлинные истины вообще неизменны, так что вообще нелепо изображать правильность познания зависящей от времени и реальных перемен». Поэтому, надежность строго научного знания и достаточность обыденного понимания не позволяют нам, когда мы находимся в душевно нормальном состоянии, отчаиваться в абсолютном значении принципов знания. «Уже одно длительное сомнение есть состояние болезненной слабости и представляет не что иное, как проявление безнадёжной путаницы, которая пытается иногда в систематизированном сознании своего ничтожества создать видимость некоторой твердой позиции. В вопросах морали отрицание всеобщих принципов цепляется за географическое и историческое многообразие прав и нравственных начал; стоит признать вместе с ним неизбежную необходимость нравственно дурного и злого, чтобы оно тогда только и сочло себя действительно стоящим выше признания серьезного значения и фактического действия всеобщих моральных стимулов. Этот раз'едающий скептицизм, который обращается не против каких-либо отдельных убеждений, а против самой человеческой способности к сознательной нравственности, приводит, в конце концов, к действительному ничто, даже, в сущности, к чему-то худшему, чем простой нигилизм... Он льстит себя надеждой, что сумеет без труда властвовать среди дикого хаоса неиспровергнутых им нравственных представлений и открыть настежь двери беспринципному произволу. Но он жестоко ошибается, ибо достаточно

простого указания на то, что разум неизбежно впадает в ошибки при искании истины, чтобы уже путем одной этой аналогии стало ясно, насколько естественная погрешимость не исключает непременно возможности выполнить нравственно правильное».

Мы спокойно принимали до сих пор все эти пышные фразы г. Дюринга об окончательных истинах в последней инстанции, о суверенности мышления, абсолютной достоверности познания и т. д., так как вопрос этот мог быть решен только в том пункте, до которого мы теперь дошли. До сих пор достаточно было исследовать, насколько отдельные утверждения философии действительности имеют «суверенное значение» и могут «безусловно притязать на истинность». Здесь же мы подходим к вопросу, могут ли вообще результаты человеческого познания иметь суверенное значение и притязать на безусловную истинность, и если могут, то какие именно. Когда я говорю—человеческого познания, то делаю это не с каким-либо оскорбительным умыслом по отношению к обитателям других небесных тел, которых не имею чести знать, но лишь потому, что и животные тоже познают, хотя отнюдь не суверенно. Собака признает в своем господине своего бога, причем господин этот может быть превеликим негодяем.

Суверенно ли человеческое мышление? Прежде, чем отгнать «да» или «нет», мы должны исследовать сначала, что такое человеческое мышление. Есть ли это мышление одного индивидуального человека? Нет. Но оно существует только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей. Если я говорю, следовательно, что это суммируемое в моем представлении мышление всех людей, включая и будущих, суверенно, т. е. что оно в состоянии познать существующий мир постольку, поскольку человечество будет достаточно долго существовать и постольку в самих органах и объектах познания этому познанию не поставлены известные границы.—когда я говорю это, то высказываю нечто довольно банальное и к тому же довольно бесплодное. Ибо самым ценным результатом высказанной мысли можно считать то, что она настраивает нас крайне недоверчиво к нашему нынешнему познанию, так как мы, по всем вероятностям, стоим еще приблизительно в самом начале человеческой истории, и поколения, которым выпадет задача поправлять и а с, будут, надо полагать, гораздо многочисленнее тех, познание которых мы в состоянии поправлять,—обнаруживая при этом нередко довольно пренебрежительное к ним отношение.

Сам г. Дюринг объявляет необходимостью, что сознание, а, следовательно, мышление и познание могут проявиться только в ряде отдельных существ. Мышлению каждого из этих индивидуумов мы можем приписать суверенность лишь постольку, поскольку мы не знаем никакой власти, которая была бы в состоянии насильственно навязать ему, в здоровом и бодрствующем состоянии, какую-либо мысль. Что касается суверенного значения результатов каждого индивидуального мышления, то все мы знаем, что об этом не может быть и речи, и что, по всему нашему прежнему опыту, они всегда, без исключения, содержат в себе гораздо больше элементов, допускающих улучшение, нежели элементов, не нуждающихся в нем или правильных.

Другими словами: суверенность мышления осуществляется в ряде крайне несуверенно мыслящих людей; познание, которое безусловно может притязать на истинность, осуществляется в ряде относительных заблуждений. Ни то, ни другое не может вполне осуществиться иначе, как путем бесконечно продолжительного существования человечества.

Мы вновь встречаем здесь уже отмеченное противоречие между необходимым в представлении абсолютным характером человеческого мышления и его реализацией сплошь в ограниченно-мыслящих отдельных людях,—противоречие, которое может найти себе разрешение только в бесконечном прогрессе, в бесконечной—по крайней мере, практически для нас бесконечной—смене человеческих поколений. В этом смысле человеческое мышление столь же суверенно, сколько не суверенно, и его способность к познанию столь же неограничена, как и ограничена. Оба они суверенны и неограниченны по своим задаткам, по своему призванию, по своим возможностям и по своей исторической конечной цели; они не суверенны и ограничены в каждом индивидуальном своем проявлении и в каждый данный исторический момент.

Точно так же обстоит дело с вечными истинами. Если бы человечество пришло когда-либо к тому, чтобы оперировать с одними только вечными истинами, с результатами мышления, имеющими суверенное значение и абсолютное притязание на истинность, то оно бы дошло до того пункта, где бесконечность интеллектуального мира оказалась бы реально и потенциально исчерпанной и, таким образом, совершилось бы пресловутое чудо сочитанной бесчисленности.

Но, ведь, существуют же истины, настолько твердо установлен-

ные, что каждое сомнение в них представляется нам равнозначущим сумасшествию? Например, что дважды два равно четырем, что сумма углов треугольника равна двум прямым, что Париж находится во Франции, что человек без пищи умирает с голоду и т. д.? Следовательно, существуют все-таки вечные истины, окончательные истины в последней инстанции?

Конечно. Вся область познания мы можем, согласно старинному способу, разделять на три больших отдела. Первый обнимает все науки о неодушевленной природе, допускающие в большей или меньшей степени математическую обработку: сюда относятся математика, астрономия, механика, физика, химия. Если кому-нибудь доставляет удовольствие применять гордые слова к весьма простым вещам, то можно сказать, что некоторые результаты этих наук представляют собою вечные истины, окончательные истины в последней инстанции, почему эти науки и были названы точными. Однако, далеко не все результаты: с введением переменных величин и распространением их переменности до области бесконечно малого и бесконечно большого, столь строго нравственная некогда математика совершила грехопадение: она вкусила яблоко познания, которое открыло ей путь к гигантским успехам, но вместе с тем и к заблуждениям. Девствинное состояние абсолютной приложимости и неопровержимой доказанности всего математического исчезло навеки; наступило царство разгласий, и мы дошли до того, что большинство людей дифференцируют и интегрируют не потому, чтобы понимать, что они делают, но просто в силу веры, так как до сих пор результат всегда получался верный. Еще хуже обстоит дело в астрономии и механике, а в физике и химии находишься среди гипотез, словно в центре пчелиного роя. Да иначе оно и не может быть. В физике мы имеем дело с движением молекул, в химии — с образованием молекул из атомов, и если интерференция световых волн не есть сказка, то у нас нет абсолютно никакой надежды когда-либо увидеть эти интересные вещи собственными глазами. Таким образом, окончательные истины в последней инстанции становятся со временем чрезвычайно редкими.

Еще хуже обстоит в этом отношении дело с геологией, которая, по самой своей природе, занимается, главным образом, такими процессами, при которых не присутствовали не только мы, но и вообще ни один человек. Поэтому добывание окончательных истин в последней инстанции здесь сопряжено с очень большим трудом, и результаты его крайне скудны.

Второй класс наук—тот, который заключает в себе исследование живых организмов. В этой области существует такое многообразие взаимоотношений и причинностей, что не только каждый решенный вопрос поднимает множество новых вопросов, но и каждый отдельный вопрос может быть разрешен в большинстве случаев только по частям, путем ряда исследований, которые часто требуют целых столетий; при этом потребность в систематическом уразумении связей между фактами постоянно вынуждает окружать окончательные истины в последней инстанции густым лесом гипотез. Какой длинный ряд промежуточных ступеней от Галена до Мальпигия был необходим, чтобы правильно установить такую простую вещь, как кровообращение у млекопитающих! Как мало знаем мы в настоящее время о возникновении кровяных телец и как много средних звеньев не хватает нам еще ныне, чтобы привести, например, в рациональную связь явления какой-либо болезни с ее причинами! При этом довольно часто появляются такие открытия, как открытие клеточки, которые заставляют нас подвергнуть полному пересмотру все твердо установленные до сих пор в биологии окончательные истины в последней инстанции и целые кучи их отбросить раз навсегда. Кто, следовательно, желает выставить здесь подлинные, действительно неизменные истины, тот должен довольствоваться банальностями в роде того, что все люди должны умереть, что все самки у млекопитающих имеют молочные железы и т. д. Он не сможет даже сказать, что у высших животных пищеварение совершается желудком и кишечным каналом, а не головой, ибо для пищеварения необходима централизованная в голове нервная деятельность.

Но еще хуже обстоит дело с вечными истинами в третьей группе наук, в науках исторических, которые исследуют условия жизни людей, общественные отношения, правовые и государственные формы с их идеальными надстройками философии, религии, искусства и т. д. в их исторической последовательности и современном состоянии. В органической природе нам приходится, по крайней мере, иметь дело с рядом явлений, которые, поскольку речь идет о нашем непосредственном наблюдении, довольно регулярно повторяются в очень широких пределах. Виды организмов остались со времен Аристотеля в общем и целом те же самые. Напротив, в истории обществ повторение явлений составляет исключение, а не общее правило, как только мы удаляемся от первобытного состояния человечества, так называемого каменного века: если же где такие повторения и имеют

место, то они никогда не происходят при совершенно одинаковых условиях. Таков, например, факт существования первообытной общественной собственности на землю у всех культурных народов и форма ее разложения. Поэтому в области истории человечества наша наука еще больше отстала, чем в области биологии. Более того: если, в виде исключения, иногда и удается познать внутреннюю связь общественных и политических форм известного исторического периода, то это, по общему правилу, происходит тогда, когда эти формы уже наполовину пережгли себя и клонятся к упадку. Познание носит здесь, таким образом, по существу относительный характер, так как ограничивается выяснением связей и следствий известных общественных и государственных форм, существующих только для данной эпохи и данных народов и, по своей природе, переходящих. Следовательно, кто в этой области гонится за окончательными истинами и последней инстанции, вообще за подлинными неизменными истинами, тот неминуем пожнет, если не считать общих мест самого банального сорта, в роде того, что люди вообще не могут жить без труда, что они до сих пор делились, большей частью, на правящих и управляемых, что Наполеон умер 5 мая 1821 года и т. д.

Замечательно, однако, что именно в этой области чаще всего провозглашаются мнимые вечные истины, окончательные истины в последней инстанции и т. д. Такие положения, как «дважды два—четыре», или «у птицы имеется клюв» и т. п., объявляет вечными истинами лишь тот, кто носится с намерением из факта существования вечных истин вообще сделать вывод, что и в истории человечества существуют вечные истины, вечная нравственность, вечная справедливость и т. д., якобы имеющие такое же значение, как выводы и приложения математики. И тогда можно быть вполне уверенным, что этот самый друг человечества заявит нам при первом удобном случае, что прежние фабриканты вечных истин были в большей или меньшей степени ослы и шарлатаны, что все они падали во власти заблуждения, ошибались, но и их заблуждения и их подверженность ошибкам вполне естественны и доказывают наличие истины у него; он, ныне явленный пророк, хранит в своем чреме окончательную истину в последней инстанции, вечную нравственность, вечную справедливость. Все это уже бывало сотни и тысячи раз, так что приходится только удивляться, как еще находятся люди достаточно легковерные, чтобы этому верить, когда дело идет не только о других, но даже о них самих. И тем не менее мы дожили,

по крайней мере, еще до одного такого пророка, который по принятому обыкновению приходит в высокопоставленное негодование, когда другие говорят, что нет человека, который был бы в состоянии открыть одни окончательные истины в последней инстанции. Подобного рода отрицание, даже простое сомнение свидетельствует, мол, только о расслабленности, путанице, ничтожестве, развещающем скептицизме, представляет собою нечто худшее, чем простой нигилизм, представляет дикий хаос и т. д. Одним словом, как это принято у всех пророков, не делается попыток научно-критически исследовать и судить, а без дальнейших околичностей расточаются громы нравственного негодования.

В предшествующем обзоре мы могли бы еще упомянуть науки, исследующие законы человеческого мышления, т. е. логику и диалектику. Но и здесь с вечными истинами дело выглядит не лучше. Собственно диалектику г. Дюринг объявляет чистой бессмыслицей, а множество книг, которые были написаны и пишутся еще теперь по логике, достаточно доказывают, что и здесь окончательные истины в последней инстанции гораздо более редки, чем иные думают.

Однако, нам отнюдь нет надобности приходить в ужас по поводу того, что ступень познания, на которой мы ныне стоим, столь же мало окончательна, как и все предшествующие. Наша наука охватывает уже громадный материал и требует очень значительной специализации от каждого, кто хочет быть своим человеком в какой бы то ни было ее отрасли. Если же кто предъявляет критерий подлинной, неизменной, окончательной истины в последней инстанции к таким знаниям, которые, по самой природе вещей, либо должны оставаться относительными для долгого ряда поколений и лишь по-немногу пополняться, либо же, как, например, космогония, геология и история человечества, должны навсегда остаться неполными и незаконченными уже вследствие недостаточности исторического материала.—то он доказывает этим только собственное невежество и превратность своих понятий, даже тогда, когда истинной подкладкой не служат, как в данном случае, претензия на личную непогрешимость. Истина и заблуждение, как и все определения мысли, движущиеся в полярных противоположностях, имеют абсолютное значение только для крайне ограниченной области, как мы уже видели это и как должен был бы знать и г. Дюринг, при некотором знакомстве с первыми элементами диалектики, которые именно толкуют о недостаточности всех полярных противоположностей. Как только мы

применяем противоположность между истиной и заблуждением вне означенной выше узкой области, она становится относительной и потому непригодной для точного научного словоупотребления. Вели же мы пытаемся применить это понятие вне указанных пределов, так нечто имеющее абсолютное значение, то тут-то мы и попадаем настоящим образом вприсак: оба полюса противоположности являются местами, истина становится заблуждением, а заблуждение истиной. Возьмем, в качестве примера, известный закон Бойля, согласно которому, при неизменной температуре, объем газа обратно пропорционален производному на него давлению. Ренью нашел, что этот закон неверен для известных случаев. Если бы он был «философом действительности», то обязан был бы заявить: закон Бойля измечив, следовательно, он не представляет настоящей истины, значит—он вообще не истина, значит—он представляет заблуждение. Но таким образом Ренью знал бы в гораздо большую ошибку, чем та, которая содержится в законе Бойля: в куче заблуждения затерялось бы его верно истинное; таким образом, он обратил бы свой первоначально верный результат в заблуждение, по сравнению с которым закон Бойля, при всей содержащейся в нем небольшой погрешности, показался бы истиной. Но Ренью, как человек науки, не позволил себе подобного ребячества, а продолжал исследование и нашел, что закон Бойля вообще верен только приблизительно; в частности же его действие прекращается для газов, которые посредством давления могут быть приведены в каналью-жидкое состояние, и именно с того момента, когда давление приближается к пункту, при котором наступает этот переход. Таким образом, оказалось, что закон Бойля верен только в известных пределах. Но абсолютно ли, окончательно ли верен он и в этих пределах? Ни один физик не станет утверждать этого. Он скажет, что закон действителен только в пределах известной величины давления и температуры и для известных газов, и внутри этих тесных пределов он не станет отрицать возможности, что будущее исследование потребует еще более тесного ограничения или иной формулировки¹⁾. Так обстоит, следовательно,

¹⁾ С тех пор, как я это написал, кое предположение, повидному, уже подтвердилось. Мозейские исследования, произведенные Менделеевым и Бугеским при посредстве более точных аппаратов, обнаружили для всех постоянных газов неизменное отношение между давлением и объемом; коэффициент расширения у водорода оказался при всех примененных до сих пор давлениях положительным (объем уменьшался медленнее, чем увеличивалось давление); для атмосферного же воздуха и для других исследованных газов существует для каждого газа некоторый предел давления, так что при меньшем давлении

дело в физике с окончательными истинами в последней инстанции. Поэтому в действительно научных трудах избегают обыкновенно таких догматически-моральных выражений, как заблуждение и истина; напротив, мы их встречаем на каждом шагу в сочинениях, вроде философии действительности, где пустая болтовня хочет навязать себя нам, как сувереннейший результат суверенного мышления.

Но где же,—спросит, быть может, наивный читатель,—где же г. Дюринг прямо заявил, что содержание его философии действительности представляет окончательную истину, притом в последней инстанции? Как где? Ну, например, в дифирамбе в честь своей системы (стр.13), из которого мы привели некоторые выдержки во 2-м главе. Или, когда он в выше цитированном месте говорит: нравственные истины, поскольку они познаны до своих последних оснований, могут притязать на однородное значение с выводами математики. Затем, разве г. Дюринг не утверждает, что, исходя из истинно-критической точки зрения и путем проникающего до самых корней исследования, он дошел до этих последних оснований, до «основных схем», следовательно, придал нравственным истинам характер окончательных истин в последней инстанции? Или же, если г. Дюринг выставляет это притязание не от себя и не от лица своего времени; если он желает только сказать, что когда-нибудь в туманном будущем могут быть установлены окончательные истины в последней инстанции; если он, следовательно, хочет сказать приблизительно то же, только более спутанно, что говорят «разъедающий скептицизм» и «дикая путаница»,—в таком случае, к чему был весь этот шум, и что собственно угодно г. Дюрингу?

Если уже с понятиями истины и заблуждения мы не далеко ушли, то еще меньше шансов на это с понятиями добра и зла. Противоположность этих понятий развивается исключительно в области морали, стало быть, в сфере, относящейся к истории человечества, где окончательные истины в последней инстанции встречаются как раз реже всего. Представления о добре и зле так сильно менялись от одного народа и века к другому народу и веку, что часто прямо противоречили одно другому.—Но, возразят нам, добро все-таки не зло и зло не добро; если добро и зло валить в одну кучу, то

указанный коэффициент положительен, при большем—отрицателен. Таким образом, закон Вояля, до сих пор все еще практически пригодный, нуждается в дополнении целым рядом специальных законов. (Теперь—в 1885 г.—мы знаем, что вообще не существуют никаких „постоянных“ газоп: все они приведены в жидкое состояние).

исчезает всякая нравственность, и каждый может делать все, что хочет.—Таково именно, если судить с него весь офакульский наряд, мнение г. Дюринга. Но так просто вопрос все-таки не решается. Если бы это было так просто, то не было бы никаких споров о добре и зле, каждый бы знал, что есть добро и что есть зло. А между тем, как обстоит дело ныне? Какая мораль проповедуется нам теперь? Прежде всего христианско-феодалная, унаследованная от старых перукищих времен, которая, в свою очередь, делится на католическую и протестантскую, причем опять-таки нет недостатка в дальнейших подразделениях, от иезуитско-католической и ортодоксально-протестантской до спусходительно-просвещенной морали. Рядом с этой моралью фигурирует современно-буржуазная нравственность, а рядом с последнею—пролетарская мораль будущего: таким образом, в одних только передовых странах Европы прошедшее, настоящее и будущее выдвинули три большие группы одновременно и параллельно существующих теорий нравственности. Какая же из них верна? Ни одна, если прилагать мерку абсолютной окончательности: но, конечно, та мораль обладает наибольшим количеством элементов, обещающих ей долговечное существование, которая в настоящем выражает точку зрения коренного преобразования настоящего, или точку зрения будущего, следовательно—мораль пролетарская.

Но если каждый из трех классов современного общества, феодальная аристократия, буржуазия и пролетариат, имеет свою особую мораль, то мы можем сделать отсюда лишь тот вывод, что люди, сознательно или бессознательно, черпают свои нравственные воззрения в последнем счете из практических условий, на которых зиждется их классовое положение, т.-е. из экономических условий, в которых они осуществляют производство и обмен хозяйственных благ.

Но, ведь, в трех вышеуказанных теориях морали есть нечто общее им всем; быть может, именно оно и представляет известную, по крайней мере, долю раз навсегда установленной нравственности? На это мы ответим, что указанные теории, выражая собою три различные ступени одного и того же исторического процесса, имеют общую историческую подкладку, и уже потому в них не может не быть много общего. Более того, для одинаковых или приблизительно одинаковых ступенек экономического развития нравственные теории должны необходимо более или менее совпадать. С того момента, как развилась частная собственность на движимые вещи, для всех об-

цеств, в которых существовала эта частная собственность, должна была стать общей нравственная заповедь: «не укради». Становится ли от этого приведенная заповедь вечной нравственной истиной? Отнюдь нет. В обществе, в котором устранены всякие мотивы к краже, где, следовательно, со временем кражу будут совершать разве только люди душевно-больные,—какому осмеянию подвергся бы в нем тот проповедник нравственности, который издумал бы торжественно провозгласить вечную истину: *не укради!*

В виду изложенных соображений мы отвергаем всякую попытку навязать нам какую бы то ни было моральную догматику в качестве вечного, окончательного, отныне неизменного нравственного закона,—навязать под тем предлогом, что нравственный мир также имеет свои непреходящие принципы, которые стоят выше истории и национальных различий. Напротив, мы утверждаем, что всякая нравственная теория являлась до сих пор в конечном счете результатом данного экономического положения общества. А так как общество до сих пор развивалось в классовых противоположностях, то нравственность всегда была классовой нравственностью: либо она оправдывала господство и интересы господствующего класса, либо, когда угнетенный класс становился достаточно сильным, она выражала возмущение против этого господства и защищала будущие интересы угнетенных. Что при этом, в общем и целом, происходил прогресс в нравственности, как и во всех других отраслях человеческого познания,—в этом никто не сомневается. Но еще и теперь мы не увидим дальше классовой нравственности. Нравственность истинно человеческая, стоящая выше классовых противоречий и всяких воспоминаний о них, станет возможной лишь на такой ступени развития общества, когда не только будет устранена противоположность классов, но изгладится и всякое воспоминание о ней в практической жизни. После сказанного нами пусть читатель оценит все самомнение г. Дюринга, который изнутри старого классового общества претендует, накануне предстоящей социальной революции, навязать будущему бесклассовому обществу вечную, независимую от времени и реальных перемен нравственность! Так обстояло бы дело даже в том случае, если бы он понимал, хотя бы в общих чертах, строй этого будущего общества.—Что нам пока еще неизвестно.

В заключение еще одно «глубоко своеобразное» и в то же время «до корней проникающее» открытие. В вопросе о происхождении зла «тот факт, что ты и кошки, со свойственной ей фальшивостью».

имеется в животной породе, имеет для нас такое же значение, как наличие подобногo же характера в человеке... Поэтому зло не есть что-либо таинственное, если не желать чувствовать также нечто мистическое в существовании кошки или вообще хищных животных». Итак, зло, это — кошка. Чорт не имеет, следовательно, рогов и лошадиного копыта, а когти и зеленые глаза. И Гете совершил непростительную ошибку, когда видел Мефистофеля в виде черной собаки, а не в виде черной кошки. Зло есть кошка! Вот это мораль, годная не только для всех миров, но и, что называется, «для кошки»!

Нравственность и право. Равенство.

Мы уже неоднократно знакомились с методом г. Дюринга. Он состоит в том, чтобы разлагать каждую группу объектов познания на их простейшие якобы элементы, применять к этим элементам столь же простые, якобы самоочевидные аксиомы, и оперировать дальше с добытыми таким образом результатами. Точно так же и всякий вопрос общественной жизни «должен быть решаем аксиоматически на отдельных простых, основных формах, как если бы дело шло о простых... основных формах математики». Таким образом, применение математического метода к истории, нравственности и праву должно и в этих областях доставить нам математическую уверенность в истинности добытых результатов, должно придать им характер подлинных, неизменных истин.

Этот метод есть только видоизменение старого излюбленного идеологического метода, называемого также априорным, который познает свойства какого-либо предмета не из самого предмета, а выводит их дедуктивно из его понятия. Сначала из предмета делают понятие предмета, затем переворачивают колесо и меряют предмет по его отражению, — по понятию. Не понятие должно соответствовать предмету, а предмет понятию. У г. Дюринга вместо понятия фигурируют простейшие элементы, конечные абстракции, до которых он в состоянии дойти, но это не меняет сущности дела: простейшие элементы, в лучшем случае, носят чисто умоизобразительный характер. Таким образом, философия действительности оказывается и здесь чистой идеологией, выведением действительности не из нее самой, а из представления.

Итак, если подобногo рода идеолог конструирует нравственность и право не на действительных общественных отношениях окружающих его людей, а из понятия или из так называемых простейших

элементов «общества», то какой материал имеется в этом случае для возводимого им здания? Очевидно, двойного рода: во-первых, те скудные остатки реального содержания, какие еще могут заключаться в его основных абстрациях, и, во-вторых, то содержание, которое наш идеолог приносит из своего собственного сознания. Но что находит он в своем сознании? Большею частью нравственные и правовые воззрения, которые в положительной или отрицательной форме, одобряя или осуждая, более или менее точно выражают общественные и политические условия, среди которых он живет; далее, быть может, представления заимствованные из соответствующей литературы; наконец, еще какие-нибудь личные причуды. Наш идеолог может вертеться, как ему угодно: историческая реальность, выброшенная им за дверь, илетает обратно через окно. Автор, воображавший, что он забрасывает нравственное и правовое учение для всех миров и времен, на самом деле дает искаженное, ибо оторванное от реальной почвы и поставленное вверх ногами, словно в вогнутом зеркале, отражение консервативных или революционных течений своего времени.

Итак, г. Дюринг разлагает общество на простейшие его элементы, причем оказывается, что простейшее общество состоит, по крайней мере, из двух человек. Над этими двумя индивидуумами г. Дюринг оперирует затем «аксиоматически», и в результате получается основная «аксиома» нравственности: «две человеческие воли, как таковые, вполне равны между собой, и одна не может предъявлять другой никаких положительных требований». Тем самым «охарактеризована основная форма нравственной правды», равно как и истины юридической, ибо «для развития принципиальных понятий права нам требуется только анализ совершенно простого и элементарного отношения между двумя индивидуумами».

Что два человека или две человеческие воли, как таковые, совершенно равны между собой.—это не только не аксиома, но и сильное преувеличение. Два человека могут быть, прежде всего, даже как таковые, неравны по полу, и этот простой факт тотчас же приводит нас к тому, что простейшими элементами общества,—если мы на минуту согласимся на это ребячество,—являются не двое мужчин, но мужчина и женщина, которые образуют семью, эту простейшую и первичную форму обобществления в целях производства. Но это никак не может подойти г. Дюрингу. Ибо, во-первых, ему нужно сделать обоих основателей общества возможно более

равными, а, во-вторых, даже и г. Дюринг не сумел бы из перво-бытной семьи конструировать моральное и правовое равенство мужчины и женщины. Итак, одно из двух: либо социальная молекула Дюринга, путем умножения которой должно построиться все общество, заранее обречена на гибель, ибо двое мужчин никогда не скрывают друг с другом ребенка, или же мы должны представлять себе их, как двух глав семейства. В этом случае вся простая основная схема превращается в свою противоположность: вместо равенства людей, она доказывает в лучшем случае равенство глав семейств, а так как при этом женщину игнорируют, то она свидетельствует сверх того и о подчинении женщин.

Мы должны сделать здесь читателю неприятное сообщение: опыты он на довольно долгое время не избавится от этих престолупутых двух индивидуумов. Они играют в области общественных отношений приблизительно такую же роль, какую до сих пор играли в философии г. Дюринга обитатели других небесных светил, с которыми мы, надо надеяться, больше не встретимся. Как только приходится решать какой-либо вопрос экономики, политики и т. д., вмиг появляются эти два индивидуума и моментально «аксиоматически» обделывают дело. Великолепное, творческое, системосозидающее открытие нашего философа действительности! Но к сожалению, если мы хотим воздать должную честь истине, то не он открыл этих двух человек. Они общи всему XVIII веку. Они встречаются уже в рассуждении Руссо о неравенстве (1755 г.), где, мимоходом сказать, они доказывают аксиоматически как раз противоположное тому, что утверждает г. Дюринг. Затем они играют главную роль у политико-экономов от Адама Смита до Рикардо; но тут они, по крайней мере, неравны в том отношении, что каждый из них занимается другим делом—по большей части это охотник и рыбак—и что они взаимно обмениваются своими продуктами. Кроме того, они в течение всего XVIII века служат, главным образом, только иллюстрирующим примером, и оригинальность г. Дюринга состоит лишь в том, что этот метод иллюстрации он возводит в основной метод всякой общественной науки и в критерий всех исторических формаций. Трудно, конечно, облегчить себе в большей мере «строгонаучное» понимание вещей и людей».

Но для сооружения основной аксиомы,—что два человека и их воля совершенно равны между собой и ни один из них не может приказывать что-либо другому,—для такой операции годятся отнюдь

не два первых встречных человека. Это должны быть два таких человека, которые настолько свободны от всякой реальности, от всех существующих на земном шаре национальных, экономических, политических и религиозных условий, от всяких половых и личных особенностей, что от того и другого не остается ничего, кроме одного понятия «человек», и тогда они, конечно, «совершенно равны». Следовательно, это два настоящих духа, вызванных тем самым г. Дюрингом, который везде чует и обличает «спиритические» пополаповщины. Эти два духа должны, разумеется, делать все, что прикажет им их заклинатель; но именно потому все их фокусы совершенно безразличны для прочего человечества.

Однако, проследим аксиоматику г. Дюринга несколько дальше. Обе воли не могут требовать одна от другой ничего положительного. Если же одна из них все же сделает это и проведет свое требование силой, то возникает несправедливое состояние, и на этой основной схеме г. Дюринг объясняет несправедливость, насилие, рабство,—коротко говоря, всю прошлую, достойную осуждения, историю. Между тем, уже Руссо в цитированном выше сочинении, пользуясь как раз такими же двумя индивидуумами, доказывал столько же аксиоматически нечто совершенно противоположное, а именно: что из двух лиц А и В, первый может поработить второго не посредством насилия, а только поставив В в такое положение, в котором последний не может обойтись без А.—возвращаясь к г. Дюрингу чересчур уже, правда, материалистическое. Рассмотрим тот же вопрос с несколько иной стороны. Двое истеричнейших кораблекрушение попали на необитаемый остров и образуют там общество. Воли их формально совершенно равны, и оба признают это. Но материально между ними существует большое различие: А решителен и энергичен, В перешителен, ленив и вял; А смел, В глуп. Проходит немного времени и А навязывает обыкновенно В свою волю, сначала путем убеждения, затем по установившейся привычке, но всегда в форме добровольности. Однако, соблюдена ли форма добровольного подчинения или же она грубо попирается погами.—рабство остается рабством. Добровольное вступление в несвободное состояние проходит через все средневековье, а в Германии мы встречаем его вплоть до тридцатилетней войны и позже. Когда в Пруссии, после военных поражений 1806 и 1807 г.г., было отменено крепостное состояние, а вместе с ним и обязанность господ заботиться о своих подданных в случаях нужды, болезни или ста-

рости, то крестьяне подавали петиции королю, прося о том, чтобы их оставили в рабском состоянии. иначе кто же будет заботиться о них в случае нужды? Таким образом, схема двух человек столько же «рассчитана» на неравенство и рабство, как на равенство и взаимомощь, а так как мы вынуждены, под страхом вымирания общества, признать их главами семейств, то в схеме предусмотрено уже и наследственное рабство.

Оставим, однако, на время все эти соображения в стороне. Допустим, что аксиоматика г. Дюринга нас убедила, и что мы с энтузиазмом относимся к полной равноправности обеих воли, к «общечеловеческой суверенности», к «суверенности индивидуума», —этим понятием великолепным слэям-колоссам, в сравнении с которыми даже штирнеровский «Единственный» с его достойным ничто не стоит, хотя и его тут есть капля меду. Итак, мы все теперь с о вер ш е л н о р а в н ы и независимы. Все ли? Нет, все-таки не все. Существуют случаи «дозвоительной зависимости», но они объясняются «причинами, которых следует искать не в деятельности обеих воли, как таковых, а в посторонней области: например, когда дело идет о детях, в недостаточности их самоопределения».

В самом деле! Причины зависимости надо искать не в деятельности той или другой воли, как таковой! Конечно, нет, ибо деятельности одной воли не дают, ведь, проявиться! Но надо искать их в посторонней области. А что это за посторонняя область? Это—конкретная определенность одной угнетенной воли, ее недостаточное самоопределение. Наш философ действительности так далеко ушел от действительности, что по сравнению с абстрактным и бессодержательным словом «воля», действительное содержание, характерная определенность этой воли представляется уже ему «посторонней областью». Как бы то ни было, мы должны констатировать, что равноправие допускает исключение. Оно не имеет силы для такой воли, которая не обладает достаточным самоопределением. От с т у п л е н и е н о м е р п е р в ы й.

Далее. «Там, где в одном лице из двух соединены грубое животное и человек, можно поставить от имени второго, вполне человеческого лица, вопрос, должно ли его поведение быть таким же, как если бы друг другу противостояли, так сказать, только человеческие личности... Поэтому, наше предположение о двух морально-неравных лицах, из которых одно имеет в каком-либо смысле черты животного характера, является типической основной формой

для всех отношений, которые могут сообразно этому различию встречаться внутри человеческих групп и между такими группами». Пусть теперь читатель сам прочтет следующую за этими неловкими увертками жалостливую диатрибу, где г. Дюринг вертится, словно неузятский поп, чтобы казуистически установить, как далеко человеческий человек может пойти против человека-скота, как далеко он может применить по отношению к нему недоверие, военную хитрость, суровые и даже террористические средства, а также обман, — насколько не поступаясь сам принципами ненападения нравственности.

Итак, равенство прекращается и тогда, когда два человека «морально неравны». Но в таком случае не стоило вызывать на сцену двух совершенно равных людей, ибо нет двух лиц, которые были бы совершенно равны в нравственном отношении. — Указанное неравенство состоит, по мнению автора, в том, что одна личность — человеческая, другая же содержит в себе порядочную дозу скотства. Но уже самый факт происхождения человека из животного царства обуславливает собою то, что человек никогда не будет совершенно свободен от таких скотских элементов, и следовательно, речь может идти только о присутствии их в большем или меньшем количестве, о различной степени животности и человечности. Деление человечества на две резко обособленные группы, на человеческих людей и людей зверей, на добрых и злых, на овец и козлицы. — такое деление знает, кроме философии действительности, одно только христианство, которое вполне последовательно имеет и своего судью мира, совершающего разделение. Но кто же будет таким судьей в философии действительности? Надо полагать, что вопрос этот будет разрешен так, как он решается христианской практикой, где благочестивые овечки, с известным всем успехом, берут на себя роль высшего судьи над своими светскими ближними — «козлищами». Секта «философов действительности», если она когда-нибудь образуется, наверно не уступит в этом отношении благочестивым святошам. Это обстоятельство, впрочем, для нас безразлично; нас интересует лишь признание, что вследствие морального неравенства между людьми, их равенство опять сводится на нет. Отступление номер два.

Пойдем дальше «Если один поступает, сообразуясь с истиной и наукой, а другой с каким-либо суеверием или предрассудком, то... обыкновенно должны возникнуть взаимные несогласия... При известной степени неспособности, грубости или злых наклонностях

характера, всегда должно последовать столкновение... Насилие является крайним средством не только по отношению к детям и сумасшедшим. Характер целых естественных групп людей и культурных классов может сделать неизбежной необходимостью подчинения их враждебной, вследствие своей извращенности, воли, с целью внести ее в рамки общежития. Чужая воля признается равноправной и в этом случае, но вследствие извращенного характера ее оскорбляющей и враждебной деятельности она вызывает необходимость компенсации, и если она подвергается при этом насилью, то покидает лишь отраженное действие своей собственной несправедливости».

Следовательно, не только нравственного, но и умственного неравенства достаточно для того, чтобы устранить «полное равенство» двух личностей и построить такую нравственность, согласно которой можно оправдать все позорные деяния цивилизованных государственных грабителей по отношению к остальным народам, вплоть до русских зверств в Туркестане. Когда генерал Кауфман летом 1873 г. являлся на татарское племя номудов, сжег их шатры и велел изрубить их жеп и детей.—согласно доброму «кавказскому обычаю», как было сказано в приказе,—то он также утверждал, что подчинение враждебной, вследствие своей извращенности, воли номудов, для введения ее в рамки общежития, стало неизбежной необходимостью, и что примененные им средства наиболее целесообразны: кто желает какой-нибудь цели, тот должен желать и средств к ее достижению. Однако он не был настолько жесток, чтобы вдобавок еще плутовать над номудами и говорить, что, устраивая среди них резню в видах компенсации, он именно этим признает их волю равноправной. Опять-таки и в этом конфликте люди избранные, руководящиеся якобы в своем поведении истиной и наукой, следовательно в конечном счете—философы действительности,—они призваны решать, что такое суеверие, предвзвездок, грубость и злые наклонности характера, и когда для компенсации необходимы насилье и подчинение. Итак, равенство превратилось теперь в компенсацию путем насилья, и первая воля признает равноправность второй путем ее подчинения. Отступление номер три, которое здесь вырождается уже в позорное бегство.

Между прочим: фраза о том, что именно в насильственной компенсации выражается признание равноправности чужой воли, представляет только искажение теории Гегеля, согласно которой

преступник имеет право на наказание. «Во взгляде на наказание, как на право самого преступника,—читаем мы у него,—заключается уважение к последнему, как к разумному существу». (*Rechtsphilosophie*, § 100, примечание).

На этом мы можем покончить. Было бы излишним следовать еще далее за г. Дюрингом, чтобы видеть, как он сам разрушает по частям столь аксиоматически установленное им равенство, общечеловеческую суверенность и т. д.; как он, ухитрившись построить общество с помощью двух только человек, вынужден, однако, для конструирования государства вывалить на сцену еще третьего человека, ибо, вкратце излагая дело, без этого третьего не могут, мол, оставаться никакие постановления большинства, а без таковых, следовательно, без господства большинства над меньшинством, не может существовать ни одно государство; наконец, как он постепенно сворачивает в более тихое русло конструирования своего «социалитарного» государства будущего, где мы еще будем иметь честь поздравить его в одно прекрасное утро. Мы в достаточной мере могли убедиться, что полное равенство двух вошь существует лишь до тех пор, пока обе они ничего не желают, но, как только они перестают быть абстрактными человеческими волями и превращаются в действительные, индивидуальные воли, в воли двух реальных людей,—равенство тотчас же прекращается. Мы видели, что детский возраст, безумие, так называемые скотские черты характера, мнимые суеверия и предрассудки, предполагаемая неспособность у одной стороны и воображаемая человечность, понимание истины и науки у другой,—одним словом, всякое различие в качестве обеих волей и сопровождающей их интеллигентности оправдывает неравенство между людьми, которое может доходить до подчинения. Чего же, спрашивается, нам требовать еще, раз автор своими собственными руками так радикально разрушил до основания свое собственное здание равенства?

Но если мы и покончили с плоским и неумным трактованием идеи равенства у г. Дюринга, то это еще не значит, что мы покончили с самой этой идеей, получившей важное значение в области теории, в особенности благодаря Руссо, оказывавшей большое влияние на практическую политику во время французской революции и после нее и продолжающей еще теперь играть важную агитационную роль в социалистическом движении всех почти стран. Выяснение научного содержания этого понятия определит и его ценность для пролетарской агитации.

Представление о том, что все люди, как люди, имеют между собой нечто общее и, насколько простирается это общее, равны также между собой,—это представление, разумеем, очень старо. Но от этого представления совершенно отличны современное требование равенства, которое из того общего свойства людей, что они люди, из равенства людей, как таковых, выводит право на равное социальное и политическое значение всех людей или, по крайней мере, всех граждан данного государства или всех членов данного общества. Для того, чтобы из первобытного представления об относительном равенстве был сделан вывод о равноправии в государстве и обществе, для того, чтобы этот вывод стал казаться чем-то естественным, самоочевидным, должны были пройти и действительно прошли целые тысячелетия. В древнейших, естественно выросших общинах, речь могла идти в лучшем случае о равноправии членов общины; женщины, рабы, чужестранцы не входили в круг этих равноправных людей. У греков и римлян неравенства между людьми играли гораздо большую роль, чем равенство их в каком бы то ни было отношении. Мысль о том, что греки и варвары, свободные и рабы, полноправные граждане государства и лица, только пользующиеся его покровительством, римские граждане и римские подданные (употребляя последнее слово в широком смысле), что все они могут притязать на равное политическое значение,—такая мысль показалась бы древним безумной. Во время римской империи все эти различия мало-по-малу стерлись, за исключением различия между свободным и рабом; таким образом возникло, по крайней мере для свободных, то равенство частных людей, на почве которого развилось римское право, эта совершеннейшая форма права, покоящегося на частной собственности, какую мы только знаем. Но пока существовала противоположность между свободным и рабом, до тех пор не могло быть и речи о правах, как следствии общечеловеческого равенства: это мы еще недавно видели в рабочладельческих штатах Сев.-Американского Союза.

Христианство, в полном соответствии со своим характером религии рабов и угнетенных, знало только одно равенство для всех людей, а именно, равную греховность, унаследованную от прародителей. На ряду с этим, оно, в лучшем случае, признавало еще равенство избранных, которое подчеркивалось, однако, только в самом начальном периоде христианства. Следы общности имущества,

которые также можно отыскать в этом периоде, объясняются скорее необходимостью сплоченной жизни для людей гонимых, чем действительными представлениями о равенстве. Очень скоро, moreover, установленные различия между священником и мирянином положило конец и этому зачатку христианского равенства.—Наводнение западной Европы германцами устранило на целые столетия всякие идеи равенства, создав постепенно социальную и политическую иерархию столь сложного типа, какой до тех пор еще не знали. Но взглянув одновременно в историческое движение западную и среднюю Европу, оно способствовало тому, что здесь впервые образовалась компактная культурная область и что на этой территории впервые возник целый ряд преимущественно национальных государств, влияющих друг на друга и друг друга сдерживающих. Таким путем была подготовлена почва, на которой только и мог быть поставлен в последующее время вопрос о человеческом равноправии, о правах человека.

Феодальное средневековье воспитало, сверх того, в своем лоне тот класс, который призван был сделаться в своем дальнейшем развитии носителем современного требования равенства, а именно буржуазию. Будучи в начале сама феодальным союзником, буржуазия должна промышленность феодального общества, носившую преимущественно ремесленный характер, и его внутренний обмен продуктов до сравнительно высокой степени развития, когда в конце XV столетия великие открытия на море открыли перед ней новое, более широкое поприще. Вне-европейская торговля, которая до тех пор велась только между Италией и Левантом, распространилась теперь на Америку и Индию и преисполнила скоро по своим оборотам как обмен отдельных европейских стран между собой, так и внутренний обмен каждой отдельной страны. Американское золото и серебро наводнили Европу и, как разлагающий элемент, проникли во все щели, трещины и поры феодального общества. Ремесленное производство перестало удовлетворять растущему спросу; в главных отраслях промышленности наиболее передовых стран оно было заменено мануфактурой.

Однако, за этим громадным переворотом в условиях хозяйственной жизни общества последовало далеко не тотчас же соответствующее изменение его политического устройства. Государственный строй остался феодальным, тогда как общество становил-

лось все более и более буржуазным. Торговля в крупном масштабе, следовательно, в особенности международная и еще более всемирная торговля, требует свободных, нестесненных в своих движениях товаровладельцев, равноправных, как таковые, ведущих между собою обмен на основе равного для них и всех права, — равного, по крайней мере, в каждом данном месте. Переход от ремесла к мануфактуре имеет своей предпосылкой существование известного числа свободных рабочих, — свободных, с одной стороны, от цеховых пут, а с другой — от средств, необходимых для самостоятельного использования своей рабочей силы, — людей, которые могут договариваться с фабрикантом о найме их рабочей силы и, следовательно, противостоять ему, как равноправная договаривающаяся сторона. И, наконец, равенство и равное значение всех видов человеческого труда, поскольку и потому, что они являются человеческим трудом вообще, нашло свое бессознательное, но самое вышуклое выражение в законе ценности современной буржуазной экономики. — законе, согласно которому ценность какого-либо товара измеряется содержанием в нем общественно-необходимым трудом ¹⁾. — Однако, там, где экономические отношения требовали свободы и равноправия, политический строй противопоставлял им цеховые пути и сепаратные привилегии. Местные привилегии, дифференциальные пошлины и всякого рода исключительные законы стесняли торговлю не только чужестранца или жители колоний, но довольно часто целых категорий собственных подданных государства; цеховые привилегии везде и беспрестанно становились поперек пути развитию мануфактуры. Нигде попроче не было свободы, нигде не было равенства шансов для буржуазных конкурентов, а между тем это было первым и все более настоятельным требованием.

Как только требования об освобождении от феодальных оков и установлении равноправия путем устранения феодальных неравенств было поставлено на очередь экономическим прогрессом общества, оно должно было скоро принять широкий характер. Если его выставляли в интересах промышленности и торговли, то того же равноправия приходилось требовать для громадной массы крестьян, которая, находясь на всех ступенях несвободы, начиная от состоя-

¹⁾ Это объяснение современных представлений о равенстве на экономических условиях буржуазного общества было дано впервые Марксом в „Капитале“.

ния полной закрепощенности, принуждена была наибольшую часть своего рабочего времени отдавать безвозмездно благородному феодалу и, сверх того, уплачивать еще бесчисленные оброки: в пользу него и государства. С другой стороны, нельзя было не поставить требования об упразднении феодальных привилегий, изъятии дворянства от податей, об отмене политических привилегий отдельных сословий. Но так как дело происходило не в мировой империи, вроде Римской, а в целой системе независимых государств, сносящихся между собой на равную ногу и стоящих на приблизительно одинаковой высоте гражданского развития, то, само собою разумеется, что упомянутое требование приняло всеобщий, выходящий за пределы отдельного государства характер, что свобода и равенство были провозглашены правами человека. Специфически буржуазный характер этих прав человека так нельзя лучше иллюстрируется тем фактом, что американская конституция, которая первой признала права человека, одновременно с этим утвердила существовавшее в Америке рабство цветных людей, классовые привилегии были преданы анафеме, расовые же отягчены законом.

Известно, однако, что когда буржуазия выдвигается из феодального бюргерства и превращается из средневекового сословия в современный класс, то ее всегда и неизбежно сопровождает, как тень, класс пролетариев. Точно так же буржуазные требования равенства сопровождаются обыкновенно пролетарскими требованиями равенства. С того момента, как выставляется буржуазное требование отмены классовых привилегий, выступает рядом с ним и пролетарское требование об упразднении самих классов, сначала—в религиозной форме, примыкая к первоначальному христианству, а потом—опираясь на буржуазные же теории равенства. Пролетариат воят буржуазию на слове: равенство должно быть не только видимым, оно должно осуществляться не только в сфере государственных отношений, но и быть действительным, проводиться в общественной, экономической жизни. Особенно с тех пор, как французская буржуазия со времени великой революции выдвинула на первый план гражданское равенство.—французский пролетариат тотчас же ответил ей требованием социального, экономического

равенства, и это требование стало боевым кличем специально французских рабочих.

Требование равенства в устах пролетариата имеет, таким образом, двойное значение. Либо оно является—и это бывает особенно в самом начале, как мы видим, например, в крестьянской войне,—стихийной реакцией против вопиющих социальных неравенств, против контраста между богатыми и бедными, между господами и крепостными, кулаками и голодающими; как таковое оно является простым выражением революционного инстинкта и в этом, только в этом, находит свое оправдание. Либо же пролетарское требование возникает, как реакция против буржуазного требования равенства, из которого оно выводит более широкие, более или менее правильные требования: оно служит тогда агитационным средством, чтобы при помощи утверждений самих капиталистов поднять против них рабочих, и в этом случае судьба его неразрывно связана с судьбой самого буржуазного равенства. В обоих случаях действительное содержание пролетарского требования равенства сводится к требованию об упразднении классов. Всякое требование равенства, заходящее дальше этого, необходимо впадает в абсурд. Мы уже привели примеры такого абсурда и нам придется еще указать немалое число их, когда мы дойдем до фантазий г. Дюринга относительно будущего строя.

Таким образом, представление о равенстве, как в буржуазной, так и в пролетарской своей форме, является само продуктом исторического процесса, для создания которого была необходима определенная историческая обстановка, предполагающая в свою очередь длинную предшествующую историю. Такое представление о равенстве есть все, что угодно, только не вечная истина. И если в настоящее время оно для широкой публики есть нечто само собой разумеющееся, в том или другом смысле, или, как выражается Маркс, «обладает уже прочностью народного предрассудка», то это объясняется не его аксиоматической истинностью, а лишь его всеобщим распространением и тем, что идеи XVIII в. еще не утратили своего значения для нашего времени. Таким образом, если г. Дюринг без дальних околичностей может позволить своим пресловутым двум индивидуумам хозяйничать на почве равенства, то это происходит оттого, что народному предрассудку это кажется вполне натуральным. И в самом деле, г. Дюринг называет

свою философию естественной, так как она исходит все время из таких положений, которые ему кажутся естественными. Но почему они представляются естественными,—этим вопросом он, конечно, не задается.

Нравственность и право. Свобода и необходимость.

«Для политической и юридической области в основу высказанных в этом курсе принципов положено тщательнейшее изучение специальностей. Поэтому читатель должен иметь в виду, что здесь... дело шло о последовательном изложении конечных выводов в юриспруденции и государствоведения. Моей первоначальной специальностью была как раз юриспруденция, и я посвящал ей не только обычные три года теоретической университетской подготовки, но и время трехлетней судейской практики, в течение которого я продолжал изучение этого предмета, причем ставил себе специальной целью углубление его научного содержания... Точно также моя критика частных-правовых отношений и соответствующих неудовлетворительных сторон права не могла бы, конечно, выступить с такой уверенностью, если бы у меня не было сознания, что я знаю все слабые места этой науки так же хорошо, как ее сильные стороны».

Человек, имеющий основание говорить о себе в таком тоне, должен заранее внушать к себе доверие, особенно в сравнении с «заведомо небрежно изучавшим когда-то юридические науки г. Марксом». Поэтому нас немало должно удивить, когда выступающая с такой самоуверенностью критика частных-правовых отношений ограничивается повествованием о том, что «юриспруденция в научном отношении... недалеко ушла», что положительное гражданское право представляет собою систему юридической неправды, так как санкционирует насильственную собственность, и что «естественной основой права уголовного является место,—утверждение, в котором поврзаве только мстический наряд «естественной основы». Конечные выводы государствоведения ограничиваются исследованием отношений между известными уже нам тремя индивидуумами, из которых один до сих пор насильничает над остальными, при чем г. Дюринг пресерьезно обсуждает вопрос, кто ввел впервые насилие и порабощение, второе или третье из этих лиц.

Однако, проследим несколько далее тщательнейшее изучение г. Дюрингом его специальности и научность нашего самоуверенного юриста, углубленную трехлетней судебской практикой.

О Лассале г. Дюринг рассказывает нам, что он был предан суду за «побуждение к покушению на кражу платочки», но «осуждение не состоялось, благодаря тому, что в то время еще было возможно так называемое освобождение от суда за недостаточностью улик, это полуоправдание».

Процесс Лассала, о котором здесь говорится, разбирался летом 1848 года перед судом присяжных в Кельне, где, как почти во всей Рейнской провинции, действовало французское уголовное право. Только для проступков и преступлений политических там, в виде исключения, введено было прусское земское право, но уже в апреле 1846 г. это исключительное постановление было опять отменено Кампгаузенем. Французское право вовсе не знает расплывчатой категории прусского земского права—«побуждения (Veranlassung)» к преступлению», а тем более «побуждения к покушению на преступление». Оно знает только подстрекательство к совершению преступления, при чем для наказуемости подстрекательства требуется, чтобы оно было произведено «путем подарков, обещаний, угроз, злоупотребления своим положением или силой, путем коварных переговоров или наказуемых сделок» (Code pénal, art. 60). Прокуратура, углубившись в прусское земское право и проглядев, подобно г. Дюрингу, существенное различие между строго определенным французским законом и расплывчатой неопределенностью земского права, возбудила против Лассала тенденциозный процесс и блистательно проигралась. Утверждать же, будто французский уголовный процесс знает прусское «оправдание за недостаточностью улик», это оправдание наполовину,—на это может отважиться лишь совершенный невежда в области современного французского права: французский уголовный процесс знает только осуждение или оправдание, и ничего среднего между ними.

Таким образом, мы должны сказать, что г. Дюринг, наверное, не мог бы с такой самоуверенностью совершить по отношению к Лассалу свой акт «описания истории в широким стиле», если бы когда-либо держал в руках кодексы Наполеона. Мы должны в виду этого констатировать, что г. Дюрингу совершенно незнаком единственный современно-буржуазный кодекс, покоящийся на социальных завоеваниях великой

Французской революции и переводящий их на юридический язык, т.е. современное французское право.

В другом месте, критикуя введение на всем континенте, по французскому образцу, постановления приговоров присяжными по большинству голосов, г. Дюринг поучает нас следующим образом: «Да, можно будет даже освоиться с такой, исторически, впрочем, не беспримерной мыслью, что в совершенном обществе осуждение, при наличии возражающих голосов, будет немислимым институтом... Однако, эта серьезная и глубоко идейная точка зрения, как уже отмечено выше, должна казаться для традиционных форм неподходящей потому, что она для них слишком хороша».

Опять-таки г. Дюрингу неизвестно, что единогласие присяжных не только в уголовных обвинительных вердиктах, но и при решениях по гражданским делам безусловно необходимо по английскому общему праву (commonlaw) т.е. по тому неписанному обычному праву, которое действует в Англии с незапамятных времен, следовательно, по меньшей мере, с XIV в. Таким образом, серьезная и глубоко идейная точка зрения, которая, по мнению г. Дюринга, слишком хороша для современности, имела в Англии силу закона уже в самое мрачное время средневековья, и из Англии была перенесена в Ирландию, в Соединенные Штаты Сев. Америки и во все английские колонии. Между тем, тщательнейшее изучение юриспруденции ни звука не открыло на этот счет г. Дюрингу. Итак, оказывается, что область, где требуется единогласное решение присяжных, не только бесконечно громадна по сравнению с ничтожной областью, в которой действует прусское земское право, но она даже значительнее, чем все области вместе взятые, в которых дела решаются большинством голосов присяжных. Г. Дюрингу неизвестно не только единственное современное право, французское; он столь же невежествен и относительно единственного германского права, которое до настоящего времени продолжает развиваться независимо от римского авторитета и распространилось по всем частям света: он не знает английского права. Да и зачем его знать? Ведь, по мнению г. Дюринга, английская манера юридического мышления все равно «оказалась бы несостоятельной перед созданной на немецкой почве вышколепностью в чистых понятиях римских юристов-классиков». Далее он замечает: «что значит говорящий по-английски мир со своим дет-

ским языком-мешалиной, по сравнению с нашей самообытной речью?» На что мы можем только ответить вместе со Спиповой: *Ignorantia non est argumentum*, невежество не есть довод.

После всего этого, мы не можем прийти к иному выводу, кроме того, что тщательнейшее изучение специальности г. Дюрингом состояло лишь в том, что он три года углублялся теоретически в *Socius Juris*, а в следующие три года изучал практически благородное прусское земское право. Конечно, такая ученость уже сама по себе представляет заслугу и была бы достаточной для какого-нибудь весьма почтенного старо-прусского уездного судьи или адвоката. Но когда берешься составить философию права для всех миров и для всех эпох, то следовало бы быть несколько осведомленным и относительно юридических порядков таких наций, как французы, англичане и американцы,—наций, игравших в истории роль поважнее, чем тот уголок Германии, где процветает прусское земское право. Однако, посмотрим дальше.

«Нестрая смесь местных и провинциальных прав и нрав общегосударственных, которые самым произвольным образом перекрещиваются в самых разнообразных направлениях, то как обычное право, то как писанный закон, при чем часто важнейшие вопросы облакаются в форму статутов.—эта коллекция образчиков беспорядка и противоречия, где частности уничтожают общее постановление, а затем, при случае, общие постановления отменяют частные, она по истине непригодна, чтобы сделать для кого-либо возможным выработку ясного правосознания». Но где же, спрашивается, парит эта путаница? Опять-таки в области действия прусского земского права, где рядом с ним, над ним и под ним сохраняют силу в самых разнообразных степенях провинциальные права и местные статуты, кое-где—общее немецкое право и прочий хлам, вызывая во всех юристах-практиках тот крик отчаяния, которому здесь с таким сочувствием вторит г. Дюринг. Ему нет даже надобности покидать свою любимую Пруссию, а достаточно посетить Рейнекую область, чтобы убедиться, что там уже семьдесят лет, как все это сдано в архив,—не говоря о других цивилизованных странах, где все такое устарелые порядки давно устранены.

Далее: «В менее резкой форме прикрывание естественной индивидуальной ответственности проявляется в тайных, а потому и анонимных, коллективных решениях и коллективных действиях коллегий или иных бюрократических учреждений, которые маскируют

личное участие каждого члена». И в другом месте: «При наших теперешних порядках покажется и зумительным и крайне строгим требованием, если кто-либо высказывается категорически против маскирования и прикрытия индивидуальной ответственности коллегиями». Быть может, г. Дюрингу покажется изумительной новостью, если мы сообщим ему, что в сфере действия английского права каждый член судебной коллегии должен отдельно подать и мотивировать свой голос в гласном заседании; что административные коллегии певыборного характера, не образуемые и не голосующие открыто, представляют преимущественно прусское учреждение и неизвестны в большинстве других стран, и что поэтому его требование может казаться изумительным и крайне строгим только в Пруссии.

Точно так же жалобы его на принудительное вмешательство религиозных обрядов при рождении, браке, смерти и погребении могли бы относиться—принимая в расчет более крупные цивилизованные страны—только к Пруссии, а со времени введения в ней гражданской регистрации, они не относятся больше и к ней. То, что г. Дюринг надеется осуществить только посредством своего «социалитарного» будущего строя, разрешил тем временем даже Бисмарк путем простого закона. Такую же специфически прусскую перемену представляет жалоба г. Дюринга по поводу «недостаточной подготовки юристов к выполнению своей профессии»,—жалоба, которая может быть распространена и на «чиновников администрации». Даже до смелого преувеличения юдофобия, которую при всяком случае выставляет напоказ г. Дюринг, и та составляет, если не специально прусскую, то во всяком случае ост-альбескую особенность. Этот философ действительности, который суверенно смотрит сверху вниз на все предрассудки и суеверия, сам до такой степени находится во власти личных прищуд, что сохранившийся от средневекового ханжества народный предрассудок против евреев он называет «естественным приговором», покоящимся на «естественных основах», и доходит до изумительного заявления, что «социализм—это единственная сила, способная успешно бороться против состояний наследия с сильной еврейской примесью» (состояния с сильной еврейской примесью! Какой натуральный немецкий язык!).

Довольно. Хвастовство своей юридической ученостью имеет своим фактическим основанием, в лучшем случае, самые обыкновенные профессиональные познания зауряднейшего старо-прусского

юриста. Область юриспруденции и государственного управления, конечные выводы которых г. Дюринг последовательно излагает нам, «совпадает с областью действия прусского земского права. Кроме римского права, так хорошо известного теперь каждому юристу даже в Англии, его юридические познания ограничиваются единственно прусским земским правом, этим законодательным кодексом просвещенного патриархального деспотизма, написанным на таком сухом языке, словно по нему г. Дюринг учился немецкому стилю,—кодексу, который со своими правоучительными замечаниями, юридической неопределенностью и беспринципностью, своими палочными ударами, как мерой шутки и наказания, принадлежит еще всецело к дореволюционной эпохе. Все, что сверх этого, то для г. Дюринга от лукавого,—как современно-буржуазное французское право, так и английское право с его совершенно своеобразным развитием и его прочным обеспечением личной свободы, неизвестным на всем континенте. Философия, «не признающая никакого видимого только горизонта, но в могуче революционизирующем движении развертывающая все земли и небеса внешней и внутренней природы», эта философия имеет действительным горизонтом... границы шести старо-прусских восточных провинций и, пожалуй, еще пару других клочков земли, в которых действует благородное земское право; за пределами же этого горизонта она не развертывает ни землю, ни небес, ни внешней, ни внутренней природы, а только картину собственного грубейшего невежества относительно всего, что совершается в остальном мире.

Трудно рассуждать о нравственности и праве, не касаясь вопроса о так называемой свободе воли, о вменяемости человека и об отношении между необходимостью и свободой. Философия действительности также имеет не только одно, но даже два решения этого вопроса.

«На место всяких ложных теорий свободы надо поставить эмпирическое свойство того отношения, в котором рациональное понимание, с одной стороны, а с другой—инстинктивные побуждения соединяются, так сказать, в некоторую равнодействующую силу. Основные факты этого рода динамики должны быть выиты из наблюдения и, насколько возможно, определены в общих чертах качественно и количественно, чтобы на их основании измерить наперед событие, еще не наступившее. Таким путем не только осно-

нательно устреляются иллене фантазии о внутренней свободе, которыми питались целые тысячелетия, но они заменяются также чем-то положительным, пригодным для практического устройства жизни». Согласно этому взгляду, свобода состоит в том, что рациональное понимание тянет человека вправо, иррациональное влечение — влево, и в этом параллелограмме сил действительное движение происходит по направлению диагонали. Таким образом, свобода является средней между пониманием и влечением, разумом и неразумием, и степень ее присутствия в каждом отдельном человеке можно, употребляя астрономическое выражение, определить эмпирически «уравнением личности». Однако уже немногими страницами дальше г. Дюринг заявляет: «мы основываем нравственную ответственность на свободе, которая означает, впрочем, для нас только восприимчивость к сознательным мотивам, согласно природному и приобретенному разуму. Все такие мотивы действуют с непреодолимой естественной закономерностью, несмотря на возможность представить себе противоположные поступки; но именно на это неизбежное принуждение мы рассчитываем, когда применяем рычаги нравственного воздействия».

Это второе определение свободы, совершенно бесперечно противоречащее первому, представляет опять-таки не более, как плоскую передачу гегелевского воззрения. Гегель был первым, правильно определившим отношение между свободой и необходимостью. «Слепа необходимость лишь постольку, поскольку она непонятна». Не и воображаемой независимости от законов природы состоит свобода, а в познании этих законов и в открывающейся благодаря этому возможности планомерно пользоваться ими для определенных целей. Это относится столько же к законам высшей природы, как и к тем, которые управляют физическим и духовным бытием самого человека. — двумя рядам законов, которые мы можем разделить разве только мысленно, но не в действительности. Поэтому свобода воли означает не что иное, как способность человека принимать решения сознанием дела. Чем свободнее, следовательно, суждение человека по известному вопросу, с тем большей необходимостью будет определено содержание этого суждения, тогда как неуверенность, имеющая в своей основе незнание и выбираю-

цал как будто произвольно между многими неодинаковыми и противоречащими друг другу возможными решениями, тем самым доказывает свою несвободу, свое подчинение тому предмету, над которым она должна была бы господствовать. Свобода заключается, таким образом, в господстве над самим собой и над внешней природой.—господстве, основанном на понимании естественной необходимости; поэтому она необходимо является продуктом исторического развития. Первые отделившиеся от животного царства люди были во всех существенных отношениях так же несвободны, как и сами животные, но каждый прогресс культуры был шагом вперед к свободе. На заре истории человечества стоит открытие превращения механического движения в теплоту: добывание огня трением; в конце заканчивающегося ныне периода развития—открытие превращения теплоты в механическое движение: паровая машина. Но несмотря на гигантский освободительный переворот, который совершает в социальном мире паровая машина,—он еще не закончил и на половину,—все же не подлежит сомнению, что изобретение паровой машины далеко не имеет того освободительного значения, какое имело открытие способа добывания огня, ибо добытый трением огонь впервые доставил человеку господство над известной силой природы и тем окончательно отделил его от животного царства. Паровая машина никогда не будет в состоянии вызвать такой громадный скачок в развитии человечества, как бы мы ни привыкли видеть в ней представительницу тех огромных, опирающихся на нее производительных сил, при помощи которых только и становится возможным осуществить общественный строй, где не будет больше никаких классовых различий, никаких забот о средствах индивидуального существования, и где впервые можно будет говорить о действительной человеческой свободе, о жизни в гармонии с познаваемыми законами природы. Как молодая еще вся история человечества и как смешно было бы приписывать нашим теперешним воззрениям какое бы то ни было абсолютное значение.—это явствует уже из того простого факта, что вся протекшая до сих пор история может быть охарактеризована, как история промежутка времени от практического открытия превращения механического движения в теплоту до открытия превращения теплоты в механическое движение.

Конечно, у г. Дюринга история трактуется иначе. В качестве истории заблуждений, невежества и грубости, насилия и порабо-

щения, она составляет в общем довольно прогивный сюжет для философии действительности; в частности же, она распадается на два больших отдела, а именно: 1) от самому себе равного состояния материи до французской революции и 2) от французской революции до г. Дюринга. При этом XIX столетие «в сущности еще реакционно, а в умственном отношении даже более реакционно, чем XVIII век», хотя оно носит уже в своем лоне социализм, а тем самым и «зародыш более грандиозного преобразования, чем то, которое представляли себе предтечи и герои французской революции». Презрение философии действительности ко всей прежней истории оправдывается следующим образом: «неспогнв тысячелетия, которые можно исторически обозреть при помощи писанных источников, вместе с созданным ими доныне строем человечества, не имеют большого значения, если подумать о ряде грядущих тысячелетий... Человеческий род, как целое, еще очень молод, и если когда-нибудь внука, оглядываясь назад, должна будет считаться не с тысячелетиями, а с десятками тысяч лет, то относительно нашей эпохи, в которой будут тогда видеть седую древность, будет признаваться бесспорным, что учреждения ее находились в духовно незрелом, младенческом состоянии».

Чтобы не останавливаться долго на действительно «самобытной стилистике» последней фразы, мы заметим только следующее. Во-первых, эта «седая древность» во всяком случае останется историческим периодом, который будет представлять громадный интерес для всех будущих поколений, так как он образует основу всего позднейшего высшего развития, так как своим исходным пунктом он имеет выделение человека из животного царства, а содержанием—преодоление таких трудностей, которые никогда уже не представляются будущим ассоциированным людям. Во-вторых, конец этой седой древности, по сравнению с которой будущие исторические периоды не задерживаемые больше упомянутыми препятствиями и трудностями, обещают небывалый научный, технический и общественный прогресс,—этот конец очень странно выбирать подходящим моментом для преподания наставлений грядущим тысячелетиям при помощи окончательных, вневременных истин в последней инстанции и проникающих в корень концепций, построенных на основе духовно незрелого младенчества нашего столь «отсталого» и «ретроградного» столетия. В самом деле, надо быть Рихардом Вагнером в философии, только без его таланта, чтобы не видеть, что все уничтожи-

гальные словечки, которыми бросают во все прежнее историческое развитие, попадают также и в последний якобы результат этого развития, в так называемую философию действительности.

Один из характернейших образцов новой, проникающей в корни, науки представляет собою отдел, трактующий об индивидуализации и повышении ценности жизни. Здесь на протяжении целых трех глав перед нами проходит, пенясь и бурля с неудержимой силой, поток оракулообразных общих мест. К сожалению, мы вынуждены ограничиться несколькими короткими выдержками.

«Более глубокая сущность всякого ощущения и, следовательно, всяких субъективных форм жизни основывается на различии состояний... Без особых рассуждений (!) можно показать, что условием полной (!) жизни является не состояние покоя, а переход из одного жизненного положения в другое, благодаря которому повышается чувство жизни и выявляются главнейшие привлекающие ее стороны. Приблизительно самому себе равнос, так сказать, инертное состояние, как бы находящееся в том же положении равновесия, каков бы ни был его характер, не имеет большого значения для ощущения бытия... Когда привыкаешь и так сказать, живишь в нем, то оно становится чем-то совершенно безразличным, чем-то таким, что не особенно отличается от состояния смерти. В лучшем случае сюда прибавляется еще, как своего рода отрицательное жизненное возбуждение, страдание от скуки... В застоявшейся жизни гаснет для индивидуумов и народов всякая страсть и всякий интерес к существованию. Но только на нашего закона различия становятся объяснимыми эти явления».

Просто невероятно, с какой быстротой г. Дюринг получает свои глубоко своеобразные выводы. Не успел он перевести на язык философии действительности то общее место, что продолжительное раздражение одного и того же нерва или продолжительность одного и того же раздражения утомляет всякий нерв и всякую нервную систему, следовательно—что и в нормальном состоянии должны происходить перерывы и смены нервных раздражений,—факт, о котором уже много лет как можно прочесть в любом учебнике физиологии и известный каждому филлистеру по собственному опыту; не успел он этот архи-старый плоский трюизм облечь в таинственную форму, гласищу, что более глубокая сущность всякого ощущения основывается на различии состояний.—глядишь, этот трюизм уже

превратился в «и в ш закон различия». И этот закон различия делает «вполне объяснимым» целый ряд явлений, представляющих опять-таки только иллюстрации и примеры приятности разнообразия.—явлений, не требующих объяснения даже для ordinarilyшего филистерского рассудка и не становящихся ни на волос более ясными от ссылки на минимй закон различия.

Но радикальная глубина «и в ш закона различия» этим далеко еще не исчерпана. «Последовательность возрастов жизни и наступление связанных с ними изменений жизненных условий доставляют весьма удобный пример для наглядного уяснения и в шего принципа различия. Ребенок, подросток, юноша и муж узнают о силе своего чувства жизни в данный период, не столько благодаря уже фиксированному состоянию, в котором они пребывают, сколько благодаря эпохам перехода от одного состояния к другому». Мало того: «и в ш закон различия может иметь еще более отдаленное применение, если принять во внимание тот факт, что повторение уже испытанного или сделанного не имеет для нас ничего привлекательного». А затем уж читатель сам может представить себе всю оракульскую пустяковину, для которой служат исходным пунктом глубокве и в корени проликающие положения вроде вышеприведенных. И, разумеется, г. Дюринг вправе с торжеством провозгласить в конце своей книги: «для оценки и повышения ценности жизни закон различия имел руководящее значение, как теоретически, так и практически». Он имеет его и для оценки г. Дюрингом духовной ценности его публки: он полагает, должно быть, что она состоит исключительно из ослов и филистеров.

Далее нам рекомендуются следующие, в высшей степени практические правила жизни: «средства для сохранения общего интереса к жизни» (прекрасная задача для филистеров и тех, которые хотят сделаться таковыми) «состоят в том, чтобы дать отдельным, так сказать, элементарным интересам, из которых складается целое, разиваться или сменять друг друга через естественные промежутки времени. Точно также для одного и того же состояния можно пользоваться последовательной заменяемостью высших и легче удовлетворяемых возбуждений высшими и более продолжительно действующими возбуждениями, дабы избежать наступления лишнего всякого интереса пробелов. Кроме того, надо стараться не умножать произвольно и не форсировать напряжений, возникающих естественным образом или при нормальном ходе общественного существования, равно как не давать им удовлетворения

уже при самом слабом возбуждении.—что представляет противуположное безразсудство,—и таким образом препятствовать возникновению способной к наслаждению потребности. Сохранение естественного ритма является здесь, как и в других случаях, предварительным условием равномерного и приятно возбуждающего движения. Не следует также ставить себе неразрешимую задачу — пытаться продлить приятное возбуждение, создаваемое каким-либо положением, за пределы времени, отмеренного природой или общественными условиями» и т. д. Если бы какой-нибудь обыватель захотел воспользоваться, как правилом для «изведения жизни», этими торжественными филистерскими прорицаниями педанта, мудрствующего над самыми пресными пошлостями, то ему, во всяком случае, не пришлось бы жаловаться на «лишенные всякого интереса проблемы». Ему пришлось бы тратить все свое время на надлежащую подготовку наслаждений и расположение их в порядке, так что для самих наслаждений у него, пожалуй, не осталось бы свободной минуты.

Мы должны изведать жизнь, всю полноту жизни! Только две вещи запрещает нам г. Дюринг: во-первых, «перьяшлявость, связанную с привычкой к табаку»; во-вторых, «напитки и яства, вызывающие противное возбуждение или обладающие вообще свойствами, которые делают их предосудительными для более тонкого чувства». Так как, однако, г. Дюринг в своем курсе политической экономии дифирамбически воспекает винокурение, то под этими напитками он не может подразумевать водки; мы вынуждены, таким образом, сделать заключение, что его запрет распространяется только на вино и пиво. Ему следовало бы еще воспретить мясо, и тогда он поднял бы философию действительности на ту самую высоту, на которой подвизался с таким успехом блаженный памяти Густав Струве¹⁾, т. е. на высоту чистого ребячества.

Впрочем, именно по отношению к спиртным напиткам г. Дюринг мог бы быть несколько более терпимым. Человек, который, по собственному признанию, все еще не может найти моста от статического к динамическому, имеет полное основание судить снисходительно, если какой-либо бедняк слишком часто приблудывается к рюмочке и, вследствие этого, тоже отыскивает тшцетно мост от динамического к статическому.

¹⁾ Густав Струве—известный деятель германской революции 1848 г., один из организаторов восстания в Бадене, пылкий проповедник вегетарианства.
Переводчик.

ОБ ОТВЛЕЧЕННОЙ МОРАЛИ.

Действительный идеализм Фейербаха выступает наружу тотчас же, как мы подходим к его этике и философии религии. Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет пополнить ее. Сама философия должна быть поглощена религией. «Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Давное историческое движение только тогда становится могучим, когда оно овладевает человеческим сердцем. Сердце не только форма религии; нельзя сказать, что религия должна быть также и в сердце: оно *сущность* религии» (цитировано у Штарке, стр. 168). По учению Фейербаха, религия есть основанное на чувстве сердечное отношение между людьми, отношение, которое до сих пор старалось найти свое истинное содержание в фантастическом отражении действительности.—при посредстве бога или нескольких богов, этих фантастических отражений человеческих свойств,—а теперь непосредственно и прямо находит его в любви между «Я» и «Ты». В конце концов, половая любовь выходит у Фейербаха одной из самых возвышенных, если не самой возвышенной формой поповедания его полой религии.

Сердечные отношения между людьми, особенно между людьми разного пола, существовали с тех самых пор, как существует человечество. В течение последних восьми столетий половая любовь приобрела такое значение и завоевала такое место, что стала осью вокруг которой вращается вся поэзия. Существовавшие положительные религии ограничиваются тем, что дают высшее освящение государственному регулированию половой любви, т. е. законодательству о браках. Если бы они совершенно исчезли, в практике любви и дружбы не произошло бы ни малейшего изменения. Во Франции, в промежуток времени от 1793 по 1798 г., христианская религия, действительно, до такой степени исчезла, что самому Наполеону не без труда и не без сопротивления удалось ввести ее снова. Однако,

в течение этого времени никто не почувствовал, что ее надо заменить чем-нибудь, вроде новой религии Фейербаха.

Идеализм Фейербаха состоит здесь в том, что он половину любовь, дружбу, сострадание, самоотвержение и все, основные на взаимной склонности, отношения людей не решает оставить в том виде, какой они имеют сами по себе, помимо связи их с какой-нибудь особой религиозной системой, унаследованной от прошлого. Он утверждает, что полное свое значение эти отношения получают только тогда, когда их освятят словом: религия. Для него главное дело не в том, чтобы существовали такие чисто человеческие отношения, а в том, чтобы на них смотрели как на новую, истинную религию. Он соглашается признать их полными только в том случае, если к ним будет приложена печать религии. Существование религии—происходит от глагола *religare* и означало первоначально связь. Таким образом, всякая взаимная связь двух людей есть религия. Подобные этимологические фокусы представляют собой последнюю лазейку идеалистической философии. Словам приписывается не то значение, какое получили они путем долгого исторического употребления, а то, какое они должны были бы иметь в силу своей этимологической родословной. Чтобы не исчезло дорогое по старой идеалистической привычке слово—религия,—позводают в сам религии половая любовь и половые отношения. Совершенно так в сороковых годах парижским реформистам направления Луи Блана человек без религии представлялся каким-то чудовищем. *Sans l'athéisme c'est votre religion!*¹⁾ говорили они. Стараясь построить истинную религию на основе материалистического понимания природы, Фейербах уподоблялся человеку, который решил бы, что новейшая химия есть истинная алхимия. Если возможна религия без бога, то возможна и алхимия без философского камня. Впрочем, алхимия, в самом деле, очень тесно связана с религией. Философский камень обладает многими богоподобными свойствами, и греко-египетские алхимики первых двух столетий по нашему летоисчислению имели некоторое влияние на выработку христианского учения, как это показывают данные, приводимые Бертелло и Коппом.

Фейербах совершенно ошибается, утверждая, что «периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии». Только там, где речь идет о трех донне существовавших все-

¹⁾ Стало быть наша религия—атеизм.

мирных религиях: о буддизме, о христианстве и об исламе, можно сказать, что великие исторические повороты с о п р о в о ж д а л и с ь переменами в религии. Старые, естественно возникшие племенные и национальные религии не имели пропагандистского характера и лишались всякой силы сопротивления, едва только погибла независимость тех племен или народов, которым они принадлежали. У германцев для этого достаточно было даже простого соприкосновения с разлагавшейся римской всемирной империей и с ее всемирной христианской религией, тогда только что принятой Римом и соответствовавшей его экономическому, политическому и духовному состоянию. Только по поводу этих более или менее искусственно возникших мировых религий, особенно по поводу христианства и ислама, можно сказать, что общие исторические движения принимают религиозную окраску. Но даже у христианских народов революции, действительно имевшие общее значение, принимают эту окраску лишь на первых ступенях борьбы буржуазии за свое освобождение: от тринадцатого до семнадцатого века включительно. И эта окраска объясняется не свойствами человеческого сердца и не религиозной его потребностью,—как думает Фейербах,—по всей предыдущей истории средних веков, знавших только одну форму идеологии: религию и богословие. Но когда, в XVIII веке, буржуазия достаточно окрепла для того, чтобы иметь свою собственную идеологию, соответствующую ее классовой точке зрения, она в своей великой и окончательной революции,—во французской—опиралась лишь на юридические и политические идеи и думала о религии лишь настолько, насколько религия загораживала ей дорогу. Ей и в голову не приходило, что надо заменить старую религию тою или иною—новой. Известно, какой исход имела попытка Робеспьера.

Окружающее нас общество, основанное на противоположности классов и на порабощении одного класса другим, и так достаточно мешает нам становиться в истинно человеческие отношения к своим ближним. Мы не имеем ни малейшего основания еще более суживать эти отношения, одевая их религиозным покровом. Точно также надо сказать, что кодычая историография уже достаточно затруднила нам, особенно в Германии, понимание великой исторической роли борьбы классов, и нам нет ни малейшей надобности делать его совершенно невозможным, привождая историю этой борьбы на ступень простого придатка к истории церкви. Уже из этого видно, как далеко ушли мы от Фейербаха. Теперь трудно даже читать те «прекрасней-

ше» места его сочинений, в которых ирревозносится новая религия любви.

Фейербах основательно изучил только одну религию: христианство, эту основанную на монотеизме всемирную религию Запада. Он доказал, что христианский бог есть человек, изображенный в зеркале фантазии. Но этот бог, в свою очередь, является плодом длительного процесса отвлечения, квинт-эссенцией множества старых племенных и национальных богов. Соответственно этому и человек, отражающийся в христианском боге, представляет собою не действительного человека, но подобную же квинт-эссенцию множества действительных людей: это—отвлеченный человек, т. е., стало быть, человек, существующий только в мысли. И тот же самый Фейербах, который на каждой странице приглашает нас погрузиться в чувственный, конкретный, действительный мир, становится до крайности отвлеченным, как только ему случится коснуться каких-нибудь других отношений между людьми, кроме отношений между полами.

Все отношения между людьми имеют в его глазах только одну сторону: нравственность. И здесь нас опять поражает удивительная бедность Фейербаха в сравнении с Гегелем. У Гегеля этика или учение о нравственности есть философия права и обнимает: 1) отвлеченное право, 2) мораль, 3) бытовые нравственные отношения, к которым относятся: семья, гражданское общество, государство. Насколько идеалистична форма, настолько же реально содержание. Вместе с моралью оно заключает в себе всю область права, экономики и политики. У Фейербаха—как раз наоборот. По форме он реалист; за точку отправления он берет человека. Но он ни единым словом не упоминает об окружающем человека мире, и потому его человек остается тем же отвлеченным человеком, который фигурирует в религии. Этот человек не рожден женщиной; он, как из куколки, вылетает из бога монотеистических религий. Поэтому он живет не в действительном, исторически-различающемся и исторически определенном мире. Хотя он сносится со своими ближними, но его ближние так же отвлечены, как и он. В философии религии мы имели дело с мужчиной и женщиной. В этике исчезает и это последнее различие. Правда, у Фейербаха попадаются изредка такие, например, положения: «Во дворцах мыслят иначе, чем в хижинах».— «Если у тебя от голода и по бедности нет питательных веществ в теле, то и в голове твоей, в твоих чувствах и в твоём сердце нет материала для нравственности».— «Политика должна быть нашей ре-

линей» и т. д. Но он совсем не умеет пользоваться этими положениями, они остаются у него простыми украшениями слога, и даже Штарке вынужден признать, что политика была для Фейербаха недоступной областью, а «наука об обществе, социология — terra incognita».

Столь же беден он, по сравнению с Гегелем, и там, где рассматривает противоположность между добром и злом. «Некоторые думают, замечает Гегель, что они высказывают чрезвычайно глубокую мысль, говоря: человек по своей природе добр; они забывают, что гораздо больше глубокомыслия в словах: человек по своей природе зол». У Гегеля зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического процесса. В этом заключается двойкий смысл. С одной стороны, каждый новый шаг вперед необходимо является оскорблением какой-нибудь святыни, бунтом против старых, отживающих, но освященных привычкой отношений. С другой стороны, с тех пор как возникла противоположность общественных классов, двигателями исторического развития сделались дурные страсти людей: жадность и властолюбие. История феодализма и буржуазии служат этому одним сплошным доказательством. Но Фейербах и в голову не приходит рассмотреть историческую роль нравственного зла. Историческая область для него, вообще, неудобна и неуютна. Он говорит: «Когда человек вышел из рук природы, он был дитя природы, а вовсе не человек. Человек создан человеком, культурой, историей». Но даже и это положение остается у него совершенно бесплодным.

После всего сказанного понятно, что насчет морали Фейербах сообщает нам нечто чрезвычайно тонкое. Стремление к счастью порождено человеку, поэтому оно должно быть основанием морали. Но стремление к счастью подвергается двойкой^{двойкой} ~~направле~~^{направле}. Во-первых, со стороны естественных следствий наших поступков: из хмелем следует похмелье, за излишеством — болеань. Во-вторых, со стороны их общественных последствий: если мы не уважаем в своих ближних свойственного им стремления к счастью, они вступают с нами в борьбу и не дают хода нашему стремлению. Отсюда следует, что если мы хотим удовлетворить свое стремление к счастью, мы должны научиться правильно взвешивать последствия наших поступков и уважать то же самое стремление и в других. Разумное сдерживание самих себя и любовь, вечно любовь! — в отношениях с другими, таковы стало быть, основные правила фейербаховской мо-

рали, из которых вытекают все остальные. И ни талантливейшее изложение Фейербаха, ни усиленные похвалы Штарке не в состоянии скрыть бедность и плоскость этих двух-трех положений.

Занимаясь самим собой, человек только в очень редких случаях и далеко не с пользой для себя и для других удовлетворяет свое стремление к счастью. Он должен иметь сношения с внешним миром и средства для удовлетворения названного стремления: пищу, любимого человека другого пола, книги, беседы, споры, деятельность, предметы потребления и обработки. Одно из двух: или феербаховская мораль заранее предполагает, что все эти средства и предметы уже даны человеку, или она дает добрые, но неприменимые советы, и тогда она не стоит выведенного яйца для людей, лишенных вышеуказанных средств. Это подтверждается словами самого Фейербаха: «Во дворцах мыслят иначе, чем в хижинах. Если у тебя от голода и по бедности нет питательных веществ в теле, то и в голове твоей, в твоих чувствах и в твоём сердце нет материала для нравственности».

Лучше ли обстоит дело с равным правом всех людей на счастье? Фейербах безусловно требует его, считает обязательным во все времена и при всяких обстоятельствах. Но с каких пор оно признаемо всеми? Заходила ли когда-нибудь в древности между рабами и их владельцами, или в средние века между крепостными крестьянами и их господами речь о равном праве всех людей на счастье? Не было ли стремление угнетенных классов к счастью безжалостно и «за законном основании» приносимо в жертву такому же стремлению господствующих классов?—Было, но это было безнравственно; теперь же призвано, наконец, равное право всех на счастье.—Признано на словах, с тех пор как,—и потому что,—буржуазия, борясь против феодализма и расчищая поле для капиталистического производства, вынуждена была уничтожить все сословные, т. е. личные привилегии и ввести равенство сперва в области частного, а затем и в области государственного права. Но для стремления к счастью идеальные права являются крайне недостаточной пиццей. Оно питается больше всего материальными средствами, а с этой стороны капиталистическое производство не без успеха заботится о том, чтобы огромное большинство равноправных лиц имели лишь самое необходимое для самой скудной жизни. Таким образом, капитализм вряд ли оказывает больше уважения к равному праву большинства на счастье, чем оказывало рабство или крепостничество.

Обстоит ли дело лучше с духовными средствами наслаждения, со средствами к образованию? Разве не мир школьный учитель, победивший при Садовой?

Более того. По Фейербаховской теории морали выходит, что биржа есть храм возвышеннейшей нравственности, если только в биржевых спекуляциях нет ошибок. Если мое стремление к счастью заводит меня на биржу, и если я умею правильно взвесить последствия моих тамошних поступков, так что эти поступки приносят мне одни только приятности и никакого ущерба, т. е. если я постоянно выигрываю, то предписание Фейербаха исполнено. И заметьте, что при этом я вовсе не стесняю моего ближнего в его стремлении к счастью. Мой ближний также добровольно пришел на биржу, как и я. Вступая со мной в деловое соглашение, он совершенно так же следует своему стремлению к счастью, как я следую моему. А если он теряет, то этим доказывается безнравственность его поступка, последствия которого были им плохо взвешены. Заставляя его нести заслуженное наказание, я могу быть доволен собой, как новейший Радамонт¹⁾. На бирже царствует также и любовь, поскольку она не пустая фраза: каждый ищет свое счастье в своем ближнем, а именно это и нужно для любви, в этом и заключается ее практическое осуществление. Следовательно, если я, ведя биржевую игру, хорошо рассчитываю последствия моих операций, т. е. если я играю с успехом, то я строжайшим образом исполняю все требования Фейербаховской морали, а вдобавок еще и богатее. Ниче сказать: каковы бы ни были намерения и ожидания Фейербаха, его мораль оказывается скроенной по мерке внешнего капиталистического общества.

Но любовь! Да, любовь всегда и везде является у Фейербаха чудотворцем, должествующим преодолеть все трудности практической жизни,—и это в обществе, разделенном на классы с прямо противоположными интересами. Таким образом, на его философию улетучиваются все следы ее революционного характера, и в ней остается лишь старая песенка: любите друг друга, лобызайтесь любезно все, без различия пола и звания—всеобщее примирительное умонеступление!

С моралью Фейербаха случилось то же, что со всеми ее предшественницами. Она выкроена для всех времен, для

¹⁾ Радамонт, сын Зевеса и Европы и брат Миноса, был за свою справедливость назначен вместе с Миносом и Эаком судьей в аду. *Чертоводчик.*

всех народов, для всех состояний, и именно потому она неприложима ни где и никогда. По отношению к действительному миру она так же бессильна, как категорический императив Канта. В действительности каждый класс, каждый род занятия имеет свою собственную мораль, которую он притом же нарушает всякий раз, когда может сделать это безнаказанно. А любовь, которая, будто бы, всех объединяет, проявляется в войнах, ссорах, тяжбах, домашних сварках, расторжениях браков и в возможно более сильной эксплуатации одних другими¹⁾.

По каким образом могло случиться, что для самого Фейербаха остался совершенно бесплодным тот могучий толчок, который он дал умственному движению? Очень просто. Фейербах не нашел дороги, ведущей из царства столь ненавистных ему отвлеченностей в живой, действительный мир. Он крепко хватается за природу и за человека. Но и природа, и человек остаются у него пустыми словами. Он не может сказать что-либо определенное ни о действительной природе, ни о действительном человеке. Чтобы перейти от Фейербаховского отвлеченного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать их в их исторических действиях. Но Фейербах упирался против этого, и потому неповзвзвешанный им 1849 год привел его к полному разрыву с действительным миром, к совершенному отшельничеству. Виноваты в этом, главным образом, все те же немецкие общественные отношения, благодаря которым так ужасно плохо сложилась его жизнь.

Но шаг, которого не сделал Фейербах, все-таки надо было сделать. Надо было заменить культ отвлеченного человека, это ядро новой религии Фейербаха, изучением действительного человека в его историческом развитии. Эта дальнейшая разработка Фейербаховской точки зрения начата была в 1845 г. Марксом в книге: „Die Heilige Familie“.

¹⁾ Последователям графа Л. Толстого очень полезно было бы хорошенько продумать все то, что говорит здесь Энгельс о морали, дальше которой ни идет проповедь их учителя.

О КАТЕГОРИЧЕСКОМ ИМПЕРАТИВЕ КАНТА.

Что такое категорический императив? Почему так презрительно говорит о нем Энгельс? Неужели только потому, что он подсказывает слишком высокие идеалы? Нет, не потому.

Что такое идеал? «Идеал, отвечает филистер, это цель, к которой мы нравственно обязаны стремиться, но которая стоит так высоко, что мы никогда ее не достигнем». Из этого у филистера вытекает тот чрезвычайно приятный для него вывод, что «вера в идеал» совместима с такими поступками, которые, по меньшей мере, не имеют ничего общего с «идеалом». В семидесятых годах в России бывали такие «идеальные» жандармские офицеры, которые, арестуя «нигилиста», уверяли его, что социализм, действительно, очень хорошая вещь, что лучше социализма и придумать ничего невозможно, но что в то же время идеал недостижим, что, живя на земле, приходится о земном и думать, а «земное» требует, чтобы он, идеальный жандармский офицер, «сыскав, предсталил» не менее идеального нигилиста, и вот он «ищет и предлагает». Жандармы, всего вернее, лгали, когда говорили о своем стремлении к «идеалу». Но возьмем другой пример. Наши «легальные» народники стремились к своим «идеалам» совершенно искренно. Посмотрите, однако, что выходило из их искреннего к ним отношения. Их общественным идеалом был свободный «народ», самостоятельно развивающийся без всяких препятствий со стороны правительства и высших сословий. И правительство, и высшие сословия совершенно стирались, если не совершенно уничтожались в народническом идеале. Что же делали народники для осуществления своего идеала? Иногда просто плакали о разложении «устоев» («плакали над цифрами», по выражению Г. И. Успенского). Иногда советовали правительству увеличить крестьянские наделы и уменьшить податный гнет. Иногда,—

это были уж самые последовательные и непримиримые, — «садились на землю». Но все это совсем не приближало русской действительности к народническому идеалу. Вот почему народники плакали не только над цифрами, но и над самими собою. Они сознавали полное бессилие своих идеалов. Но откуда же происходило это бессилие? Дело ясно: у них не было никакой органической связи между идеалами и действительностью. Действительность шла в одну сторону, а идеалы шли в другую, а лучше сказать, — оставались на одном месте, продолжали «сидеть на земле» вместе с т. г. легальными народниками, так что расстояние между идеалами и действительностью все более и более увеличивалось, вследствие чего идеалы с каждым днем становились бессильнее и бессильнее. Вот над такими идеалами, разумеется, посмеялся бы Энгельс, как смеялся и Гегель. Но насмешка относилась бы тут не к возвышенности идеалов, а именно к их бессилию, к их оторванности от общего хода русского движения. Энгельс посвятил всю свою жизнь чрезвычайно высокой цели: освобождению пролетариата. У него тоже был «идеал», но он не был оторван навеки от действительности. Его идеал, это была та же действительность, но действительность завтрашнего дня, действительность которая будет иметь место не потому, что Энгельс идеален, а потому, что свойства нынешней действительности таковы, что из нее, по ее собственным, внутренним законам, должна развиться та действительность завтрашнего дня, которую можно назвать идеалом Энгельса. Люди неразвитые могут спросить нас: если все дело в свойствах действительности, то при чем же тут Энгельс, чего он вмешивается в неотвратимый исторический процесс со своими идеалами? Разве без него не обойдется дело? С объективной стороны положение Энгельса представляется так: в процессе перехода из одной своей формы в другую действительность захватила его, как одно из необходимых орудий предстоящего переворота. С субъективной стороны выходит, что Энгельсу приятно это участие в историческом движении, что он считает его своим долгом и великой задачей своей жизни. Законы общественного развития так же мало могут осуществляться без посредства людей, как законы природы без посредства материи. Но это вовсе не значит, что «личность» может игнорировать законы общественного развития. В самом лучшем случае она будет наказана за это тем, что станет в положение сменного Дон-Кихота.

В своем известном сочинении „Wirtschaft und Recht“ Штаммлер выражал большое недоумение по поводу того, что социал-демократы, с одной стороны, считают революцию пролетариата и ее неизбежностью, а с другой—находят нужным содействовать пастушению этой революции. По его мнению, это так же странно, как создавать партию для содействия астрономически неизбежным лунным затмениям. Но такое его замечание показывает, как, впрочем, и вся его книга, что он совсем не понял той материалистической философии, которая лежит в основе современного социализма. Еще Д. Пристлей совершенно правильно говорит: „Though the chain of events is necessary, our own determinations and actions are necessary links of that chain“. Т.-е., хотя цепь событий необходима, но наше решение и действия составляют необходимое звено этой цепи (Disquisitions, vol. I, p. 110). Кант считал Пристлея фаталистом. Но где же тут фатализм? Его нет и следа, как на это указал сам Пристлей в своем споре с Прайсом.

Теперь поговорим о категорическом императиве. Что это такое? Кант называет императивами правила, имеющие «признак долженствования». Императив может быть условным или категорическим. Условный императив определяет волю только по отношению к данному, желательному действию. Категорический императив определяет волю независимо от той или другой искомой цели: он определяет волю, как таковую, «даже прежде, чем я спрошу себя, имею ли я способность, достаточную для произведения искомого действия, или что мне надо делать, чтобы произвести его». Кроме признака долженствования, категорический императив имеет, стало быть, и признак безусловной необходимости. Если кому-нибудь скажут, что надо работать и копить деньги на черный день, то это будет условный императив: человек должен копить деньги только в том случае, если он не хочет бедствовать на старости лет и не имеет возможности обеспечить себя от бедности другим путем. А вот правило не давать ложных обещаний и касается только воли человека, как таковой, и несколько не зависит от тех целей, которые преследует данный человек. Этим правилом хотение определяется а priori. И это есть категорический императив. Следовательно,—говорит Кант,—практические законы относятся только к воле, независимо от того, что создается путем ее причинности, и от последней... можно отрешиться, чтобы иметь эти законы чистыми». («Критика практического разума», перевод Н. М. Соколова, СПб. 1897, стр. 21).

Есть, собственно, только один категорический императив, который гласит: поступай лишь согласно такому правилу, которое ты мог бы желать возвести в общий закон („Grundlegung zur Methaphisik der Sitten“, Leipzig 1897, S. 44).

В пояснение своей мысли Кант приводит несколько примеров. Данное лицо до такой степени несчастно, что жизнь стала ему в тягость, и оно спрашивает, позволительно ли ему палочить на себя руки. Где искать ответа на этот вопрос? В категорическом императиве. Что было бы, если бы самоубийство сделалось общим законом? Было бы то, что прекратилась бы жизнь. Остало быть, самоубийство не согласно с нравственностью. Еще пример. Кто-нибудь вверил другому человеку на хранение свое имущество. Спрашивается, позволительно будет этому другому лицу утаить его? И этот вопрос кажется также легко разрешимым с помощью категорического императива: если бы все люди утаивали вверенное им имущество, то никто не стал бы и вверять его. Третий пример. Зажиточный человек легко мог бы помогать беднякам, но отказывается делать это. Не противоречит ли это нравственному долгу? Противоречит: никто не может желать, чтобы такое поведение стало общим правилом, так как каждый может очутиться в затруднительном положении.

Эти примеры хорошо разъясняют мысль Канта, но они же обнаруживают и ее несостоятельность. Еще Гегель справедливо заметил, что пример со вверенным имуществом неубедителен, так как ведь можно спросить себя: что же за беда, если вещи не будут отдаваться на хранение? А если бы кто-нибудь ответил указанием на то, что тогда труднее стало бы сберегать имущество, и что сама собственность сделалась бы, в конце концов, невозможной, то ведь можно спросить также: а зачем нужна собственность? В учении Канта нет, по словам Гегеля, ни одного нравственного закона, который был бы ясен сам по себе, без дальнейших рассуждений и без противоречий, независимо от других определений. Это справедливо, и это особенно заметно, например, с самоубийством. В самом деле, ведь в нем речь идет о самоубийстве не всех людей вообще, а только таких, которые разбиты тяжелой жизненной борьбой.—самоубийство же таких людей еще не прекратило бы жизни.

Гегель говорит, кроме того, что у Канта каждый определенный нравственный закон есть пустое утверждение, ничего не говорящая тавтология, соответствующая формуле $A=A$: вверенное имущество

есть вверенное имущество, собственность есть собственность. Это тоже вполне справедливо и вполне понятно. Для Канта просто-напросто не существовали те вопросы, которые Гегель противопоставляет его «пустым утверждениям»: что за беда, если вещи не будут отдаваться на хранение? зачем собственность? и т. д. Идеал Канта, его «Царство целей» (Reich der Zwecke см. „Grundlegung“, стр. 58) был отвлеченным идеалом буржуазного общества, нормы которого представлялись Канту непререкаемыми велениями «практического разума». Кантова мораль есть буржуазная мораль, переведенная на язык его философии, главным недостатком которой была, — как мы уже видели, — полная неспособность справиться с вопросами разности. Чтобы подтвердить это, я остановлюсь на третьем из приведенных выше и заимствованных у Канта же примеров. Но предварительно я попрошу читателя заметить, что Кант был решительным противником утилитарной нравственности. По его мнению, принцип счастья не включает в себе никаких других основ для определения воли, кроме тех, которые присущи способности желаний; но разум, определяющий волю, не может считаться с этой ищущей способностью. Он настолько отличается от нее, что даже малейшая примесь происходящих из нее побуждений «лишает его силы и преимуществ, так же, как малейшая эмпирическая примесь, как условие в математической демонстрации понижает и уничтожает все действие демонстрации» («Критика практического разума», стр. 27). Принцип нравственности заключается в независимости от желаемого предмета.

Эта независимость от желаемого предмета издавна подавала повод к шуткам и эпиграммам (см., например, 388—389 Ксении Шиллера-Гете). Я не могу передавать их здесь¹⁾. Я хочу только сказать,

¹⁾ Впрочем, вот одна из Ксений:

Gewissenskrupel.

Gerne dien'ich den Freunden, doch thu'ich es leider mit Naigung
Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Decisum.

Da ist kein ander Rat, du muusst saehen sie zu verachten.
Und mit Adsheu als dann thun, wie die Pflicht dir gebietet.

(Т.-е. Угрызание совести: Охотно служу я своим друзьям; но к сожалению, я делаю это с удовольствием, и я боюсь, что я недобродетел. Решение: Другого выхода нет: возненавидь их и делай с отвращением то, что повелевает тебе долг).

что третий из вышеприведенных примеров Канта может быть признан убедительным только в том случае, если мы ставем на точку зрения утилитарной нравственности и заставим наш «практический разум» принять в соображение нашу «способность желания»; ведь, по Канту, я потому должен помогать другим, что у меня самого может оказаться надобность в помощи с их стороны. Чего утилитарней? Кроме того, и хочу обратить внимание читателя на то обстоятельство, что, возражая утилитаристам, Кант всегда имеет в виду принцип «личного счастья», который он справедливо называет принципом себялюбия. И именно потому он не умеет справиться с основным вопросом морали. На самом деле, в основе нравственности лежит стремление не к личному счастью, а к счастью целого: племени, народа, класса, человечества. Это стремление не имеет ничего общего с эгоизмом. Напротив, оно всегда предполагает большую или меньшую степень самопожертвования. И так как социальные чувства могут передаваться от поколения к поколению и усиливаться путем естественного подбора (см. очень дельные замечания Дарвина на этот счет в его книге о происхождении человека), то самоотвержение может принять иногда такой вид, как будто бы оно было делом «автономной воли, чуждой всякой примеси «способности желания». Но это бесспорное обстоятельство ни мало не исключает утилитарной основы этой возвышенной способности. Если бы самоотвержение не было полезно данному обществу, классу или, наконец, данному животному виду в его борьбе за существование (папомним, что социальные чувства свойственны не только человеку), то оно было бы чуждо особям, принадлежащим к этому обществу, классу или виду. Вот и все. Малая особь рождается с априорной «способностью к самоотвержению» точно так же, как рождается она,—по вышеприведенному (в примечании шестом) замечанию Рейнке,—с «априорною способностью к дыханию и пищеварению; но в этой «априорности» нет ничего таинственного: она постепенно образовалась в длинном-длинном процессе развития.

С точки зрения развития и общественной пользы легко разрешаются те вопросы, с помощью которых Гегель disproвергал нравственные законы Канта: для чего нужно хранение имущества? зачем собственность? и т. д. Но,—повторяю,—в учении о морали еще ярче, чем в теории познания, обнаруживается неуменье Канта и

его последователей стать на точку зрения развития. И здесь так же часто, как и по поводу Кантовой теории познания, приходится часто вспоминать собственные слова Канта: «величайшая обязанность философа быть последовательным, во именно это-то обыкновенно встречается реже всего».

Современник Канта Якоби, восставая против его учения о нравственности, говорил в письме к Фихте: «да, я атеист и безбожник, жадный, в противное поле, которая ничего не желает, глать, как глала Дездемона, умирая; я хочу глать и обманывать, как Пилад, выдававший себя за Ореста; убивать, как Тимолон; нарушать закон и клятву, как Эпимионд и Иоани де Витт; совершить самоубийство, как Оттон; ограбить храм, как Давид, и даже срывать колосья в субботу, только потому, что я голоден, и закон создан для человека, а не человек для закона». Это очень хорошо, и Гегель был совершенно прав, когда находил эти мысли Якоби «вполне чистыми, так как выражение их в первом лице «я осмь», «я хочу» не может мешать их объективности». Но ведь та, — вполне правильная, — мысль, что закон для человека, а не человек для закона, дает непоколебимое основание для утилитарной морали, понимаемой в ее истинном, т. е. объективном, значении.

Еще Гегель заметил, что нельзя смотреть с точки зрения морали на исторические события (см. его чтения по философии истории, стр. 67 1-го изд. 9-го тома полного собр. его сочинения). Но наши «передовые писатели до сих пор не понимают справедливости этого замечания (о котором они, правда, едва ли даже и слышали). Они самым искренним образом скорбят о повреждении нравов, сопровождающем разложение старых «устоев» народной жизни, устоев, на которых выросли целые леса розог и целые горы зуботычин. Фабричный пролетариат является в их глазах вместителем всяческих пороков. Научный социализм смотрит на дело иначе. Что развитие капиталистического производства неизбежно ведет за собой то, что можно назвать деморализацией трудящихся, т. е. прежде всего разрыв с установившейся, вековой нравственностью, это знали представители научного социализма гораздо раньше, чем это заметили «передовые» русские писатели (см. напр., книгу Энгельса „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“, Leipzig 1845, стр. 120 и след.). Но Энгельс не мечтал о возобновлении патриархальных отношений, а, что всего важнее, — он понимал, как из «безнравственности» фабричного пролетариата вырастет

новая «правственность», правственность революционной борьбы с существующим порядком вещей, которая, в конце концов, создаст новый общественный строй, где уже не будут «развращаться» трудящиеся, потому что исчезнут и источники их «развращения» (стр. 256 и след.).—Современное состояние русской «передовой» мысли можно выразить так: мы даже представления не имеем о том, что знала, действительно, передовая мысль Запада еще полстолетия назад. Поистине, есть от чего в отчаяние прийти!



ЭТИКА КАНТА.

В своей критике познания Кант стал на ту же почву, что и материалисты. Он признавал действительность внешнего мира и считал чувственный опыт исходным пунктом всякого познания. Но познания нашего опыта составляются из чувственных впечатлений и из того, что дают нам из себя наши собственные познавательные способности; другими словами: наше познание мира обуславливается не только природой внешнего мира, но и природой наших познавательных способностей. Поэтому для познания мира так же необходимо исследование наших познавательных способностей, как и исследование внешнего мира. Первое является задачей философии, она и является наукой о пауке.

Во всем этом нет ничего, под чем не мог бы подписаться любой материалист; все (за исключением, может быть, последнего предложения) было уже высказано материалистами раньше. Но сказано это было приблизительно в том же духе, в каком, напр., были высказаны отдельные предложения материалистического понимания истории до Маркса; то были воззрения, не давшие толчка дальнейшему развитию мысли. Кант первый положил их в основание всего своего учения. Благодаря ему, философия действительно стала наукой о науке, задача которой состоит не в том, чтобы проповедывать какую-нибудь определенную философию, а в том, чтобы при помощи критики познания научить философствованию, процессу познания, методическому мышлению.

Но Кант пошел еще дальше, и его величайшая философская заслуга—исследование познавательной способности—превратилась в его философское грехопадение.

Так как наш чувственный опыт показывает нам мир не таким, как он есть сам по себе, а таким, каким он представляется нам, благодаря своеобразию нашей познавательной способности, то, очевидно, мир в себе не таков, каким он представляется нам.

Поэтому Кант отличает мир явлений, «феноменов», от мира вещей в себе, «ноуменов», от «умопостигаемого мира». Конечно, познавать последний мы не можем, он лежит по ту сторону нашего опыта, и потому нам нечего заниматься им; его можно было бы оставить в виде простого указания на то обстоятельство, что наше познание мира постоянно ограничено характером наших познавательных способностей, всегда относительно и может давать нам только относительные, а не абсолютные истины, что является оно не законченным познанием, а бесконечным процессом познания.

Но Кант на этом не успокоился. Он испытывал неукротимую потребность бросить взгляд в тот неизвестный, неисследованный мир ноуменов, чтобы получить хотя бы самое легкое представление о нем.

Он и в самом деле дошел до того, что начал весьма определенно высказываться об этом мире. Путем к этому он считал критику наших познавательных способностей.

Освобождая опыт от всего, что происходит от чувственности, критика должна была представить в чистом виде формы познания и созерцания, находящиеся в нашем «сознании» до всякого опыта, а priori.

Таким образом он открыл идеальность пространства и времени. Это—не представления, полученные опытным путем, а простые формы созерцания мира, находящиеся только в нашей познавательной способности. Мир мы можем познать только в форме пространственно-временных представлений. Но вне наших познавательных способностей не существует ни пространства, ни времени.

Так Кант доходит до того, что высказывает нечто вполне определенное об этом совершенно непознаваемом мире вещей в себе, а именно, что в нем нет ни времени, ни пространства.

Несомненно, что это логическое развитие является одной из самых смелых заслуг человеческого духа. Из этого, однако, не следует, что оно совершенно верно. Наоборот, можно привести страшно много возражений против него, и в самом деле было сделано не мало веских возражений. Допущение идеальности пространства и времени в кантовском смысле ведет к неразрешимым противоречиям.

Несомненно, что наши представления о пространстве и времени обусловлены природой наших познавательных способностей, но мне кажется, что из этого следует только, что мы можем познавать лишь

те явления в мире, которые вызывают в наших познавательных способностях представления о пространстве и времени. Идеальность времени и пространства означала бы тогда, подобно венцу в себе, лишь определенную границу нашего познания. Явления, которые не могут принимать пространственно-временных форм.—если они действительно существуют, чего мы не знаем.—нами недоступными, подобно тому, как наши зрительные способности не могут вместить ультра-фиолетовых или инфра-красных лучей.

Канту же дело представляется иначе. В виду того, что время и пространство дают те формы, в рамках которых мои познавательные способности только и в состоянии познавать мир, то он допускает, что пространство и время—сами те формы, и присущи они только моим познавательным способностям; им не соответствуют никакие отклонения в действительном мире. В своих «Прелегomenах ко всеобщей будущей метафизике» Кант в одном месте сравнивает представление о пространстве с представлением о красках. Это сравнение кажется нам очень метким, но оно отнюдь не показывает того, что Кант хочет показать.

Если киноарь мне кажется красной, то это, несомненно, обусловлено своеобразием моих зрительных способностей. Вне последних нет никаких красок. То, что мне кажется краской, вызывается определенной длины волнами эфира, попадающими в мой глаз. Если мы пожелаем рассматривать эти волны и отношения краски, как венец в себе: (в действительности это не так), то наши зрительные способности не являлись бы способностями видеть венцы в себе такими, как они есть, а такими, какими они на самом деле не являются, т.-е. это была бы не способность познания, а способность заблуждаться.

Иное дело, если мы рассматриваем не одну краску, а несколько красок подряд и отличаем одну от другой. Каждая из них обуславливается определенной длиной волны. Различиям в красках соответствуют различия в длине эфирных волн. Эти различия лежат не в моих зрительных способностях, а во внешнем мире. Благодаря моим зрительным способностям, эти различия доходят до моего сознания в определенной форме, в форме краски. В качестве средства познавать эти различия, мои зрительные способности действительно являются способностями познания, а не заблуждения. Эти различия не являются простыми явлениями. То, что я вижу—и зеленое, и красное, и белое,—обосновано моими зрительными спо-

способностями. То же, что зеленое несколько иначе, чем красное, свидетельствует о чем-то, лежащем вне меня, о действительных различиях между вещами.

Кроме того своеобразие моих зрительных способностей допускает лишь воспринимание колебаний эфира. Все другие воздействия на меня внешнего мира я этим путем не могу познать.

С познавательными способностями, в общем, дело обстоит так же, как с зрительными способностями, в частности. Они могут мне доставлять только пространственно-временные представления, т. е., могут указывать лишь те отношения между вещами, которые в состоянии вызывать в моем мозгу представления о времени и пространстве.

На впечатления другого рода, если-б таковые существовали, они совсем не реагируют. Благодаря моим познавательным способностям, эти впечатления особым образом достигают моего сознания, и лишь постольку категории времени и пространства определяются природой моих познавательных способностей. Сами же отношения и различия между вещами, о которых мне сообщают пространственно-временные представления и благодаря которым отдельные предметы представляются мне то маленькими, то большими, то близкими, то отдаленными, то ранние, то поздне, — являются действительными отношениями и различиями внешнего мира и не обусловлены характером моих познавательных способностей.

Если мы не можем познать отдельную вещь в себе, и наши познавательные способности в этом отношении являются способностями непознания, то мы все же можем познать действительные различия вещей. Эти различия — не простые явления, хотя созерцать их мы можем только при помощи явлений; они существуют вне нас и могут быть нами познаваемы, правда, в определенных формах.

Кант, наоборот, думал, что не только пространство и время являются для нас формами созерцания, но что и пространственно-временные различия возникают в нашей голове и не выражают ничего действительного. Если бы это было так, то все явления происходили бы только в нашей голове, так как все они принимают форму пространственно-временных различий. Тогда мы ничего не могли бы знать о внешнем мире, не могли бы знать даже того, что он существует. Если вне нас существует какой-нибудь мир, то, благодаря идеальности времени и пространства, наша по-

познавательная способность должна представлять собою не несовершенный, односторонний механизм, дающий нам односторонние анализы о мире, а совершенный в своем роде аппарат, обладающий всеми свойствами, необходимыми для того, чтобы лишить нас возможности иметь какое-нибудь представление о мире. Однако, такой механизм не имел бы решительно ничего общего с познавательной способностью.

Кант энергично боролся с «мистическим» идеализмом Беркли и полагал, что ему удалось своим «критическим» идеализмом вытеснить его. Однако, его критика упраздняет в конце-концов его же собственные предпосылки о действительности мира и о том, что он может быть познаваем лишь опытным путем, и открывает таким образом выброшенному с одной стороны мистицизму широкие триумфальные ворота с другой стороны, через которые он и возвращается.

2. Нравственный закон.

Кант исходил из того, что мир действительно существует вне нас, а не только в нашей голове, и что познать его можно только опираясь на опыт. Его философской заслугой должно было стать исследование условий опыта и границ нашего познания. Но как раз это исследование привело его к тому, что он сам вышел за эти границы и открыл непознаваемый мир, о котором он точно знал, что он совершенно иной природы, чем мир наших явлений, что он вне времени и пространства, а потому и вне причин.

Но к чему это роковое сальто-мортале за границы познания, лишившее его твердой почвы под ногами? Размышления логического свойства не могли его привести к этому, ибо как раз благодаря этому прыжку он запутался в целом лабиринте противоречий, упразднивших его собственную исходную точку зрения. Причины, разбудившие в нем потребность в допущении сверхчувственного мира, были исторические. Эту потребность он должен был удовлетворять во что бы то ни стало.

Если Франция XVIII века отстала от Англии на сто лет, то почти на столько же Германия отстала от Франции. Если английская буржуазия не нуждалась больше в материализме, так как она без него сумела на религиозной почве раздаться с феодально-абсолютистской государственной властью и ее церковью, то немец-

ная буржуазия еще не была достаточно сильна для того, чтобы открыто вступить в борьбу с этой государственной властью и церковью. Поэтому она устранилась материализма. Последний явился в XVIII веке в Германию, как и в Россию, не в качестве философии борьбы, а в форме философии наслаждения, приспособленной к потребностям «просвещенного» деспотизма. Он вырос при книжеских дворах, бок-о-бок с самой ограниченной ортодоксальностью. Буржуазия же, даже в лице своих самых смелых и независимых борцов, сохранила остатки христианского сознания, от которого она не могла отделаться.

Это должно было вызвать симпатии немецких философов к английской философии. На Канта она действительно оказала большое влияние. Мне не помнится, чтобы он где-нибудь упоминал в своих трудах какого-нибудь французского материалиста XVIII века. Зато он с особой любовью цитирует англичан XVII и XVIII столетий, как напр., Локка, Беркли, Юма и Пристли.

Но между немецкой и английской философией все же существовало большое различие. Англичане философствовали в эпоху пышного практического расцвета и великой практической борьбы. Практика отнимала все их духовные силы и их философия носила явные следы практических точек зрения. Английские философы отличались больше своими значительными заслугами в области экономики, политики и естественных наук, чем в философии.

Немецким мыслителям ничто не мешало сконцентрировать всю силу своего мышления на глубочайших и отвлеченнейших научных проблемах. Они являлись поэтому единственными в своем роде в этой области. Это объяснялось, однако, не какой-нибудь особенностью германской расы, а условиями времени. В XVI и в первых двух третях XVII века глубочайшие философские мыслители жили в Италии, Франции, Голландии и Англии, а не в Германии. Только политическое затишье, наступившее после тридцатилетней войны, привело к перевесу немецкой философии. Так, «Капитал» Маркса тоже возник в реакционный период, после 1848 года.

Канта, однако, несмотря на его симпатию к англичанам, не могла удовлетворить английская философия. Он к ней относился так же критически, как и к материализму.

По самым слабым местам должна была ему и тут и там показаться этика. Ему казалось совершенно невозможным приводить нравственный закон в необходимую связь с природой, т. е. с «миром

явлений». Для объяснения нравственного закона казался необходимым другой мир, беспристрастный и безвременный мир чистого духа, мир свободы, в отличие от мира явлений, где господствует необходимое сцепление причин и следствий.

С другой стороны, христианские ощущения должны были разбудить в нем, получившем и эстетическое воспитание, также потребность в признании другого мира, в котором были бы возможны бог и бессмертие. Признав, что бог и бессмертие совершенно излишни в мире нашего опыта, он должен был искать другого мира, за пределами опыта. Безвременный, беспристрастный «умопостижимый» мир вещей в себе, как нельзя лучше соответствовал этим его потребностям.

Лучшее доказательство существования бога и бессмертия в потустороннем мире Кант черпал, однако, из другого источника: из нравственного закона. Таким образом, мы у него снова сталкиваемся, как у Платона, с тем, что отказ от натуралистического объяснения нравственного закона и допущение особого мира духов или, если хотите, духовного мира, взаимно поддерживают друг друга, друг другу необходимы.

Но каким образом Канту удается заглянуть в этот духовный мир? Критика чистого разума дала ему только возможность заявить, что он беспристрастен и безвременен; дело сводилось, следовательно, к тому, чтоб заполнить каким-нибудь содержанием эту беспристрастность. Кант и здесь нашел исход.

Непознаваемый мир вещей в себе удастся отчасти познать, если мы установим хотя бы одну вещь в себе. Такую вещь в себе мы находим у Канта, это—человеческая личность. Я являюсь для себя в одно и то же время и явлением, и вещью в себе. Мой чистый разум есть вещь в себе. Как часть чувственного мира, я подчинен сцеплению причин и следствий, т. е. необходимости, как вещь в себе, я свободен, т. е. мои действия не определяются причинами чувственного мира, а живут во мне нравственным законом, происходящим от чистого разума. Он не заявляет: «ты принужден, а ты должен», но этот долг был бы бессмыслицей, если-б ему не соответствовала возможность выполнять его, если-б я не был свободен.

Нравственная свобода человека очень запутанная штука. Она влечет за собой не меньше противоречий, чем идеальность времени и пространства. Дело в том, что эта свобода выражается в дей-

ствиях, принадлежащих миру явлений; как таковые же, они оказываются в цепи причин и следствий, являются необходимыми. Одни и те же действия, значит в одно и тоже время свободны и необходимы. Кроме того, свобода берет начало в безвременном «умопостигаемом» мире, причины же и следствия, наоборот, всегда падают на определенный промежуток времени. Таким образом, сказывается, что какое-нибудь определенное временем действие имеет безвременную и временно-определенную причину.

Но каков же этот нравственный закон, влияние которого простирается из мира вещей к себе, «мира разума», на чувственный мир явлений, и которому последний подчинен? Так как он берет начало в мире разума, то и его назначение может быть лишь чисто разумным.

Он может быть только чисто формальным, ибо он должен быть совершенно свободным от всякого отношения к чувственному миру, который немедленно принес бы в него причинно-следственные отношения и тем нарушил бы его свободу.

Но, — говорит Кант в «Критике практического разума», — за исключением самой материи закона, в нем ничего нет, кроме законодательной формы. Таким образом, законодательная форма, поскольку она содержится в максиме, является единственным, что может составить мотив свободной воли.

Из этого он выводит следующий «основной закон чистого практического разума»:

«Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла служить вместе с тем и принципом общего законодательства».

Это «основное положение» не ново. Оно является лишь перефразированием на философский язык старой поговорки: не делай другому того, чего не желаешь себе. Новым является только заявление, что эта поговорка — откровение умопостигаемого мира, которого удаюсь добиться с величайшей затратой философского глубокомыслия, и что распространяется оно не только на людей, но и на все существа, обладающие разумом и волей, включая даже бесконечное существо, как высшую интеллигентность».

К сожалению, обоснование этого закона, действительно для «высшей интеллигентности», страдает значительными недостатками. Он должен быть «независим от всех условий чувственного

мира», но это легче сказать, чем сделать. Подобно тому, как невозможно получить при помощи воздушного насоса вполне безвоздушного пространства, так как оно всегда будет содержать воздух, хотя бы и в таком разреженном виде, что трудно будет констатировать его присутствие, также невозможно постигнуть мысль, совершенно свободную от условий чувственного мира. Нравственный закон не избегает этой участи.

Само понятие нравственного закона исключает условия, присущие чувственному миру. Это не закон «чистой воли» в себе, а закон моих желаний по отношению к моим близким. Он их предполагает, для меня же «явления» составляют часть чувственного мира.

Формулировка нравственного закона предполагает еще больше. «Поступай так, чтобы максима твоей воли постоянно могла служить вместе с тем и принципом общего законодательства». Это предполагает не только существование людей вне меня, но и желание, чтобы эти люди определенным образом поступали. Они должны так же поступать, как то предписывает закон мне.

В данном случае предпосылкой является не только возможность и желательность общества вообще, но и желательность определенного общественного состояния.

Что такая потребность действительно скрыта в основании его практического разума, и что она действительно определяет его беспространственный и безвременный закон, — в этом Кант сам однажды сознается в своей «Критике практического разума». Полемику против попытки вывести нравственный закон из удовольствия, он говорит:

«Удивляешься, как это разумным людям могло притти в голову выставлять стремление к счастью, как всеобщий практический закон, исходя из того, что стремление к счастью, — следовательно, и максима, при помощи которой каждый ставит счастье определяющим мотивом своей воли, — всеобща. Так как в остальном всеобщий естественный закон все делает единым глазом, то если-б захотели максиме придать всеобщность закона, последовала бы самая крайняя противоположность единого глазом, именно отчаянная контрверса и полное уничтожение самой максимы и ее намерений. Ибо воли всех тогда имеет не один и тот же объект, а каждый человек имеет другой (свое собственное благополучие), который может, правда, случайно, уживаться с другими намерениями воли, но этого далеко не достаточно для закона, так как исключе-

ния, которые можно делать при случае, бесконечны и их совсем нельзя схватить определенным всеобщим правилом. Таким образом получается гармония, подобная той, которую рисует известная пародия на душевное согласие двух кончающих с собой супругов: «О, дивная гармония, чего он хочет, того и она хочет». (Изд. Kirchmann, 1869, стр. 31).

Итак, удовольствие не может стать той максимой, которая могла бы служить принципом общего законодательства, ибо это может привести к социальной дисгармонии. Нравственный закон, значит, имеет создать гармоническое общество. Такое общество должно быть возможным, в противном случае—было бы бессмысленно желать его создать.

Кантовский нравственный закон предполагает, следовательно, желательность и возможность гармонического общества, кроме того он еще предполагает, что нравственный закон и есть то средство, при помощи которого можно создать подобное общество и что этот результат может быть достигнут тем, что каждый отдельный индивид поставит себе определенные правила поведения. Как видите, Кант глубоко ошибается, полагая, что нравственный закон независим от каких-либо условий чувственного мира и потому действителен для всех стоящих вне времени и пространства духов, включая и господа бога.

В действительности же нравственный закон Канта является результатом весьма конкретных общественных потребностей. Так как он возник из стремления к гармоническому обществу, то можно естественно вывести из него и идеал гармонического общества. Это обстоятельство и поддало некоторым повод назвать Канта обоснователем социализма. Герман Коген повторяет это в своей новейшей книге «Этика чистой воли». На самом же деле Кант столь же чужд социализму, как и французский материализм XVIII века, а может быть еще больше. В то время, как материализм обуславливал нравственность состоянием государства и общества, так что реформа нравственности неизбежно предполагала реформу государства и общества, а борьба с пороком разрасталась до борьбы с господствующей властью, у Канта общество, находящееся в пространстве и времени, определяется нравственным законом, стоящим вне пространства и времени; требования же этого закона диктуют не обществу, а отдельной личности. Если нравственность отдельной личности не совершенна, то винить приходится не госу-

дарство и общество, а то обстоятельство, что человек не ангел, а полуживотное, и что животная природа в нем постоянно стремится его деградировать. Против этого он может бороться только при помощи внутреннего возвышения и очищения. Личность должна совершенствоваться для того, чтобы могло улучшиться общество. Очевидно, что считая Канта обоснователем социализма, мы заставляем социализм принимать весьма своеобразные формы. Это своеобразие не смягчается и при рассмотрении дальнейшего развития им нравственного закона. Нравственный закон порождает сознание личности и достоинство человека. Отсюда же вытекает следующее положение:

«Поступай так, чтоб человечество, как в твоём собственном, так и в лице каждого, всегда служило для тебя и целью, а не только средством».

«Эти слова,—говорит Коген,—выражают глубочайший смысл категорического императива; они содержат нравственную программу нового времени и всего будущего мировой истории... Идея о человечестве—цели, превращается, таким образом, в идею социализма, так что каждый человек определяется, как конечная цель, как самоцель».

В данном случае программа «всего будущего мировой истории» слишком узко понята. «Вневременный» нравственный закон о том, чтобы человек всегда служил не только средством, но и целью, имеет смысл только в таком обществе, где человек может явиться простым средством для другого. В коммунистическом обществе эта возможность отпадает, а вместе с тем исчезает и необходимость в кантовской программе «всего будущего мировой истории». Как же быть? Очевидно, что нам либо не приходится ждать социализма, либо не будет никакой мировой истории.

Нравственный закон Канта явился протестом против весьма конкретного феодального общества с его зависимостью личности. Якобы «социалистическое» положение о личности и достоинстве человека с одинаковым успехом может считаться положением либерализма или анархизма. Мысль, заключающаяся в нем, так же не нова, как и цитируемая выше мысль о принципе общего законодательства. Она является философской формулировкой идеи о «свободе, равенстве и братстве», уже давно развитой Руссо. Впрочем, мы с ней сталкиваемся уже в древнем христианстве. Канту и здесь принадлежит лишь особая форма обоснования этого положения.

Достоинство человека выводится из того обстоятельства, что человек является частью сверхчувственного мира и, как моральное существо, он стоит вне природы и возвышается над ней. Индивидуальность человека, это—«свобода и независимость от механизма всей природы». Так что «личность, принадлежащая чувственному миру, подчинена собственной индивидуальности, поскольку она в то же время принадлежит и умопостигаемому миру». Поэтому не приходится удивляться тому, что «человек, принадлежащий к общим мирам, обязан относиться с величайшим уважением к своему второму, высшему назначению и к вытекающим отсюда законам».

Так мы благополучно добрались до старого христианского обоснования равенства всех людей тем, что все-де мы чада господа бога.

3. Свобода и необходимость.

Отвергая допущение двух миров, к которым, по мнению Канта и Платона, принадлежит человек, мы все же считаем правильной мыслью о том, что человек живет в двух различных мирах, и что нравственный закон присущ одному из них, и отнюдь не эмпирическому миру. Несмотря на это, этот второй мир тоже не является сверхчувственным.

Прошлое и будущее—вог те два мира, в которых живет человек. Настоящее является границей между ними. Весь его опыт лежит в прошлом, опыт, это—прошлое. Все те отношения, которые вырабатывает прошлый опыт, неизбежно лежат пред ним или, вернее, позади него. Он не в состоянии их изменить ни на иоту, он может только признать их необходимость. Таким образом эмпирический мир, мир познания, является миром необходимости.

Иное дело будущее. Опыт нам ничего не говорит о нем. Оно лежит перед нами, якобы свободное, и открывает нам мир, куда мы вступаем не в качестве познающих, а в качестве действующих. Правда, я могу перенести опыт прошлого и на будущее; я могу заключать, что будущее так же необходимо условно, как и прошлое. Но подобно тому как познавать мир я могу, лишь предполагая его необходимость, так действовать в нем я могу, только предполагая известную свободу. Пусть на мои действия оказы-

вают определенное давление, все же предо мною остается выбор, подчиниться ли ему или нет; в моих руках всегда остается крайнее средство: добровольно лишив себя знаний, я могу избежать принуждения. Действовать—значит постоянно выбирать между различными возможностями, хотя-б то были лишь две возможности: действия или бездействия; действовать—значит принимать и отклонять, защищать и нападать. Выбор же предполагает возможность выбора, равно как возможность различения между приемлемым и отклоняемым, между добром и злом. Нравственное суждение, являющееся бессмыслицей в мире прошлого и в мире опыта, где нет выбора, а есть одна лишь железная необходимость, оказывается неизбежным в будущем, этом царстве свободы.

Мало того: действие предполагает не только чувство свободы, но и определенные цели. Подобно тому, как в мире прошлого господствует смена причин и следствий (причинность), так и в мире действия в будущем господствует идея цели (телеология).

Чувство свободы является неизбежной психологической предпосылкой всякого действия и не может быть упразднено никаким познанием; ни самый строгий фатализм, ни самое глубокое убеждение в том, что человек является необходимым продуктом окружающих его условий, не могут заставить нас перестать любить и ненавидеть, защищать и бороться.

Все это, однако, не является монополией человека, а остается в силе и применительно к животным. Они так же обладают свободой желаний, как и человек. Это субъективное, неизбежное чувство свободы, вытекающее из незнакомства с будущим и из необходимости воздействовать на него. Подобно человеку, животное не лишено известного представления о связи, существующей между причиной и следствием. Наконец, ему не чужда также и идея цели. В смысле понимания прошлого и его необходимости—с одной стороны, и предугадывания будущего и установления целей—с другой, дикарь гораздо меньше отличается от животного, чем от культурного человека.

Установление целей, однако, само по себе не стоит вне пределов необходимости, причины и следствия. Цели, которые я себе ставлю, принадлежат будущему, этому царству кажущейся свободы, само же установление целей с момента их установления принадлежит прошлому, подобно всякой мысли, которой я уже овладел. Оно может быть поэтому познано, как результат извест-

ных причин. То обстоятельство, что достижение цели лежит еще в области будущего и неизвестности, т. е. в известном смысле в области свободы, несколько не меняет дела. Каким бы отдаленным ни было достижение цели, само установление цели является продуктом прошлого. В царстве свободы лежат лишь те цели, которые еще не поставлены нами и о которых мы ничего еще не знаем.

Мир поставленных целей не является, следовательно, миром свободы в противоположность миру необходимости. Причины поставленных нами себе целей, равно как и средств, употребляемых для их достижения, уже даны и при известных условиях могут быть познаны.

Однако, царство необходимости и свободы нельзя различать только, как прошлое и будущее. Разница между ними нередко сводится к разнице между природой и обществом или, говоря точнее, между обществом и остальной природой, своеобразную часть которой составляет общество.

Рассматривая природу в более узком смысле, отдельно от общества, и вместе с ним, в их общем отношении к будущему, мы немедленно сталкиваемся с значительной разницей. Природные условия изменяются гораздо медленнее социальных. Последние бывают чрезвычайно запутаны, особенно в те периоды, когда люди начинают философствовать, в эпоху товарного производства; в природе же существует целый ряд простых явлений, закономерность которых относительно легко обнаруживается.

Из этого следует, что, несмотря на нашу кажущуюся свободу действий в будущем, мы все же должны считать эти действия необходимыми относительно природы. Каким бы темным не расстилалось предо мною будущее, я все же знаю, что за летом последует зима, что завтра взойдет солнце, что завтра я захочу есть и пить, что зимою я буду чувствовать потребность в тепле и т. д. Мои действия никогда не будут направлены на то, чтобы избежать неизбежного, а на то, чтобы удовлетворить его. Так, я, при всей кажущейся свободе, должен признать свои действия относительно природы необходимо условными. Устройство внешней природы и моего собственного тела порождает целый ряд необходимостей, называемых мне определенными, эмпирическими данными, следовательно, предугадываемые желания и действия.

Совершенно иначе обстоит дело с моими отношениями к близ-

ним, с моими социальными поступками. Тут уже не так легко разглядеть все внешние и внутренние необходимости, определяющие мои действия. Здесь я также сталкиваюсь не с могущественными силами природы, которым я должен подчиниться, а с равными мне факторами, такими же людьми, как и я, не обладающими по природе своей большей силой, чем я. По отношению к ним я чувствую себя свободным, но и они в своих отношениях к ближним тоже кажутся мне свободными. По отношению к ним я испытываю любовь и ненависть, о них и моих отношениях к ним я высказываю нравственные суждения.

Мир свободы и нравственного закона, очевидно, совершенно иной, чем царство познанной необходимости, но это не безвременный и беспристрастный мир, а лишь особый кусочек чувственного мира, рассматриваемый под особым углом зрения. То—мир, рассматриваемый при его наступлении, на который мы должны влиять и который мы должны преобразовывать, это—прежде всего мир социальных отношений.

Но то, что сегодня является будущим, на следующий день является уже прошлым, так что то, что сегодня считается нашим свободным действием, на следующий день познается, как необходимое. Но тем самым нравственный закон, регулирующий это действие, перестает казаться беспричинной причиной, он оказывается в опытном мире и может быть познан, как необходимое следствие какой-нибудь причины, и только как таковой, он может вообще быть познан и стать предметом науки.

Перенеся нравственный закон из чувственного мира в потусторонний сверхчувственный мир, Кант не только не способствовал его научному познанию, но заградил этим все пути к тому. Если мы желаем подвинуть вперед решение загадки о нравственном законе, то мы должны, прежде всего, устранить это препятствие, должны, так сказать, перешагнуть через Канта.

4. Философия примирения.

Этика является слабой старшей кантовской философией. Несмотря на это, как раз ее этика снискала себе наибольший исторический успех, и это потому, что она соответствовала настоятельным потребностям времени.

Французский материализм был философией борьбы про

тив всех установленных форм мышления, а вместе с тем и против всех скрывавшихся за ними учреждений. Благодаря своей непримиримой вражде к христианству, он сделался лозунгом в борьбе не только против церкви, но и против всех связанных с нею социальных и политических сил.

Критика чистого разума Канта тоже изгнала христианство из храма, критика же практического разума, открывшая происхождение нравственного закона, снова широко и почтительно распахнула перед ним двери. Таким образом философия превращается, благодаря Канту, из оружия борьбы с установленными формами мышления и общества—в средство примирения противоречий.

Средством развития является борьба. Примирение противоречий знаменует собою застой в процессе развития. Поэтому философия Канта стала консервативным фактором.

Лучше и прежде всех воспользовалась ее выводами теология. Указав возможность примирения науки с религией, она освободила теологию от затруднения, в которое ее поставило развитие науки.

«Ни одна наука,—говорит Целлер,—не испытала в такой сильной мере влияние философии Канта, как теология. Положения Канта нашли себе как раз здесь наиболее хорошо подготовленную почву. При этом они углубили и улучшили господствующий тогда образ мышления, в чем чувствовалась тогда большая необходимость». («История немецкой философии после Лейбница», 1873. Стр. 519).

Именно после французской революции чувствовалась особенно сильная потребность в такой теологии, которая была бы в состоянии помериться силами с материализмом и вытеснить его у интеллигентов. Целлер говорит дальше следующее:

«Взгляд Канта на религию одинаково шел навстречу, как нравственным, так и интеллектуальным потребностям времени; у передовых элементов он находил отклик благодаря своей разумности, полной независимости от всего позитивного, чисто практическому направлению, у религиозных же — своей нравственной строгостью и достойными представлениями о христианстве и его основателях». Немецкая теология, действительно, стала на почву кантовской философии, его моральная теология сделалась через несколько лет той базой, на которой покоилась почти вся без исключения протестантская теология и даже большая часть католической... Кан-

товская философия оказала прочное и широкое влияние на общее образование в Германии благодаря тому обстоятельству, что большинство немецких теологов исходили из нее в течение полувека».

Форлендер цитирует в своей истории философии слова теолога Ритчля:

...«Поэтому дальнейшее развитие Кантом метода познания этики имеет также и значение практического восстановления протестантизма» (II. Стр. 476).

Великая революция создала благоприятные условия для влияния Канта. Особенно сильно было это влияние в два следовавшие за террором десятилетия. Скоро оно пошло на убыль. Начиная с 30-х годов XIX века, буржуазия в Германии настолько окрепла, что тоже могла вступить в решительную борьбу с существовавшими формами государства и мышления; у нее хватило также мужества признать без оговорок чувственный мир единственно действительным. Так, гегелевскую диалектику сменили новые формы материализма, резче всего выразившиеся в Германии именно потому, что немецкая буржуазия отстала от французской и английской: она еще не завоевала существующей государственной власти, она еще должна была совершить этот переворот, и поэтому нуждалась в боевой философии, а не в философии примирения.

За последние десятилетия потребность буржуазии в борьбе значительно ослабла. Хотя она и не достигла всего, к чему стремилась, все же ей удалось добиться благоприятных условий для своего процветания. Дальнейшая великая борьба и вообще всяческие нападки на существующий порядок вещей могут быть ей гораздо менее полезными, чем ее великому врагу—пролетариату, который, грозно разрастаясь, нуждается с своей стороны в боевой философии. Материализм тем легче становится доступным пролетариату, чем больше развитие чувственного мира обнаруживает несостоятельность существующего строя и необходимость победы пролетариата.

Философия же примирения находит себе все больше и больше adeptов среди буржуазии, которая таким образом оживляет кантианство. Начавшееся в реакционный период после 1848 года, влияние Шопенгауэра проложило дорогу этому возрождению.

За последние десятилетия этика Канта проникла также и в

экономии, и в социализм. В виду того, что законы буржуазного общества, открытые классической экономикой, все яснее и очевиднее раскрывали неизбежность классовой борьбы и гибели капиталистического строя, буржуазная экономия должна была искать спасения в кантовском нравственном законе: стоя вне времени и пространства, он должен был примирить классовые противоречия и помянуть революциям, происходящим в пространстве и времени.

Наряду с этической школой в экономике появился также и этический социализм, когда в наших собственных рядах начало сказываться стремление затупевать классовые противоречия и пойти навстречу хотя бы одной части буржуазного общества. Эта политика примирения также началась с возгласа «назад к Канту!» и с отказа от материализма, якобы отрицающего свободу воли.

Историческая социальная тенденция нравственного закона Канта была, несмотря на категорический императив, с самого начала и до сих пор тенденцией к смягчению и примирению противоречий, а не к преодолению их в борьбе.

ОСНОВЫ МОРАЛИ¹⁾.

1. Привычка и условность.

Экономическое развитие сильно изменяет заимствованные из животного мира моральные факторы, и благодаря ему видоизменяется сила социальных инстинктов и добродетелей в различные времена и у различных классов одного и того же общества в одно и то же время; вместе с тем, оно то расширяет, то суживает сферу влияния социальных инстинктов и добродетелей, то распространяя их с маленькой орды на все человечество, то ограничивая их в пределах общества одним классом.

Но это самое экономическое развитие создает также особый моральный фактор, несуществующий в животном мире, который является наиболее изменчивым из всех, ибо не только его сила и сфера влияния, но и его содержание подвержены самым сильным изменениям. Это—основы.

В животном мире мы встречаем уже довольно сильные моральные ощущения, но не находим определенных моральных предписаний, направленных к индивиду. Последнее предполагает существование развитого языка, при помощи которого можно обозначать не только ощущения, но и предметы, или, по крайней мере, действия, а в животном мире мы не замечаем ни малейших признаков появления языка, так как потребность в нем возникает лишь вместе с совместным трудом. Только тогда становится возможным ставить каждому определенные требования. Если эти требования вытекают из индивидуальных, исключительных потребностей, то они исчезают вместе с индивидуальным, исключительным случаем. Если же они вытекают из потребностей, обоснованных общественными услови-

¹⁾ Извлечение из книги Каутского „Этика и исторический материализм“.

ями, то они будут повторяться до тех пор, пока будут повторяться эти условия; при зарождении общества, когда темп развития чрезвычайно медленен, можно допускать, что продолжительность некоторых общественных условий выражается в сотнях тысяч лет. Общественные требования, которые предъявляются к отдельным индивидам, повторяются так часто и так равномерно, что в конце концов превращаются в привычку, которая впоследствии передается по наследству, подобно тому, как у охотничьих собак передается способность к особому рода охоте, так что бывает достаточно некоторых толчков, чтобы эта привычка появилась и у потомков. Таково, напр., чувство стыдливости, привычка прикрывать определенные части тела, оголение которых считается безнравственным.

Так возникают требования к индивиду в обществе, которые увеличиваются по мере того, как осложняется общество, и которые, наконец, по привычке, без дальнейших рассуждений, принимаются, как нравственные заповеди.

Некоторые материалистические этики, исходя из этого характера морали, заключили, что вся сущность морали покоится на привычке. В действительности же она этим отнюдь не исчерпывается. Вначале благодаря привычке в нравственные заповеди превращаются лишь те воззрения, которые требуют от индивида внимания к обществу и регулируют его отношения к другим людям. Что касается указания на то, что существуют индивидуальные «пороки», считающиеся безнравственными, то их первоначальное осуждение тоже произошло в интересах общества. Так, напр., опиумизм, если-б он стал всеобщим явлением, нанес бы сильный ущерб достижению многочисленного потомства, а такое истомство казалось тогда, когда еще Мальтус не изрек своего открытия, одним из важнейших оснований благосостояния и успехов общества.

И действительно, в Библии (Моисей, I, 29) Онап умерщвляется Иезекой за то, что он рошает свое семя на землю вместо того, чтобы повиноваться своему долгу и жить с женой своего умершего брата для того, чтобы даровать жизнь новому потомству.

Нравственные нормы еще потому могли превратиться в привычки, что они соответствовали глубоким, все возобновлявшимся общественным потребностям. Наконец, свойством простой привычки нельзя объяснить силы чувства долга, которое часто мощнее всех инстинктов самосохранения. Элементы привычки в морали влияют

лишь в том смысле, что известные нормы без дальнейшего признаются нравственными, но они не могут породить тех социальных инстинктов, которые принуждают выполнять требования, признаваемые нравственными нормами. Исключительно привычке следует, напр., приписать то, что считается неприличным, чтобы девушка показывалась пред мужчиной в легкой рубашке, даже если рубашка достигает до пят и покрывает шею, в то время, как совершенно не уявляется чувство приличия, когда девушка вечером показывается с обнаженной грудью пред всем светом, или когда она на морском курорте проходит в мокром купальном костюме сквозь строй ядных взоров великих прожигателей жизни. Но только силой социальных инстинктов объясняется то, что строго нравственная девушка ни за что на свете не возьмет на себя того, что условностью, модой, привычкой, короче—обществом признано бесстыдством, и предпочтет смерть тому, что признано им позорным.

Некоторые этики довели свое представление о нравственных нормах, как о привычках, еще дальше и объявили их простыми условными модами; при этом они опираются на то явление, что всякие общественные формы, всякая нация и даже всякий класс имеет свои особые нравственные воззрения, противоречащие другим, они ссылаются еще на то обстоятельство, что не существует абсолютной нравственной нормы. Из этого они заключили, что нравственность это—меняющаяся мода, что признает ее только бессмысленная филистерская чернь, сверхчеловек же имеет право и даже должен стать над ней, как вообще над всем стадным.

Но социальные инстинкты отнюдь не являются чем-то условным, но глубоко обоснованы в человеческой природе, в его природе, как социального животного; и не только они, но и нравственные положения отнюдь не представляют собою ничего произвольного, и вытекают из общественных потребностей.

Правда, не всегда возможно установить связь между определенными нравственными воззрениями и общественными условиями, из которых она вытекают. Индивид воспринимает нравственные нормы от окружающей его общественной среды, не сознавая их общественных причин. Нравственная норма превращается для него в привычку и начинает ему потом казаться порождением его собственного духа, данной a priori и не имеющих практических корней. Научному исследованию удалось постепенно, в целом ряде

случаев, пролить свет на отношения, существующие между определенными общественными формами и нравственными положениями, но многое еще совершенно темно. Общественные формы, из которых возникли позднейшие, еще действующие нравственные нормы, часто лежат далеко позади нас, в седой старине. Кроме того, чтобы понять нравственные требования, нужно знать не только вызвавшую их общественную потребность, но и создавший их особый образ мысли данного общества. Каждый способ производства стоит в связи не только с определенными орудиями и определенными общественными условиями, но и определенным содержанием и способностью познавания, с определенным пониманием причины и следствия, с определенной логикой, короче—с известным образом мысли общества. Проникнуться прежним образом мысли чрезвычайно трудно, гораздо труднее, чем понять потребности чужого общества.

Тем не менее, связь между положениями морали и общественными потребностями доказана на столь многочисленных примерах, что можно ее допустить, как общее правило. Если же эта связь существует, то изменение общества всегда должно повлечь за собой изменение некоторых моральных положений. Их смена не включает в себе, следовательно, ничего удивительного; наоборот, было бы удивительно, если бы с изменением причины не изменилось и следствие. Эти изменения необходимы и именно потому необходимы, что всякая общественная форма нуждается для своего сохранения в определенных, приспособленных к ней, моральных положениях.

Известно, как различны и изменчивы нравственные нормы. Достаточно одного примера для иллюстрации морали, глубоко отличной от морали современного европейского общества.

Фритшоф Нансен изображает в десятой главе своей «Жизни эскимосов» эскимосскую мораль: мы приводим здесь несколько мест оттуда:

«Одна из самых прекрасных черт характера эскимоса—это его честность... Для эскимоса особенно важно, что он может полагаться на своих ближних и соседей. Для сохранения же этого взаимного доверия, без которого невозможно никакое соединение в борьбе за существование, необходимо, чтобы каждый честно поступал по отношению к другим... По этой же причине они очень неохотно лгут друг другу, особенно мужчины. Трогательным доказательством этого может служить

следующая, сообщенная Далатером, черта: «Когда они хотят другому описать какой-нибудь предмет, то они стараются не изображать его более блестящими красками, чем он того заслуживает. Больше того, когда кто-нибудь хочет купить вещь, которой он не видел, то продавец, даже если он хочет избавиться от нее, всегда описывает ее несколько хуже, чем она есть на самом деле».

Морали рекламы у эскимосов еще не существует. Правда все это имеет силу только в их сношениях между собой. По отношению к чужим они не так строгие.

«Драки и тому подобные грубости у них не имеют места. Убийство—тоже большая редкость»; там же, где оно происходит, оно является следствием не экономических раздоров, а любовных историй. «Убийство своих ближних они считают жестокостью. Война кажется им, поэтому, чем-то совершенно непонятным и достойным презрения, на их языке даже нет ответственного обозначения для этого; солдаты же и офицеры, которые учатся, как ремеслу, убивать людей, кажутся им настоящими палачами».

«Грешат гренландцы чаще всего против известной заповеди... Добродетель и целомудрие стоят в Гренландии не на особом счету... Многие (на западном берегу моря) совсем не считают особым позором, когда незамужние девушки имеют детей... Во время нашего пребывания в Годтабе, по соседству жили две беременные девушки, которые совершенно не скрывали этого обстоятельства... и даже почти гордились этим явным доказательством того, что ими не пренебрегли. Но и на восточном берегу, как рассказывает Гольм, не считается позорным, когда незамужняя женщина имеет детей».

«Эгед рассказывает также, что женщины считают особым счастьем и большой честью вступление в интимные сношения с ангееком, т. е. с их пророком и ученым, и присовокупляет: «Даже многие мужья охотно допускают это и платят ангекоку за то, чтобы он спал с их женами, особенно, если они сами не могут производить детей.»

«Свобода эскимосских женщин, следовательно, сильно отличается от свободы, предоставленной германской женщине. Причина заключается, вероятно, в том, что у германской сохранение наследства рода и генеалогического дерева постынно играло большую роль, между тем, как у эскимосов это почти не имеет никакого значения, так как у них ничего или почти ничего оставлять в наследство, и для них, главным образом, важно иметь детей».

«На первый взгляд нам эта мораль кажется дурной. Но зато, однако, не следует, что она дурна и для эскимосов. Во-

обще мы должны остерегаться осуждать, стоя на своей точке зрения, воззрения, развившиеся у какого-нибудь народа на протяжении многих поколений и путем долгого опыта, даже если они резко противоречат нашим взглядам. Взгляды на добро и право вообще у нас на земле крайне различны. В качестве примера, я бы привел следующее: когда однажды П. Эгед говорил эскимосской девушке о любви к богу и ближнему, она ему заявила: «Я показала, что люблю своих близких, ибо когда однажды старая, больная женщина, которая не могла умереть, попросила меня, чтобы я за деньги повела ее к тому крутому утесу, с которого сбрасываются все, которые не могут больше жить, я даром повела ее туда и сбросила со скалы, ибо я люблю своих людей».

«Эгед возразил, что это—скверный поступок, и что она убила человека. Она ответила: «Нет, я сильно жалела струху и плакала, когда она упала». Следует-ли это назвать добрым или дурным поступком?»

Мы уже видели, что при ограниченных источниках пропитания легко возникает необходимость в том, чтобы убивать старых и больных членов общества, и что это убийство санкционируется, как нравственное учение:

«Когда упомянутый Эгед другой раз вел беседу о том, что бог наказывает злых, ему один эскимос заметил, что и он принадлежит к тем, которые наказывают злых, так как он убил трех старух, занимавшихся колдовством.

«Та же разница в представлении о добре и зле проявляется и по отношению к шестой заповеди. Эскимос ставит заповедь—«плодитесь и размножайтесь» выше заповеди, предписывающей целомудрие. У него для этого тем больше оснований, что его раса по природе мало плодовита».

Наконец, мы позволяем себе привести здесь один отрывок из письма, которое было направлено одним обращенным эскимосом к Павлу Эгеду, который в середине XVIII века работал, как миссионер, в Гренландии и нашел эскимосскую мораль совершенно взятронутую европейским влиянием. Этот эскимос слышал о колоссальных войнах между англичанами и голландцами и следующим образом выражает свое презрение к этой «бесчеловечности»:

«Когда у нас достаточно пищи для того, чтобы наестся досыта, и достаточно шкур, чтобы защититься от холода, мы довольны, и ты сам знаешь, что мы предоставляем завтрашнему дню заботиться о нас. Мы не хотели бы вести из-за него (из-за моря) войны, даже если бы это находилось в нашей власти... Мы можем сказать, что море, омывающее наши берега,

принадлежит нам, и что плавающие в нем киты, тюлени, моржи и семги — тоже наши, все-таки мы ничего не имеем против того, чтобы и другие брали из этого огромного запаса столько, сколько им угодно. Нам дано большое счастье: мы по природе не так жадны, как они... Право, удивительно, милый Павел! Ваш народ знает, что существует бог, создатель и хранитель всего, и что они после своей смерти либо будут прокляты, либо будут блаженны, в зависимости от их поведения, и все-таки они живут так, словно им приказано быть злыми и как-будто грех приносит им выгоду и честь. Мои земляки ничего не знают ни о боге, ни о чорте, тем не менее, они поступают прилично, живут между собой в любви и согласии, все делают между собой и совместно добывают себе жизненное питание».

Здесь проявляется противоречие между моралью примитивного коммунизма и капиталистической моралью. Но тут выплывает еще одно различие: в эскимосском обществе теория и практика морали совпадают, в капиталистическом же обществе их отделяет глубокая пропасть. Причину этого мы сейчас рассмотрим.

2. Способ производства и его надстройка.

Нравственные нормы меняются вместе с обществом, но не беспрерывно, не таким образом и не в такой мере, как общественные потребности. Они, без дальнейшего, признаются нормами и воспринимаются, как таковые, потому что стали привычками. Вкоренившись же, как таковые, они долго могут вести самостоятельное существование, в то время как прогрессирует техника, способ производства, и происходит изменение общественных потребностей.

С положениями морали дело обстоит так же, как с остальной сложной идеологической надстройкой, возвышающейся над способом производства. Она может освободиться от своего базиса и некоторое время вести самостоятельное существование.

Открытие этого факта вызвало настоящее ликование среди тех элементов, которые не в состоянии эмансипироваться от мощи Марксовой мысли, но которые вместе с тем крайне неприятны выводы экономического развития, и которые, поэтому, охотно провели бы, как контрабанду, мысль о том, что дух является самостоятельным импульсом в развитии общественного организма. Они ухватились за признание того факта, что духовные факторы общества временно могут влиять самостоятельно. Они решили, что, наконец, найдено

давножданное взаимодействие: экономика влияет на дух, а этот на экономику, оба вместе господствуют в общественном развитии таким образом, что один раз экономические факторы, а в следующий период снова дух толкает общество вперед, или так, что оба фактора, параллельно и перекрепчиваясь, производят общий продукт, так что, другими словами, наша воля и наше желание пороку в состоянии собственной силой сломать или по крайней мере изменить суровую экономическую необходимость.

Нет никакого сомнения, что существует взаимодействие между экономикой и ее духовной надстройкой—моралью, религией, правом, искусством и т. д. О духовной работе изобретения мы не говорим здесь, так как она принадлежит к технике, в которой дух играет роль наряду с орудием; техника, это—сознательное изобретение и применение орудий мыслящим человеком.

Подобно другим идеологическим факторам, мораль может способствовать экономическому и общественному развитию. Именно в этом и заключается ее социальное значение. Так как определенные общественные положения вытекают из определенных потребностей, то они тем больше будут облегчать общественное сотрудничество, чем лучше они будут приспособлены к своеобразию создавшего их общества.

Мораль, значит, способствует социальной жизни. Но это действительно до тех пор, пока она зависит от нее и пока она соответствует создавшим ее общественным потребностям.

Как только мораль начинает вести самостоятельное, независимое от общества существование, как только последнее перестает ее определять, ее обратное влияние принимает иной характер. Отныне ее развитие, поскольку оно будет идти дальше, будет чисто формального, логического характера. Едва мораль оказывается вне влияния изменяющегося внешнего мира, как она лишается возможности создавать новые воззрения; она может лишь вводить порядок в уже имеющиеся и устранять из них все противоречия. Устранение противоречий, выработка единого воззрения, решение всех проблем, выдвинутых благодаря противоречиям,—такова работа мыслящего духа. Но таким путем он может только укреплять уже готовую идеологическую надстройку, но отнюдь не возвыситься над самим собою. Только возникновение новых противоречий, новых проблем может вызывать действительное развитие вперед. Но человеческий дух не может из себя создать противоречий и проблем; они

возникают в нем благодаря влиянию, оказываемому на него окружающим миром.

Поэтому моральные положения, став самостоятельными, перестают служить элементами общественного прогресса. Они когнестеют, превращаются в консервативный элемент, в помеху прогрессу. Поэтому возможно, чтобы в человеческом обществе (в животном это невозможно) мораль из необходимого, связывающего элемента прерурилась в средство насильственного ограничения общественной жизни. Это—тоже взаимодействие, но далеко не в духе наших антиматериалистических этиков.

Противоречия между определенными положениями и определенными общественными потребностями могут достигнуть известной интенсивности уже в примитивном обществе, но они еще углубляются при выстууплении на сцену классового антагонизма. Если в обществе, не подразделенном на классы, верность старым моральным положениям является лишь делом привычки, для преодоления которой достаточно победить силу привычки, то отныне поддержание известных моральных положений становится делом интереса и часто довольно могущественного интереса. Вместе с тем появляются средства насилия, физического принуждения и угнетения эксплуатируемых классов, эти принудительные средства также идут на службу морали, на выполнение нравственных норм, находящихся в интересах господствующих классов.

Общество, не подразделенное на классы, может не прибегать к подобным принудительным средствам. Правда, социальные инстинкты в нем не всегда достаточно сильны для того, чтобы заставить всех индивидов следовать моральным положениям; сила социальных инстинктов, как и других инстинктов,— самосохранения и размножения,—не у всех индивидов одинакова. Не всегда первые одерживают верх, но в таких случаях в обществе, не подразделенном на классы, общественное мнение служит достаточно сильным средством принуждения и наказания. Но оно не создает в нас ни нравственного закона, ни чувства долга. Совесть проявляется у нас даже тогда, когда никто за нами не наблюдает, и когда совершенно нет места общественному мнению; она, наоборот, может иногда даже заставить нас пойти наперекор общественному мнению большинства, особенно, когда общество богато классовыми противоречиями и противоречащими друг другу нравственными нормами.

Но общественное мнение служит в обществе, лишенном классов, достаточно хорошей полицейской мерой при выполнении нравственных норм. Индивид так ничтожен в сравнении с обществом, что он совершенно лишен возможности итти наперекор его единодушному голосу. Последний влияет таким подавляющим образом, что нет никакой надобности в других средствах принуждения и наказания для охраны общественной жизни от всевозможных нарушений. Даже теперь, в классовом обществе, мы видим, что общественное мнение собственного класса, или того класса, или партии, к которым примыкаешь, мощнее всех принудительных средств государства. Тюрьма, нищета и даже смерть предпочитают позору.

Но общественное мнение одного класса не влияет на враждебный класс. Общество может до тех пор, пока в нем не появляются классовые противоречия, силой своего мнения держать каждого отдельного индивида в должных рамках и заставлять следовать своим заповедям, если подушевляющих его социальных инстинктов для этого недостаточно. Но общественное мнение совершенно отказывается служить, когда не индивид противостоит обществу, а класс классу. Тут господствующий класс, если он хочет сохранить свое положение, должен прибегать к иным принудительным средствам, должен пользоваться своей большей физической и экономической мощью, лучшей организацией, равно как и высшей интеллигентностью.

Средствами господства служат не только солдаты, полиция и судьи, но и попы, и именно на долю церковной организации выпала обязанность консервировать традиционную мораль. Этот союз между религией и моралью заключается тем легче, что новые религии, возникающие в период разложения примитивного коммунизма и родовой общины, находятся в резком противоречии со старыми естественными религиями, которые пустили корни еще в то время, когда не было классов, и когда не существовало особых жреческих сословий. В старых религиях Божество и этика совсем не связаны между собой. Новые же религии вырастают на почве той философии, которая теснейшим образом связывает этику и веру в бога и потусторонний мир, поддерживая один фактор другим. С тех пор этика и религия, как средства господства, интимнейшим образом связаны между собой. Правда, нравственный закон является продуктом социальной природы человека, а все нравственные нормы — продуктом особых общественных потребностей, и ни тот, ни другие ничего об-

щего ни имеют с религией. Но та мораль, которая должна сохраниться в народе в интересах господствующих классов, безусловно нуждается в религии и во всем церковном организме. Без них она еще скорее исчезла бы, чем то в действительности имеет место.

3. Старая и новая мораль.

Чем дальше остаются в силе пережитые моральные положения после того, как экономическое развитие пошло вперед и создало новые общественные потребности, требующие новых нравственных норм, тем больше увеличивается противоречие между господствующей моралью общества и жизнью и стремлениями его членов.

Но это противоречие находит себе самое различное выражение в различных классах. Консервативные классы, т. е. те, существующие которых анждется на старых общественных условиях, цепко держатся старой морали. Но только в теории. На практике же они ни в коем случае не могут избавиться от влияния новых общественных условий. В данном случае возникает известная коллизия между нравственной теорией и практикой. Многим она кажется естественным законом морали; требования последней кажутся чем то очень желательным, но невыполнимым. Противоречие между теорией и практикой может здесь принимать двойные формы. Классы и индивиды, исполненные чувства мощи, открыто игнорируют требования традиционной нравственности, но признают ее необходимость для других. Классы же и индивиды, чувствующие себя слабыми, тайно нарушают те нравственные заповеди, которые они открыто исповедывают. Смотря по исторической ситуации, этот фазис развития порождает в погибающих классах либо цинизм, либо лицемерие. Вместе с тем, как мы видели, как раз в этих классах легко исчезает сила социальных инстинктов благодаря усилению частных интересов и возможности заменить себя в ведущейся борьбе наемниками, набегая риска для собственной персоны.

Все это порождает в консервативных и, в частности, в господствующих классах те явления, которые характеризуются именем безнравственности.

Материалистические этики, считающие моральные положения просто условной модой, отрицают возможность подобной безнравственности, как общественного явления. Так как всякая нравственность относительна, то и тогда то, что называют безнравственностью, есть лишь особый род нравственности, отличающейся от нашей.

С другой стороны, идеалистические этики заключают из того обстоятельства, что существуют целые безправственные классы и общества, что должна существовать вечная, независимая ни от времени, ни от пространства нравственность и масштаб, независимый от изменчивых общественных условий, которым можно измерят мораль каждого общества и класса.

К сожалению, тот элемент человеческой морали, который если и не зависит от времени и пространства, то во всяком случае старше меняющихся общественных условий—социальные инстинкты—составляет то, что есть общего между человеческой моралью и животной. Специфически человеческое в морали—нравственные нормы—подвержено непрерывным изменениям. Это, однако, не значит, что класс или общественная группа не могут быть безправственными, это значит только, что,—по крайней мере, поскольку это касается нравственных норм,—нет абсолютной безправственности. Безправственность в этом отношении тоже относительное понятие. Абсолютной безправственностью можно считать отсутствие социальных инстинктов и добродетелей, заимствованных человеком у социальных животных.

Если считать безправственность прегрешением против положений морали, то безправственностью окажется не отступление от определенного, установленного для всех времен и стран масштаба нравственности, а противоречие между нравственной практикой и собственными нравственными положениями; она, значит, лишь прегрешение против нравственных норм, которые сам признаешь необходимыми и выполнения которых требуешь от других. Поэтому бессмысленно объявлять безправственными известные нравственные нормы народа или класса только потому, что они противоречат нашим нравственным нормам. Безправственность может постоянно быть отступлением от собственной, но отнюдь не от чужой морали. Одно и то же явление, напр., свободные половые сношения или равнодушие к собственности, может в одном случае явиться плодом нравственной порчи, напр., в обществе, признающем необходимость строжайшего единобрачия и величайшей священности собственности; в другом случае оно может явиться высоконравственным продуктом очень здорового общественного организма, потребности которого не требуют прочной частной собственности ни на женщину, ни на определенные средства потребления и производства.

4. Нравственный идеал.

Если в консервативных, господствующих классах растущее противоречие между меняющимися общественными условиями и неизменной моралью выражается в повышающейся безнравственности и росте лицемерия и цинизма, что часто влечет за собой ослабление социальных инстинктов, то в молодых и эксплуатируемых классах оно ведет к совершенно другим результатам. Их интересы стоят в резком противоречии к общественной основе, создавшей господствующую мораль. У них нет ни малейшего основания держаться ее, все, наоборот, побуждает их бороться с ней. Чем больше они сознают свой антагонизм к господствующему общественному строю, тем больше растет их нравственное возмущение, тем энергичнее они противопоставляют старой, традиционной морали новую, которую они стремятся провести, как мораль всего общества. Так в молодых классах возникает нравственный идеал, который становится тем смелее, чем больше растут силы этих классов. Вместе с тем именно в этих классах, как мы уже видели, благодаря классовой борьбе, особенно мощно развиваются социальные инстинкты, так что наряду со смелостью нового нравственного идеала растет и вызываемое им воодушевление. То же самое явление, следовательно, которое в консервативных или вырождающихся классах ведет к росту безнравственности, в молодых вызывает все увеличивающуюся сумму явлений, которую мы называем этическим идеализмом; последний нельзя смешивать с философским идеализмом. Именно эти развивающиеся классы часто склонны принимать философский материализм, вырождающиеся же классы противятся ему с того момента, когда они прозревают сознанием тою, что действительность проносит над ними смертный приговор, и что спасения они могут ждать лишь от сверхъестественных сил—божественных или этических.

Содержание нового нравственного идеала часто не совсем ясно. Оно вытекает не из какого-нибудь глубокого научного познания общественного организма, который часто совершенно незнаком творцам идеала, а из глубокой общественной потребности, жгучей тоски и энергичного стремления к чему-то отличному от существующего, чему-то прямо противоположному ему. Таким образом этот нравственный идеал, в сущности, чисто отри-

цательный, и является лишь противоречием господствующей нравственности.

Но с тех пор, как существует классовое общество и выработался реактивный классовый антагонизм, господствующая нравственность постоянно защищает рабство, неравенство, эксплуатацию.

Поэтому нравственный идеал эмансипирующихся классов в историческое время постоянно, казалось, был одним и тем же, т.-е. тем, который французская революция охарактеризовала словами: свобода, равенство и братство. Казалось, что идеал заложен в душе каждого человека независимо от пространства и времени, что задача человеческого рода заключается в том, чтобы непокоря веков стремиться к достижению одного и того же нравственного идеала, и что, вообще, развитие человечества сводится к постепенному приближению к этому идеалу, который постоянно витает перед ним.

Но, присматриваясь ближе, мы находим, что совпадение нравственных идеалов различных исторических периодов лишь очень поверхностно, и что за ним кроются очень большие различия в общественных целях, которые соответствуют различиям в данных общественных ситуациях.

Сравнивая христианство, французскую революцию и современную социал-демократию, мы находим, что свобода и равенство для каждой из них значили совсем иное, смотря по положению, которое они занимали относительно собственности и производства. Прimitивное христианство стремилось к равенству владения, требуя его равного разделения между всеми в целях потребления. Под свободой оно понимало освобождение всех от труда, подобно лилиям в поле, которые не ткут и не жнут, и все же славословят жизнь.

Французская революция понимала под равенством равенство прав на собственность. Само же частную собственность она объявила священной. Настоящей свободой для нее явилась свобода, по возможности, выгодно и по своему усмотрению распоряжаться собственностью в процессе хозяйственной жизни.

Социал-демократия, наконец, не считает священной частную собственность и не требует ее разделения. Она требует ее обобществления; равенство же, к которому она стремится, это—равные права всех на продукты общественного труда. Общественная свобода, наконец, которой она добивается, не сводится ни к освобождению

всех от труда, ни к свободе, которая заключается в том, чтобы не собственному усмотрению распоряжаться средствами производства и производить, а к ограничению необходимого труда путем привлечения к работе всех трудоспособных и путем самого широкого применения сберегающих труд машин и методов.

Таким образом труд, который не может быть свободным, а должен регулироваться обществом, сводится для каждого к минимуму, и каждому обеспечивается достаточное количество времени и свободы для свободной художественной и научной деятельности и для свободного наслаждения жизнью. Общественная свобода—политической мы здесь не касаемся,—при помощи возможного укорочения необходимого рабочего времени,—вот свобода, которой добивается современный социализм.

Один и тот же нравственный идеал свободы и равенства, очевидно, может охватывать самые разнообразные общественные идеалы. Внешнее совпадение нравственных идеалов различных времен и стран не является следствием независимо от времени и пространства нравственного закона, заложенного в человеке и имеющего начало в сверхъестественном мире, а лишь следствием того, что при всех общественных различиях основные линии классового господства в человеческом обществе постоянно оставались те же.

Но новый нравственный идеал может возникнуть не только на почве классового антагонизма. В недрах консервативных классов могут находиться отдельные индивиды, не проникнутые классовым самосознанием, социальная связь которых с собственным классом очень слаба. При этом они обладают сильными социальными инстинктами и добродетелями, которые заставляют их презирать лицемерие и цинизм, и высокой интеллигентностью, которая помогает им ясно познать противоречие, существующее между традиционными моральными положениями и общественными потребностями. Такие индивиды тоже неминуемо приходят к тому, что вырабатывают себе новые нравственные идеалы. Получат ли эти идеалы социальную силу—зависит от того, сливаются ли они с классовым идеалом или нет. Только в качестве импульса в классовой борьбе нравственный идеал может быть плодотворным, ибо только классовая борьба, а не личные стремления отдельных чудаков, в состоянии дальше развивать общество и приспособлять его к потребностям высокопроизводительных производительных сил. И поскольку нравственный идеал вообще может осуществляться, этого можно достигнуть, только изменяя общество.

Правда, своеобразному року было до сих пор угодно, чтобы нравственный идеал никогда не осуществился. Это становится понятным, когда познакомишься с его происхождением. Нравственный идеал есть ничто иное, как комплекс желаний и стремлений, вызванных противоречиями существующего порядка вещей. В качестве импульса в классовой борьбе и средства сплачивать и повышать силы эмансипирующих классов для борьбы с существующим, он является мощным рычагом для победы над существующим. Но новый общественный строй, идущий на смену старому, зависит не от формы нравственного идеала, а от данных материальных условий, от техники, естественного уровня, характера соседей и предков существующего общества и т. д.

Новое общество могло, следовательно, легко отступить от нравственного идеала тех, которые добились его наступления, и тем скорее, чем меньше нравственное возмущение соединилось с знанием материальных условий. Идеал, поэтому, всегда после того, как он исполнил свое историческое дело и послужил импульсом для разрушения старого, кончался разочарованием, оказывался иллюзией.

Выше мы видели, как в консервативных классах возникает противоречие между нравственной теорией и практикой, так что нравственность кажется им чем-то таким, чего все требуют, но никто не выполняет, что выше сил земных существ и что выполнять дано лишь неземным существам. Тут мы замечаем возникновение особого противоречия в революционных классах между нравственной теорией и практикой,—противоречие между нравственным идеалом и действительностью, созданной социальной революцией. И здесь нравственность кажется чем-то таким, к чему все стремится, но чего никто не достигнет, чем-то недостижимым для земных существ. Нет ничего удивительного, если после этого этики считают, что нравственность—неземного происхождения, и что наша животная природа, тяготеющая к земле, виновна в том, что нам дано только издали с тоской молиться ее образу и никогда не приблизиться к нему.

Исторический материал нам совлекает нравственность с этих небесных высот. Мы узнаем ее животное происхождение и видим, что превращения, которым она подвергается в человеческом обществе, обусловлены теми превращениями, которые претерпевает общество, толкаемое техническим развитием. Пред нами раскрывается чисто отрицательный характер нравственности, как выражение противо-

речия господствующей морали, и обнаруживается ее значение, как средства сплачивать и вдохновлять революционные классы. Но вместе с тем нравственный идеал лишается своей направляющей силы. Направление, по которому в действительности идет развитие общества, зависит не от нашего нравственного идеала, а от определенных данных материальных условий. Эти материальные условия уже в прежние периоды в известной степени определяли нравственную волю и общественные цели развивающихся классов, но большей частью бессознательно. Если же и существовало направляющее социальное познание, как в XVIII веке, то на выработку общественных целей оно влияло не систематически и не последовательно.

Материалистическое понимание истории впервые и окончательно лишило нравственный идеал характера фактора, направляющего социальное развитие, и научило нас выводить свои общественные цели исключительно из познания данных материальных оснований. Этим оно впервые в истории показало, как возможно избежать того, чтобы революционная действительность отстала от общественного идеала, как можно избежать плязаний и разочарований. Удастся ли их действительно избежать—зависит от степени достигнутого понимания закона развития и движения общественного организма, его сил и органов.

Таким образом нравственный идеал не лишается своего влияния в обществе, но указывает лишь действительные размеры этого влияния. Подобно социальному, нравственному инстинкту, нравственный идеал—тоже не цель, а сила или оружие в общественной борьбе за существование; нравственный идеал служит особым оружием в особых условиях классовой борьбы.

Социал-демократия, как организация пролетариата в его классовой борьбе, не может обойтись без нравственного идеала, без нравственного возмущения эксплуатацией и классовым господством. Но этот идеал не имеет ничего общего с научным социализмом, научным исследованием законов развития и движения общественного организма, совершаемым с целью познать необходимые тенденции классовой борьбы.

Правда, в социализме исследователь постоянно остается борцом, и нельзя искусственно разрезать человека на две части, на которых одна не имела бы ничего общего с другой. Так, напр., в Марксе порою прорывается при его научных исследованиях влияние нравственного идеала. Но он постоянно и справедливо стара-

сти изгнать его, поскольку он способен на это. Ибо нравственный идеал в науке превращается в источник ошибок, когда он дерзает указывать ей ее цели. Наука постоянно имеет дело с познанием необходимого. Она может иногда предписать должное, но это может явиться лишь следствием познания необходимого. Она должна отклонить от себя нахождение такого должного, которое не может быть познано, как обоснованная в «мире явлений» необходимость. Этика может быть лишь объектом науки: задача последней — исследовать и уяснить нравственные инстинкты и нравственные идеалы, но она не должна пользоваться никакими указаниями от них насчет тех результатов, к которым она приходит. Наука стоит над этикой, ее результаты так же мало нравственны или безнравственны, как нравственна или безнравственна сама необходимость.

Несмотря на это, при добывании и распространении научных знаний дело не обходится без нравственности. Новое научное познание часто является прегрешением против традиционных, вкоренившихся и презранных в прочие привычки, воззрений. В обществах с классовым антагонизмом научное познание, а в особенности познание общественных условий, в большинстве случаев является прегрешением против интересов отдельных классов. Находить и распространять научные знания, не совместимые с интересами господствующих классов, значит объявить последним войну. Это же требует не только высокой интеллигентности, но и боевой готовности и боевой способности, независимости от господствующих классов и, прежде всего, сильного нравственного чувства: мощных социальных инстинктов, беспощадного стремления к познанию и распространению истины и жгучего стремления служить угнетенным классам.

Но и это стремление может увлечь нас в ложную сторону, когда оно проявляется не только отрицательно, в виде отклонения всех претевзий господствующих воззрений на непогрешимость и в виде импульса к преодолению препятствий, которыми враждебные классовые интересы загромаждают дорогу общественному развитию, но и пытается, выйдя за пределы этой сферы компетенции, указать социальному познанию определенные цели, которым оно должно служить.

Величие сознательной цели классовой борьбы и социализме несколько не умаляется тем обстоятельством, что она из нравственного идеала превращается в экономический. То, что до сих пор

всем новаторам общества казалось нравственным идеалом, которого они не могли достигнуть. ныне получает опору в экономических условиях, несходных для его осуществления; впервые в мировой истории мы познаем его, как необходимый результат экономического развития; мы разумеем упразднение классов. Не упразднение различий между профессиями и не уничтожение разделения труда, а уничтожение тех социальных различий и противоречий, которые вытекают из частной собственности на средства производства и из исключительной прикованности народных масс к материальной деятельности. Средства производства разрослись до таких медных размеров, что они уже теперь далеко переросли рамки частной собственности. Продуктивность труда так мощно повысилась, что уже теперь возможно значительное укорочение рабочего времени для всех рабочих. Так вырастают основания для упразднения противоречий между богатыми и бедными, между эксплуатируемыми и эксплуататорами, между невеждами и образованными, но отнюдь не для упразднения разделения труда и профессий.

Но разделение так пышно расцвело, что охватило даже ту область, которая ему была недоступна много сотен лет—домашний очаг. Женщина отрывается от последнего и вовлекается в сферу действия разделения труда, которая до сих пор являлась исключительной монополией мужчины. Этим, конечно, не стираются естественные различия, существующие между мужчиной и женщиной; некоторые общественные различия, равно как некоторые различия и предъявляемых к ним этических требований, могут остаться в силе или заново возникнуть, но это разделение, несомненно, устранит все различия в государстве и обществе, существующие между мужчиной и женщиной, которые вытекали из прикованности женщины к частному домашнему хозяйству и ее исключения из профессий. В этом смысле мы идем навстречу не только уничтожению эксплуатации одного класса другим, но и уничтожению подчинения женщины мужчине.

Вместе с тем мировое хозяйство принимает такие размеры, и интернациональные хозяйственные отношения становятся такими тесными, что возникает почва, на которой, после упразднения частной собственности на средства производства, станет возможным упразднение национальных противоречий, прекращение войн и всеобщих вооружений и наступление вечного мира среди народов.

Какой нравственный идеал открывает более дивные перспективы? И все-таки они получаются из трезвых экономических исследований, а не из тумана нравственных идеалов свободы, равенства, братства, справедливости и гуманности!

Эти перспективы—не простые чаяния условий, должествующих наступить, которых мы только желаем и хотим. Это—перспективы порядков, которые неминуемы, необходимы.

Необходимы, конечно, не в фаталистическом смысле, что высшая, дескать, сила дарует их нам; нет, они также необходимы и неизбежны, как неизбежно то, что изобретатели улучшают технику, что капиталисты своей жадной погоней за барышами совершают переворот во всей экономической жизни, что наемные рабочие стремятся к более короткому рабочему времени и высшей заработной плате, организуются и борются с капиталистическим классом и его государственной властью, как неизбежно, наконец, то, что они стремятся к политической власти и свержению капиталистического ига. Социализм неизбежен, ибо неизбежны классовая борьба и победа пролетариата.

МАРКСИЗМ И ЭТИКА.

I. Жизнь и наука.

Мой бедный друг X! В продолжение нескольких месяцев он сидит без работы, один ребенок у него тяжело болен, жена и остальные дети с каждым днем становятся все бледнее и бледнее, лавочник и домохозяин требуют уплаты долгов, накопившихся за месяцы нужды. Вот только сегодня пришел к нему посыльный от фабриканта, у которого началась стачка рабочих, и предложил ему работу. Моему другу это предложение кажется заманчивым: он мог бы оказать врачебную помощь ребенку, жене и детям достать пищу и избежать опасности очутиться с семьей без квартиры на улице. Но стать штрейкбрехером! На это X. не может решиться с легким сердцем: ведь сам он много лет тому назад сидел на скамье подсудимых за то, что обругал такого «добровольца». Колеблясь принять какое-либо решение, он приходит ко мне и спрашивает: «Что мне делать? Стать ли мне штрейкбрехером или нет?»

Я, конечно, отсоветовал. Я пытаюсь объяснить ему, что если он поступит на предложенное ему место, он будет действовать против собственных интересов. Товарищи будут его презирать, оскорблять, или даже побьют, а по окончании забастовки потребуют его увольнения.

Но моему другу X. все доводы кажутся незначительными перед лицом угрожающей ему опасности быть выброшенным из квартиры среди зимы на улицу.

Тогда я пытаюсь другим путем убедить его. Я напоминаю ему о том, что для рабочего совершить вероломный поступок по отношению к своим товарищам—значит поступать против интересов своего класса, которые, собственно, тождественны с действительными интересами рабочего и его семьи. Но X. и слушать не

хочет. Что ему до интересов класса! Он до сих пор принимал участие в борьбе за интересы своего класса, будучи убежден, что интересы класса совпадают с интересами каждого рабочего в отдельности и с его собственными интересами, в частности; но на этот раз они враждебно противостоят друг другу. Что должно его заставить служить интересам класса и, таким образом, пренебречь личными интересами?

Я не мог доказать ему, что штрейкбрехерство противоречит его собственному правильно понятому интересу, я начинаю объяснять Х., что он поступает безнравственно. Я поучаю его, как из положения рабочего класса в капиталистическом процессе производства неизбежно вытекает солидарность всех рабочих в их борьбе с капиталом, объясняю ему, как борющийся рабочий класс неизбежно приходит к тому, чтобы считать предателем всякого, кто разрывает узы солидарности, и говорю, что штрейкбрехерство для пролетариата по необходимости является актом безнравственным. Но Х. с нетерпением слушает меня.

— К чему все это?—спрашивает он.—Я, конечно, знаю, что каждый класс создает новую этику, новые представления о нравственном и безнравственном; я понимаю, что штрейкбрехерство должно казаться пролетариату столь же безнравственным, как феодалу нарушение ленной присяги. Я ведь тоже дитя своего времени, дитя своего класса. И моему сознанию штрейкбрехерство должно казаться безнравственным. Но ведь я не просто рабочий, а рабочий Х. Если общественное положение класса, к которому я принадлежу, заставляет меня считать штрейкбрехерство безнравственным, то мое личное положение, напротив, заставляет меня считать, что безнравственно отказаться своему больному ребенку и необходимом уходе, свою бедную жену обречь на голод, ждать, пока вся твоя семья будет выброшена на улицу. Представление о безнравственности штрейкбрехерства неизбежно должно было возникнуть у меня, потому что я рабочий; но столь же неизбежно должна была укрепиться во мне мысль, что я должен стать штрейкбрехером, потому что я безработный пролетарий, потому что мои дети обречены на голод и холод. Что мне делать? Я жду от тебя не лекции о том, как возникают представления о нравственном и безнравственном и как они обуславливаются развитием производительных сил; я жду ответа на вопрос: что мне делать?

— Ты не должен стать штрейкбрехером,—сказал я:—здесь

имеет место конфликт между социальными инстинктами и инстинктом самосохранения и размножения. Уже у определенных видов животных общественный союз становится орудием в борьбе за существование. Борьба за существование воспитывает социальные инстинкты, которые у некоторых родов и у некоторых особей приобретают, по временам, поразительную интенсивность, так что они способны преодолеть даже инстинкты самосохранения и размножения, если последние приходят с ними в коллизию¹⁾.

В зависимости от различных условий жизни различных видов животных социальные инстинкты могут быть очень разнообразны, но ряд определенных инстинктов составляет необходимую предпосылку процветания всякого общества. Таково, прежде всего, самоотвержение, преданность общему делу. Затем храбрость при защите общих интересов; верность по отношению к обществу; способность подчиняться воле коллектива, т.е. повиновение или дисциплина... Наконец, честолюбие в смысле чуткого отношения к похвалам и порицанию общества. Все это социальные инстинкты, которые мы находим ясно выраженными уже у животных, причем некоторые из них передко в очень развитом виде. Но эти социальные инстинкты в сущности ничто иное, как самые возвышенные добродетели, их совокупность составляет содержание нравственного закона²⁾. Эти животные инстинкты мы находим и у человека, что вполне естественно. Но в истории человечества возникают классовые антагонизмы. Классовые различия увеличиваются до бесконечности, а вместе с ними растут и социальные антагонизмы. По мере того, как это развитие подвигается вперед, между общественными классами образуется все более и более широкая пропасть, и классовая борьба становится преобладающей, всеобщей и постоянной формой борьбы за существование индивидов в человеческом обществе. В той же мере социальные инстинкты постепенно утрачивают свою силу по отношению ко всему обществу, но зато они становятся тем сильнее внутри класса, благо которого для массы индивидов отождествляется со всеобщим благом.

Таким путем классовая борьба укрепляет социальные инстинкты и добродетели больше всего в среде классов эксплуатируемых, поработанных, стремящихся к свободе³⁾.

¹⁾ Каутский. „Этика“, стр. 61.

²⁾ Там же, стр. 82.

³⁾ Там же, стр. 119.

— Это все очень интересно и верно,—сказал мне мой друг,—но не дает мне прямого ответа на мой вопрос. Если бы я уже решился принести мои личные интересы в жертву идеологии и интересам моего класса и нужно было объяснить это мое решение, раскрыть мотивы его, тогда ты превосходно разрешил бы эту задачу. Но теперь от тебя требуется не объяснение причины того или иного моего решения, теперь ты должен мне сказать, какое именно решение мне нужно принять.

— Этика пролетариата,—ответил я,—осуждает штрейкбрехерство. Пролетариату принадлежит будущее. Он, несомненно, победит господствующий общественный строй и заменит его новым. Это является беспорным результатом точного научного исследования. Этот огромный переворот каузально необходим, неизбежен. Дело науки—познание необходимого. Она может и указать нам, что должно делать, но лишь исходя из познания необходимого¹⁾. Наука учит нас, что неизбежная классовая борьба неизбежно приведет нас к победе. Из этого следует, что ты, как рабочий, должен вести борьбу вместе со всем рабочим классом и никоим образом не нападать на него с тылу.

— Нет,—сказал он,—это мне кажется слишком поспешным выводом. Твое утверждение, что социализм неизбежен, мне, как рабочему, приносит радостное сознание, поскольку мои интересы совпадают с интересами рабочего класса. Но сегодня я добиваюсь твоего совета, как быть в том случае, когда мои личные интересы не совпадают с интересами класса. Вот тут-то ваша теория о каузальной необходимости социализма мне ничего не говорит. Разве то, что будет, совпадает с тем, что должно быть?

А если я даже точно знаю, что социализм наступит, следует ли из этого, что я должен бороться за его осуществление? Из сознания того, что пролетариат может быть уверен в своей победе, действительно ли следует, что сегодня для меня решающим является веление пролетарской этики, а не та максима, которая вытекает из моего индивидуального положения? Почему для меня должно быть законом то, к чему толкает меня моя принадлежность к рабочему классу, а не то, что вытекает из факта, что я человек.

¹⁾ Каутский. „Этика“, стр. 141.



нуждающийся в пище, не желающий дать голодать своей жене и держать в холоде своих детей?

— Социальные инстинкты...—начал я снова.—но Х. уже не слушал меня. Вероятно он повернулся к двери и вышел из комнаты. Мне же стало ясно, что не одно и то же заниматься изучением нравственных явлений, исследовать, как в сущности неизбежно они возникают при определенных естественных и социальных условиях, или же ответить на определенный нравственный вопрос жизни, на тот мучительный вопрос: «что делать?», которым терзал меня мой бедный друг.

Для Гегеля все, что существует, не только необходимо, но и разумно. Для него развитие природы и общества—это самостоятельное движение духа, в котором, как в бесконечном процессе, сущее становится должествующим. Но как ни много мы обязаны Гегелю и как ни много еще и теперь черпаем из богатой сокровищницы его учения, но как раз в этом пункте мы не являемся его учениками. Для нас природа не является больше инобытием духа, но мы понимаем дух, как сознание, а сознание, как явление природы. Кто отвергает гегелевский диалогизм, тот не вправе вопрос о должном свести всецело к вопросу о «становлении». Наука, конечно, имеет дело только с тем, что было, есть и будет; производить оценку, высказывать моральные суждения не ее дело. Нет науки о должном. Из этого следует не только то, что наука имеет дело исключительно с бытием и становлением, что все, что она может совершить, это—только познать каждое конкретное явление, как единичный случай закона в его необходимости, что она не должна становиться на путь оценки или морального суждения; из этого также естественно вытекает, что необходимость в научном смысле есть только необходимость бытия, но она не может быть законом для нашей воли, не может быть императивом.

Поэтому нравственность становится для нас двойной проблемой. Во-первых, нравственные явления мы делаем предметом науки. Нам нужно точно изобразить нравственные явления, понять их в их естественной и социальной обусловленности. Здесь возникает для материалистического понимания истории важная задача. Между мною и Каутским разногласий нет, поскольку речь идет о том, чтобы научно понять при помощи материалистического метода меняющееся представление о нравственности. Не в том дело, понятно, соответствует ли верному наблюдению и интерпретации

лю каждый единичный факт, приводимый Каутским и его «Этике» для наглядной иллюстрации хода его мысли¹⁾.

Но для нас нет сомнения в правильности принципиального положения, что моральные, как и другие социальные феномены, могут быть поняты лишь при рассмотрении их в связи с процессом производства. Но Каутский ограничивается рамками научного исследования нравственности при свете материалистического понимания истории; другая же постановка вопроса, которая рассматривает наши действия не с точки зрения необходимости, а с точки зрения нравственной ценности той или иной максимы, им отвергается. Тем, что мы делаем мораль предметом нашего научного исследования, мы еще не можем дать ни единого ответа на нравственные проблемы жизни. Как бы я хорошо ни понимал, что моральные представления рабочего класса продиктованы необходимостью, все это ничего не говорит тому, кто дерзает игнорировать случайную свою принадлежность к определенному классу и решит избрать самостоятельную линию поведения. Все это ничего не говорит тому рабочему, у которого в каком-нибудь жизненном вопросе сталкиваются предписания пролетарской и классовой морали с другими предписаниями, вытекающими из его индивидуальной сущности (профессиональной, местной, национальной).

Помогло ли моему другу, который был уже на пути к штрейкбрехерству, убеждение в каузальной необходимости пролетарской этики? Возможно, что предписание пролетарской этики направило его на правильный путь, но когда я ему хочу это доказать, я не могу удовлетвориться утверждением, что это этическое предписание—пролетарское. Здесь необходимо доказать, что данное пролетарское предписание правильно. Но возможно ли это? Если нет никаких нравственных велений, действительных всегда и везде, если каждый класс создает новые моральные представления и

1) Пристрастие Каутского сводить этические явления к явлениям животного мира небезопасно. Наша задача, конечно, исследовать, насколько законы сознательной целесообразности могут быть прослежены по всей иерархии жизни; весьма интересно для нас исследовать, насколько законы человеческого опыта наблюдаются и среди животного мира (это, конечно, никоим образом не освобождает нас от необходимости самостоятельно изучить формальную закономерность сознания, каково бы ни было его происхождение). Но Гете справедливо заметил: «человек никогда не сознает, насколько он антропоморфичен».

Опасности перенесения человеческих свойств на существа, совершенно отличные от человека, почти так же трудно избежать занимающемуся истолкованием животных движений, как и фантазирующему о сверхчеловеческих существах.

даже этика каждого класса меняется на протяжении его истории, то как же можно свидетельствовать о каком-нибудь императиве, что он является настоящим, истинным, т.-е. общезначимым? Эту проблему разрешает этика Канта, которая открыла критерий, отделяющий этический императив от максимы.—открыла его, правда, не в материи, а в формальной закономерности определяемого по своему содержанию императива, в способность его стать всеобщим законом.

2. Этика Канта.

Кант занимается не изучением того, как опыт возникает, а из чего он состоит. Это прежде всего должен запомнить каждый, кто хочет понять Канта.

Но что такое опыт? Прежде всего, опыт заключается в бесчисленных пережитых и наблюдаемых всех отдельных индивидуумов. Но конкретный единичный опыт индивидуума есть только нечто мимолетное. Человеческое сознание тотчас же приступает к тому, чтобы этот единичный опыт поставить в ряд, сравнить со всеми прочими показаниями опыта и устранить различные противоречия: единичный опыт, таким образом, вводится в ряд со всеми прочими показаниями опыта, связывается последними. Так возникает наука, которая есть не что иное, как методическое резюме всех индивидуальных опытных показаний, не что иное, как опыт, очищенный собственными своими показаниями. Составные элементы науки находятся в зародышевом состоянии в каждом отдельном показании опыта, ибо закономерность сознания такая же у Дарвина и Маркса, как и у всякого наименее мыслящего человека. Кто хочет отыскать составные части опыта, должен искать их там, где они находятся в развитом состоянии— в науке. Герман Коген много содействовал усилению системы Канта тем, что учил нас всегда думать о Ньюtone, когда Кант говорит об опыте. Что суждение:—«иское название» происходит по закону связи причины и следствия» — что это суждение только и делает возможным всякий опыт, это могло быть познано лишь благодаря критическому анализу составных частей науки. Кто раз усвоил себе это на примере Ньютона, тот легко поймет, что причинность, как правило связи представлений, является необходимым условием опыта также и для тех людей, которые никогда не слышали о математических и естественных науках.

Из чего же состоит опыт, тот опыт, который находит свое выражение в науке той или иной эпохи? Кант различает в опыте материю и форму. Материя опыта зависит от того, какие наблюдения делали люди, зависит от социальных и природных условий. Здесь ставится задача историку, изучающему историю человеческого знания, здесь именно сфера господства материалистического понимания истории. Кант обращает свое внимание не на материю, но на форму опыта. Он исследует опыт не с психологической и исторической стороны; его совсем не интересует то, каким путем человеческое сознание доходит до опыта; он исследует элементы, связующие опыт, заложенные в основании его, элементы, благодаря которым опыт только и возникает. Условия возможности опыта Кант называет априорными, а постановка вопроса об этих условиях есть трансцендентальный метод. Априорность пространства означает не то, что новорожденный приносит с собой в мир представление о пространстве, а то, что для достижения того, что люди называют опытом, человек должен развить в себе представление о пространстве, независимо от того, что является материей его опыта, независимо от опций, какие вынадают на его долю; при этом же речь идет о представлении определенного пространства, законы которого даны геометрией. Поэтому теоремы геометрии всеобщий и необходимые, поэтому геометрии нечего опасаться быть опровергнутой данными какого-либо опыта, ибо ее теоремы—это законы пространства, которые являются условием возможности всякого опыта. «Чистые формы созерцания и мышления априорны не потому, что они врожденные, а они считаются врожденными потому, что они априорны, т. е. делают возможным опыт» (Герман Коппел). Врожденными, опять-таки, лишь в том смысле, что они возникают вместе с опытом, каково бы ни было содержание опыта.

Само собой разумеется, что трансцендентальный метод исторически обусловлен в том смысле, что критическая философия могла возникнуть лишь в определенную эпоху. Конечно, только буржуазная эпоха могла выдвинуть Канта. Для того, чтобы проявилось творчество Канта, многое должно было ему предшествовать. Прежде всего, ему должно было предшествовать современное естествознание: без Ньютона немислм Кант. Предшествовать этому должно было освобождение человеческого духа от оков традиционной идеологии, та тоска по новой картине мироздания, которая,

в свою очередь, была непосредственным следствием огромного хозяйственного переворота и матерью новейшей спекулятивной философии: без Декарта, Спинозы, Лейбница немислим Кант. Ему должен был предшествовать прогресс эмпирического исследования, который толкал к тому, чтобы сделать человеческий опыт предметом опыта, предметом науки. Но как только человеческий опыт стал рассматриваться, как нечто с о в е р ш и в ш е е с я, как нечто исторически и психологически обусловленное, как только мир опыта был познан, как мир явлений, мир этот неминуемо, при первом соприкосновении с критикой, был приведен до пустой видимости: эмпиризм кончился скептицизмом: без Бэкона, Локка, Юма немислим Кант. Наконец, ему должен был предшествовать тот огромный переворот всех социальных отношений, который освободил человечество от пут традиционной нравственности и поставил перед ним новые проблемы нравственности—вопрос о взаимоотношениях науки и этики, сущего и должного, истории человеческой культуры и нравственного императива. Без Руссо немислим Кант. Но тот факт, что человеческое сознание могло дойти до постановки критического вопроса только при вполне определенных исторических предпосылках, еще не говорит о правильности кантовского ответа. Мы считаем трансцендентальный метод прочным завоеванием человеческого духа, которое не исчезнет в истории человеческой науки и тогда, когда исчезнут исторические условия его возникновения; так же как не исчезнут все достижения, как в области точных наук и математического естествознания буржуазного века, так и изобретения в области новейшей техники: плоды этих достижений, хотя и были результатом капиталистических стремлений к прибыли, все же достанутся в наследство будущему обществу.

Но философия Канта исторически обусловлена еще в другом смысле. Канта интересует не только критический вопрос об условиях возможности опыта, но и все другие вопросы его времени. В главной его работе к трансцендентальному методу примешаны многие вопросы, которые нас теперь совсем не интересуют, многие проблемы и их решения, которые для нас не существуют. Он сам иногда смешивал трансцендентальное с психологическим или метафизическим. Он, первый описавший границы нашего опыта, тянулся к призрачному познанию того, что лежит за пределами

этих границ, к знанию особого рода, к знанию чего-то, что недействительно, что связано с материальными условиями опыта (ощущения)¹⁾, к знанию того, что нам не дано, так как все данное нам «основано на опыте», к знанию того, что не может быть осмыслено, так как мы не имеем никаких мыслительных средств, кроме категорий, а при помощи их мы только можем мыслить объекты опыта²⁾.

Нам необходимо поэтому в произведениях Канта тщательно отделить трансцендентальный метод от других моментов. По этому пути пошла лишь критика последних десятилетий. Раньше друзья и противники Канта проглядели то, что является своеобразной особенностью Канта, и его вопрос об условиях возможного опыта исчезал в путанице психологических и метафизических проблем. Так, одни защищали, а другие отвергали поразительно вульгарное кантианство, которому казалось важным то, что родилось у Канта с его современниками, которое не видело того, что ново у Канта, его новой постановкой вопроса, как возможен опыт, как возможна наука, его понимание а priori не как чего-то врожденного, не как задатков духа, не как форм, в которые опыт выливает свое содержание, но как метода, конечно, не избранного нами для какой-нибудь цели, а неизбежного для нас.

Заслуга Германа Когена прежде всего в том, что он научил нас уяснять себе чистые формы содержания, как метод математики, а чистые формы мышления, как метод механики³⁾.

К сожалению, критика Каутского также направлена против вульгарного кантианства. Кант, по Каутскому, скептик, который только ставит себе целью нас убедить в том, что мы только воспринимаем явления вещей, но не ведем в себе. Но Канту как раз было важно обезопасить наше познание от покушений со стороны сомнений эмпиризма, с неизбежностью приводящего к скептицизму, согласно своей бессознательной предпосылке. Скептицизм сравнивает наш опыт с другим опытом, который также мыслится воз-

¹⁾ „Критика чистого разума“, изд. Кербах, стр. 202.

²⁾ Я не утверждаю, что трансцендентальный метод Канта исключает веру в практический разум, но я отрицаю, что последняя вытекает из первого.

³⁾ Я здесь имею в виду исключительно когеновские интерпретации трансцендентального метода. Его же оригинального толкования кантовского понятия свободы я здесь также мало касаюсь, как и его собственного философского построения, которое он воздвигнул на основе кантовского учения.

возможным, а так как наш опыт не может дать того, чего можно ждать от опыта, который мыслится возможным, скептицизм выводит наш опыт до степени призрачного знания. Кант доказывает, что такой прием лишен всякого смысла, что действительно лишь то, что связано с ощущениями и что скептик мыслит поэтому не критически, когда он чувствует, что наше познание действительного нам не дается; Кант показывает, что реальность есть нечто иное, как одна из наших категорий, и отменяет этим сегодняя скептиков на то, что мы не можем познать подлинную реальность. Кант считает объект правилом связи наших представлений и, таким образом, снимает некритический вопрос скептиков: какова природа объектов в себе, независимо от нашего опыта? «То, что мне кажется цветом,—говорит Каутский,—вызывается определенной длиной волнами эфира, попадающими в мой глаз». Это как раз и интересует Канта; человеческое сознание не может успокоиться до тех пор, покуда оно не разрушит пестрый, красивый мир, покуда не сведет наше ощущение зеленого, красного и синего к определенной длине волнам эфира, в конечном счете—к определенным количественным отношениям, покуда оптика не будет основана на механике. Этот метод, который не только возможен наряду с другими возможными методами, но неизбежен в математическом естествознании, составляет кантовское *a priori*.

Что это *a priori* противостоит всяким сомнениям, потому что лишь оно делает возможным всякий опыт, что вопрос о какой-нибудь иной, вне нашего опыта лежащей, реальности, лишен всякого смысла. внутренне противоречив—это и есть великая тема критики разума Канта. Об этой надежности метода Ньютона в противовес скептицизму, нам, марксистам, следует особенно помнить. Человек, в голове которого впервые человеческое сознание добилось того, чтобы этот метод применить и к порядочному куску истории человечества—был Карл Маркс.

Но мы не можем дальше останавливаться на этой мысли, также как и на критике, которой подвергает Каутский кантовское учение об опыте. Если только нам удалось понятие априорного, как условие возможного опыта, противопоставить вульгарному кантианству, против которого выступает Каутский, то мы достигли желанной цели, и теперь мы можем перейти к этике Канта.

Даже тогда, когда Кант рассматривает не опыт сущего, а опыт должного, он прокладывает тот же путь. Дело идет не о том, чтобы

наобрести нравственный закон, а о том, чтобы открыть закономерность нравственной воли. Он различает материю и форму и в нравственных понятиях. И здесь материя дана просто эмпирически. Нет ни единого конкретного положения этики, которое было бы всегда и везде обязательно. Когда Дидерот говорит, что высшее моралистов состоит в том, что они превращают определенную этику в абсолютную мораль, то это совершенно в духе Канта. Сущность императивов принадлежит к области исследования историка, и здесь материалистическое понимание истории служит путеводной нитью последования. Но Кант и здесь обращается к формальной закономерности нравственного. Его задача совершенно иная, чем задача историка, и он ни в каком пункте не может встретиться с материалистическим пониманием истории, так как он движется в другой области. Канту необходимо открыть формальную закономерность всего должностующего — какова бы ни была его материя.

Но здесь возникает затруднение. Критика опыта имеет дело только с опытом, каким он дан в науке (он развит и самоочищен). Критика открывает а priori условия возможности такого опыта.

Критика чистой воли не имеет такого объекта, как ньютоновская „Principia mathematica“, ей дано только множество отдельных велений, противоречащих друг другу, оспаривающих друг у друга характер нравственного. Тут Кант, предполагая систематическую связь между этическими понятиями, т. е. такое построение, когда идея целого методологически предшествует отдельным частям, спрашивает, как возможна такая система императивов. Таким путем он приходит к своему практическому основному закону: «послушай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла служить вместе с тем и принципом всеобщего законодательства». Этот закон только и делает возможным всякий конкретный императив. Таким образом, способность той или иной максимы быть принципом всеобщего законодательства становится критерием, который делает возможным отделение конкретного этического императива от чисто индивидуальной максимы, которая не сможет быть введена в мыслимую систему велений¹⁾.

¹⁾ Каутский, опираясь на Шопенгауэра, отрицает формальный характер практического основного закона и пытается отыскать в нем эмпирические элементы. Противоположную точку зрения см. у Адлера (Причинность и телеология и их спор за науку, т. 1, стр. 380 и сл.). Вину за такую ошибку несут именно те своеобразные дилтанцы, которые охотно включили бы все естественное право восемнадцатого века в одну формулу всеобщего закона.

Итак, Кант отыскивает формальную закономерность должностояния, он вовсе не намерен изобрести «совершенно новый» закон морали. Его задача ничего общего не имеет с исследованием материи какого-либо конкретного императива, а следовательно не находится ни в каком отношении к материалистическому пониманию истории. Для кантовской проблемы также совершенно не существенно, откуда человеческое знание получило указанную формальную закономерность—путем ли «откровения интеллигентного мира», или путем эволюции человеческого сознания из животного. Кант исследует не то, как этический императив возникает, а в чем он, как этический императив, состоит. Аргументы Каутского направлены, таким образом, не против Канта, а против того вульгарного кантианства, которое друзья и противники Канта состряпали на протяжении столетия и возникновению которого сам Кант много содействовал, в особенности, в области этики.

Основной закон практического разума не представляет поэтому «философии примирения». Императивы, которые, благодаря этому закону, стали возможными и отличными от простой максимы, могут вынудить нас на борьбу в одном случае и привести к примирению в другом. Кант, чтобы дойти до своего практического основного закона, предполагает известное систематическое единство императивов. Но это не означает примирения противоречивых друг другу максим, это означает борьбу против тех велений, которым охотно приписывают характер этических императивов: между тем легко в них открыть черты простой максимы, как только мы убеждаемся, что они не могут быть включены в систематическое единство, что они не способны стать основой всеобщего законодательства.

Кто хочет познавать опытным путем, кто хочет заниматься наукой, тому нет необходимости предварительно изучать кантовскую критику опыта. Последняя не дает нам указаний: делайте так-то, если хотите единства в многообразии опыта; но она учит, что человек, в силу закономерности своего сознания, неизбежно должен искать того единства, которое является условием всякого опыта, каково бы ни было его содержание. Расчленение опыта на его составные элементы не является, однако, путеводной нитью для приобретения опыта. В чем же ценность этого учения? В том, что оно отмечает, с одной стороны, скептицизм, с другой—диалектические злоупотребления. Что наш мир представляет собою мир явлений,

это было известно также эмпиризму, но ему чудилась догматическая наука, мысль о действительности иного рода, чем мир явлений, «смутная вещь о вещи в себе» (Коген). Таким образом, если мир представляет собой лишь мир явлений, то, поспешно решает эмпиризм, он—лишь пустая видимость. Кант устранил возможность сомнений в верности нашего опыта, доказав, что для нас нет и не может быть другой действительности, кроме действительности явлений, что реальность, вещь, даже самая суть, только правила связи наших представлений и поэтому лишены смысла вне нашего опыта, что мысль о существовании другой реальности, кроме реальности явлений—не критическая мысль, так как реальность сама по себе не что иное, как категория нашего сознания. Защита Ньютона против Юма, науки против скептицизма—такова задача критики опыта¹⁾.

Сходно с этим положение и в области этики. Если мы хотим иметь нравственные суждения, то нам вовсе не нужно знать кантовскую формулу основного практического закона. Но когда подступает к нам этический скептицизм, который из того, что материя нравственной воли изменчива, что не существует определенной по содержанию заповеди, действительной всегда и везде, поспешно заключает, что вообще не годится сравнивать максимы, и веления одной из них считать императивами, а веления других раскрыть, как простые максимы,—тогда критика Канта показывает нам, что конкретный этический императив отличается от простой максимы именно способностью стать основой всеобщего законодательства. В такое время живем и мы. Классовое положение навязывает определенную максиму господствующим и имущим классам, так же, как и пролетариату; индивиду его нужда дает такое же правило поведения, как и его принадлежность к определенному классу: материалистическое понимание истории позволяет нам понять все эти противоречащие друг другу максимы в их необходимости. Но материалистическому пониманию истории пришлось бы кончить этическим скептицизмом и необходимостью признать этику буржуазии (буржуазия на высшей степени капиталистического раз-

¹⁾ Если, с одной стороны, твердо установлено оспариваемое скептицизмом право нашего сознания на произведение опыта, то, с другой стороны, право чистых понятий ума на ту же задачу было ограничено, причем доказано, что употребление их по ту сторону границ опыта является злоупотреблением, в таком образом отнята возможность всякого рода метафизики. Но эта важная задача критики опыта нас в связи с нашим изложением не интересует.

внтия, а не буржуазии 1789 года) столь же законной и столь же ценной, как и этику пролетариата: ему пришлось бы приравнять максиму штрейкбрехера к максиме русского пролетария, отдающего всю свою жизнь на борьбу за свой класс, и так же оценивать максиму витедлангента, который продает свои убеждения господствующим классам за тридцать серебряников, как и максиму человека, отдающего все свои силы на служение рвущемуся вперед рабочему классу. — материалистическое понимание истории пришло бы ко всему этому в том случае, если бы оно само себя не ограничило той мыслью, что наука даст нам возможность понять действия всех этих людей в их необходимости, а критерий способности к всеобщему законодательству дает нам возможность различно оценивать одинаково необходимые поступки, отвергнуть соблазнительные максимы одних и следовать категорическому императиву других.

Кто может наиболее мыслить, кто же зплет напора сомнений скептика, тот не пугается в кантовской критике чистого разума; закономерность его сознания ему укажет верную дорогу. Кто может простодушно оценивать, кто не введен в заблуждение этическим скептицизмом, тому не нужен кантовский анализ должностования, действующий в нем закон укажет ему правильный выбор между максимами и императивами, которые сыплются со всех сторон, если при этом он хочет избрать правильный путь и достаточно силен, чтобы его набрать. Но кто только краем уха коснулся скептицизма и не хочет в нем погрязнуть, тому Кант служит сильной опорой. Кант утверждает его знание, защищая от упрека призрачности; он укрепляет его нравственную волю против релятивизма, который, потому-де, что наука постигает все явления в их необходимости, считает все явления одинаково ценными или одинаково бесценными и, таким образом, лишает себя способности указать нам надлежащую дорогу на распутьи нашей жизни. Кант восстает против того релятивизма, который может удовлетворить лишь тех, кто довольствуется простым созерцанием и пониманием мира, но который никогда и нигде не даст удовлетворения тому, кто хочет действовать, желать, жить.

3. Обоснование социализма.

Когда Кантский критикует основы этики Канта, то им, очевидно, руководит намерение опровергнуть тех, кто заменяет откры-

тие тенденций капиталистического развития моральной проповеди о безнравственности капитализма и этичности социализма, кто, таким образом, возвращается назад от науки к утопии и, таким образом, игнорирует великое творение Маркса. Выясним теперь, действительно ли грозит такая опасность социализму со стороны Канта.

Кто считает, что социалистический строй является не тем общественным строем, к которому, по необходимости, стремится рабочий класс и который, в конце концов, будет им завоеван, а представляет собой только мыслимый, возможный общественный строй, который нужно оценить с точки зрения этической, для того социалистический строй характеризуется только юридическим признаком, правовым институтом общественной собственности на средства производства.—так как в этом уже заключено, что общество в качестве собственника владеет средствами производства, т.е. ведет производство. Такое общество может быть весьма различного типа.

Частная собственность на средства производства когда-то означала, что каждому предоставляется защита его права владения и пользования всем тем, что он сам выработал; позднее частная собственность обозначала, что те, кому общество поручило функции организации производства, облечены властью господствовать над другими или приказывать, запрещать и получать в свою пользу часть дохода от их работы; наконец, на высшей ступени развития частной собственности на средства производства под частной собственностью понимают то положение, когда один класс общества, без выполнения им какой либо функции в процессе производства, а только на основании простого исторического преемственного факта собственности, имеет возможность эксплуатировать другие классы населения. При неизменяемости нормы, так как сущность нормы во всех случаях одна и та же, экономическая функция частной собственности совершенно изменилась, превратилась в свою противоположность: от защиты права производителя на владение продуктом его труда к защите права эксплуататора на чужой труд. Карьер называет это явление функциональной беспочвенностью правовых институтов.

Что применимо к частной собственности, то применимо и к общественной собственности. Общественная собственность на средства производства может влиять различным образом: она за-

ключается в райских формах общества, которые нарисовали нам великие утописты, и в тех печальных утопиях, которые рисуют нам общество в виде казармы или тюрьмы. Даже когда мы обращаемся к демократическому социализму, который характеризует социалистический общественный строй не только общественной собственностью на средства производства, но и определенной формой образования общественной воли, и тогда действие общественной собственности может быть весьма различно.

Социализм уничтожает классовые антагонизмы, но этим вовсе не устраняются все антагонизмы и даже не устраняются все антагонизмы интересов в обществе. Когда общество снова становится обладателем средств производства, которые оно до сих пор предоставляло частным собственникам, то для него возникают новые задачи, а тем самым и новые столкновения. Быле, например, нет спора о том, где построить новую обувную фабрику: в социалистическом обществе, напротив, может завязаться ожесточенная борьба по вопросу о выборе нового места для производства. Одни предлагают, в целях экономии работы по транспорту, построить новую фабрику в угольном и железном районе, что даст возможность удовлетворить потребности общества в обуви при меньших затратах труда, другие будут иметь при этом в виду красоту местности, расположенной среди красивого леса у самого озера, которая сделает жизнь членов общества, работающих на данной фабрике, более приятной, чем в районе железа и угля. Общественный интерес общества конкурирует здесь с интересами работающих в обувном производстве, экономисты и техники решают вопрос иначе, чем гигиенисты и педагоги. Будет ли решающим общий экономический интерес? Будет ли частный интерес достаточно силен, чтобы победить? Будет ли найден справедливый компромисс?

Общественная собственность может весьма различно действовать; любой оптимистической утопии может быть противопоставлена пессимистическая. Кто может утверждать, что в социалистическом обществе не может случиться, чтобы человек или группа людей рассматривались исключительно только как средства, а не в то же время, как цель? Или наши сторонники этики захотят при помощи статистического метода доказать, что такое положение встречается чаще в современном обществе, чем в социалистическом? Утопический социализм потерпел крушение на том факте, что один и тот же правовой порядок обнимает различные функции

правовых институтов, что невозможно считать какой-либо правовой порядок, как таковой, осуществлением морального закона.

Если мы хотим обосновать социализм, то мы должны идти тем путем, какой указал нам Маркс. Маркс показал, что пролетариат в капиталистическом обществе по необходимости должен желать социализма, как единственной возможности освободиться от эксплуатации, что пролетариат может дойти до своей цели, так как концентрация капитала подготавливает переход средств производства в собственность общества, что рабочий класс достигнет своей цели, потому что он становится все более и более преобладающим большинством населения. Это все, что наука могла бы нам дать. Она способствует нашему пониманию существующего в его необходимости, и мы из этого умозаключаем о том, что должно совершиться. Делать нравственную оценку не ее задача. Но наука должна предшествовать нравственной оценке. Она ставит нас перед великой проблемой нашего времени. Показывая нам, как неизбежно в современном обществе возникает борьба рабочего класса за социализм и как столь же неизбежна оборона имущих классов, наука ставит каждого из нас перед вопросом, к какой из этих двух воюющих сторон пристать.

Мы, таким образом, не стоим уже больше перед вопросом, какой общественный строй лучше всего мог бы осуществить основной практический закон Канта, а перед вопросом, вытекающим из нашего конкретного общества: с пролетариатом за социализм или с имущими классами за капитализм?

Наука ставит нас перед этим вопросом, но она сама не может дать нам ответа на него. Ибо убеждение, что социализм наступит, еще не делает меня борцом за него. Социальный вопрос, это вопрос нравственности, но не в качестве научного вопроса о практическом поведении. Но наука должна была возникнуть прежде, чем мы могли дойти до постановки конкретного нравственного вопроса.

Должны ли мы колеблющегося, нерешительного научить еще формальной закономерности воли, для того, чтобы он был в состоянии решить, на сторону какого из борющихся классов ему стать? В огромном большинстве случаев, конечно, нет. Если уясним ему, что пролетариат необходимо борется против эксплуатации и что неизбежное развитие капиталистического общества превращает эту борьбу в социалистический способ производства,

то тем самым мы даем ему материал для решения: закономерность его воли делает уже нравственный выбор. Он непосредственно, даже понятия не имея о категорическом императиве Канта, по разному оценит максимум, вытекающую из классовых интересов пролетариата и максимум классов, защищающих свою собственность; он будет считать безнравственной максимум тех, которые вынуждены защищать общественный строй, могущий существовать лишь при насилии над преобладающим большинством членов общества, или при помощи лживой идеологии, обманывающей это большинство насчет его истинных интересов; с другой стороны, он будет считать вообще обязательным императивом максимум тех, которые в силу необходимости борются за такой общественный строй, который хотя и не представляет собой осуществления нравственного закона (такого строя не бывает), но который дает возможность обществу, в каждом отдельном случае, когда общая воля общества стоит на переломе, бороться за правильное решение, научиться видеть и понимать тенденции развития капиталистического общества, какие Маркс открыл нам: они сами, не имея представления об основном практическом законе, уже будут знать, как применять критерий способности ко всеобщему законодательству к классовым максимумам. Точно так же вам не нужно указывать тому, кто хочет заниматься наукой, что он должен отыскать при помощи чистых форм созерцания и мышления единство в многообразии смысла; дайте ему только возможность видеть, слышать, изучать, и сама закономерность сознания позаботится о том, чтобы его сознание не успокоилось, прежде чем будет найдено это единство.

К чему же тогда еще учение Канта? Не бесполезно ли оно совсем на практике? Однако, не совсем. Это последний спорный пункт, на который мы опираемся, как только этический скептицизм затрудняет примитивную нравственную оценку открытой наукой классовых максимум. В наше время это не редкий случай. Буржуазия, которая не может больше надеяться представить свою максимум в качестве императива, распространяет, пропагандирует в теории — «историческую школу» в экономике и юриспруденции, а в политической практике — культ «реальной политики», этический релятивизм, ту идею, которая оправдывает всякую максимум, если только считает ее результатом исторического развития. Материалистическое понимание истории легко могло бы дойти до такого состояния, что оно заботливо охраняло бы дело врагов рабочего

класса, как это делает часто теперь дарвинизм, если бы оно стало залось от права отделить вопрос о научном понимании всех максим от вопроса, какая же из противоречащих друг другу максим должна нами руководить. Кто введен в заблуждение этическим скептицизмом и думает, что для него нет нормы выбора, так как он понимает желания всех классов в их необходимости, тому мы напоминаем о формальной закономерности его воли, тому мы даем критерий, способствующий различению желаний рабочего класса и желаний буржуазии по их ценности, критерий, который ведет его, таким образом, в лагерь борющегося рабочего класса.

Надо надеяться, что меня не постигнет несчастье и мое последователю не станут смешивать с попыткой некоторых ревизионистов ввести в обосновании социализма основной практический закон Канта. Их попытка основана на постоянном смещении теоретической и практической точек зрения, что составляет грубейшую ошибку и противоречит духу кантовской философии; ничто так не интересовало Канта, как задача ограничения мира практического разума от мира опыта.

Если социализм становится для нас предметом науки и мы ставим, таким образом, вопрос о тенденции развития капиталистического общества, то речь должна идти и об этике. Двигательной силой классовой борьбы является не только интерес класса, но и присущая классу идеология, т. е., по основному закону Канта, лежащий в основе всякой этики, а определенная по своему содержанию классовая этика пролетариата. Кто хочет изучать моральные представления, как силу, питающую освободительную борьбу рабочего класса, тот должен изучать не Канта, а пролетариат; его методом должна быть не критика практического разума, — так как последняя никогда не приводит к познанию содержания воли, и материалистическое понимание истории; этот метод покажет, как на социальных условиях существования пролетариата, из его положения в процессе производства, в национально-культурном коллективе возникает определенный способ оценки явлений и как эта специфическая пролетарская этика действует в классовой борьбе, определяет ее цель, средства и формы.

Но если мы рассматриваем социализм не как научную проблему, а как проблему жизни, если мы, таким образом, ищем ответа, который могли бы дать колеблющемуся на его вопрос, стать ли ему социалистом или нет, то в этом случае этика Канта, воз-

можно, нам будет нужна. Но прежде, чем мы приступим к оценке максим различных классов, мы должны знать эти максимы. Открытие тенденций политического развития должно предшествовать определению нашего отношения к капитализму. Поэтому будет досадным заблуждением, если кто-нибудь подумает, что можно заменить категорическим императивом хотя бы одну строчку из произведений Маркса.

Непосредственным поводом к появлению книжки Каутского был известный конфликт с прежним большинством редакции „Vorwärts'a". Каутскому нужно было доказать, что если мы хотим воспитать социалистов, мы должны пользоваться «историко-материалистическим» методом, а не «этико-эстетическим». Нам нужно не проповедывать мораль, а исследовать тенденции развития капиталистического способа производства и попытаться распространить эти знания. В этом практическом вопросе я вполне согласен с Каутским. Кто хочет обучать какой-нибудь науке, тот должен сделать доступным для своих учеников опытный материал, а не читать им лекции об условиях возможного опыта. Точно так же должен действовать тот, кто хочет распространить социализм, кто хочет учить людей понимать современный общественный строй: одних лекций о формальной закономерности всех нравственных явлений недостаточно. Нам нужна экономическая и социальная наука, а не моральные проповеди—таково и мое мнение. Но меня отделяет от Каутского убеждение, что мы не можем обойтись без каутовской критики разума, всякий раз, когда нам нужно противостоять разнузданному потоку скептицизма врагов рабочего класса. Критическая философия для нас—это надежная преграда против напора скептицизма, который хочет превратить наше знание в пустой призрак, наше должествование в слезную игру случайностей.

ЖИЗНЬ, НАУКА И ЭТИКА.

I.

Товарищ Бауэр останавливается не на научной стороне моей книжки об этике, а на практической, хотя он и скептически относится к приведенным мною фактам. Он полагает, что мое «пристрастие сводить этические явления к явлениям животного мира» «небезопасно»: всякий, мол, человек охотно изображает животных по образу и подобию своему.

Действительно, нельзя отрицать, что иногда бывает опасно сравнивать между собою животные и человеческие проявления. Но для того, чтобы понять развитие человека, необходимо приводить такие сравнения, и вытекают они отнюдь не из произвольного «пристрастия»; если же с этим методом и связана некоторая «опасность», то из этого вовсе не следует, что нужно избегать его и отказаться от подобных сравнений и от исследований в этой области; следует лишь остерегаться поспешных выводов, тщательно исследуя и критикуя факты.

Впрочем, я полагаю, что марксистская школа, которую я прошел, несколько предохраняет меня от опасности увлечься недокстимым антропоморфизмом. Маркс и Энгельс постоянно придавали особенно большое значение тому, чтобы при сравнении двух явлений находить не только то, что общее им, но и то, что отличает их друг от друга, что характерно для каждого явления в отдельности. И я в своей книжке стремился подчеркивать не только общие человеку и животному стороны, но и отличительные моменты. У меня не больше «пристрастия» к первому, чем ко второму. Не я, а моралисты разных толков на протяжении тысячелетий проявляют особое «пристрастие» к тому, чтобы представить человека сверхъестественным в этическом отношении существом, так что введенные в заблуждение своим этим «пристрастием», они

отрицают всякую общность этического переживания у человека и животных и односторонне отмечают лишь те факты, которые отличают человека от высших животных. Этим объясняется то обстоятельство, что в настоящее время гораздо труднее, но вместе с тем и необходимое, отмечать те этические явления, которые общи человеку и высшим животным, чем те, которые их отличают друг от друга; при этом сравнение человека с животным скорее грозит «опасностью» считать отделяющую их пропасть гораздо глубже, чем она на самом деле, а не наоборот.

Но это лишь мимоходом. Главное возражение, которое выдвигает против меня Бауэр, ничего общего не имеет с естественными науками и с наукой вообще. Возражение это—чисто практического свойства. Бауэр приводит пример бедняка-безработного, которому делается предложение стать швейцаром. Этот человек приходит к Бауэру и с отчаянием спрашивает его, как быть: дать ли умереть с голоду жене и детям, или совершить вероломный поступок по отношению к товарищам? Отто Бауэр не придумал ничего лучшего, как преподнести ему целый ряд цитат из моей книжки об этике; нет ничего удивительного, что безработный, которому нужен был практический совет, а не голая теория, уходит от него совершенно неудовлетворенный. Бауэр же приходит к заключению, что наука не в состоянии «ответить на нравственные проблемы жизни».

Это все очень прекрасно, но, к счастью для меня, безработный слишком поторопился дать стрекача от лекции Бауэра. Дело в том, что Бауэр полагает, что кантовская этика может дать то, чего моя этика дать не в состоянии.

Он думает, что если-б он процитировал бедняге несколько мест из «Критики практического разума», а не из моей «Этики», то нерешительный рабочий получил бы столь страстно желанный ответ и знал бы, как ему поступить.

Надеюсь, что при следующем посещении своего друга товарища Бауэр прямо начнет с цитки Канта и вспомнит о категорическом императиве последнего раньше, чем убедит алчущего помощи. Но до тех пор, пока у нас нет практического опыта о влиянии подобной лекции, мы должны довольствоваться теоретическими догадками по этому поводу.

Кантовский «основной закон чистого, практического разума» гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли постоянно

могла служить вместе с тем и принципом всеобщего законодательства.

Допустим, что это положение производит на безработного столь сильное впечатление, что он немедленно решает поступать соответственно тому предписанию. Но решается ли этим вопрос, как он должен действовать? Может ли быть принципом «всеобщего законодательства» дать умереть с голода жене и детям? С другой стороны, при всех ли случаях нравственный долг запрещает оставить товарищей? Поступают ли безнравственно те русские солдаты, которые в момент народного восстания отделяются от товарищей и стреляют в войско? ¹⁾ Поступает ли безнравственно тот фабрикант, который во время стачки выступает из предпринимательского союза и, в противоположность остальным фабрикантам, удовлетворяет требования рабочих? Или врач, который во время забастовки врачей не может отказать заболевшим рабочим в помощи?

Категорический императив Канта, долженствующий служить безусловным всеобщим правилом нашего поведения, оказывается, при ближайшем рассмотрении, в целом ряде случаев совершенно несуществующим и невозможным в недрах современного общества, ибо он, как допускает сам Бауэр, не только носит формальный характер, но и предполагает определенный общественный строй, в котором возможно всеобщее законодательство, и осуществление которого зависит лишь от доброй воли отдельных индивидов. «Основной закон чистого практического разума» тогда только имеет смысл, когда в обществе, в котором мы живем, возможно «всеобщее законодательство», т. е. непротиворечивая система требований к отдельной личности, и когда воля каждого свободна и выполнение или невыполнение этих требований зависит исключительно от желания индивида. Кант сводит все противоречия в недрах общества к одному лишь противоречию между отдельными людьми, к антагонизму между его общительностью и необщительностью, к «человеческой необщительной общительности», как он выражается в «Идеях ко всеобщей истории». Кант представления не имел о том, что общественные противоречия вытекают из таких факторов, которые возникают и влияют независимо от воли и сознания отдельных индивидов. Это противоречия в обществе являются не только противоречиями между отдельными индивидами, но и классовыми противоречиями,

¹⁾ Речь идет о революционных вензиках среди солдатских масс в 1906 г.

что, наконец, они порождают не только постоянные коллизии между личными и общественными интересами, но и постоянные столкновения обязанностей по отношению к различным классам, к которым принадлежит индивид.

— Что при столкновениях между личными и общественными интересами последние всегда выше, а первые должны уступать им место, это—основной закон всякой этики и категорический императив, лежащий в основе всех моральных максим и перекликиваний от низших ступеней животного мира до далеких вершин человечества. Если в таком смысле понимать кантовский основной закон чистого практического разума, тогда мы пришли бы к тем же результатам, что и Кант, хотя оставалась бы огромная разница в методах. Мы выводим свой этический основной закон из наблюдения над действительностью, из опыта, из сущности всякого общества, не различая между человеком и животным. Кант же, а за ним все кантианцы, будь то те, которых Бауэр называет вульгарными кантианцами, или утопченнейшие сверх-кантианцы, все они ищут такого этического основного закона, обязательная сила которого вытекала бы из того, что он находится вне всякого опыта и над всяким опытом, и который обладал бы вечной действительностью для всех разумных существ, у Канта же и для святых, ангелов и господина бога, но отнюдь не для неразумных животных. Этот основной закон берется, что называется, из воздуха, из расчленения чистого практического разума, данного до всякого опыта, и как раз в этой чистоте, в этой незапятнанности никаким земным опытом, Кант и его приверженцы усматривают залог его вечности и обязательной силы.

Итак, допустив даже, что содержание этического основного закона и тут и здесь одинаково, мы все же видим, что наша и кантовская этика отличны друг от друга, как огонь и вода, именно благодаря этому различию в методах. Но их непримиримость сказывается и дальше, когда в основном законе видишь нечто большее, чем общее место, и когда расчленяешь понятие об обществе, которое в действительности лежит в основе обоих взглядов, правда, у Канта только бессознательно и непоследовательно.

Кант, собственно говоря, знает лишь индивидов и человечество. Отдельные общества для него лишь скопления индивидов, которые могут взаимно вредить или помогать друг другу, из которых каждый в отдельности предоставлен самому себе. Очель харак-

терно в этом отношении то место из «Идей ко всеобщей истории и т. д.», где Кант сравнивает человеческое общество с лесом, «деревья которого, линая друг друга воздуха и солнца, тем самым вынуждают друг друга искать и того и другого над собой, благодаря чему они достигают красивого и стройного роста». В лесу все индивиды выполняют одинаковые функции: они находятся в тесном взаимодействии, могут и поддерживать друг друга и оберегать от разрушительного действия бурь. Так как деятельность всех индивидов одинакова и так как между ними не существует разделения труда, то и число деревьев, образующих лес, неограниченно. Это число зависит лишь от внешних обстоятельств, сотни и миллионы могут заполнять гектар или целый континент. Человеческое общество, по Канту, лишь тем отличается от леса, что люди обладают свободной волей и их взаимодействие находится в зависимости от их намерений и доброй или злой воли.

Кант представления не имел о том, что общество есть нечто большее, чем куча совместно существующих индивидов, что оно — организм, клетки которого, индивиды, не только оказывают взаимодействие, но, благодаря разделению труда, еще должны вступать в определенные формы сотрудничества, которые зависят не от их доброй или злой воли, а от характера производительных сил.

Характер разделения труда определяет отличия обществ, величина каждого отдельного общественного организма тесно связана определенными границами; это разделение труда вымывает к жизни самые разнообразные органы общественного организма, мелкие организации индивидов в недрах общества, именно: организации локального и профессионального характера. Влияние этих органов находится в самой строгой зависимости от влияния других органов: они постоянно зависят от общего сотрудничества, но в буржуазном обществе их отделяет самый резкий антагонизм интересов. Все это определяет желания и действия индивидов. Каждый индивид развитого человеческого общества является членом не одного из его органов, а многих. С развитием буржуазного общества обязанности каждого отдельного индивида по отношению ко всему обществу затемняются и усложняются, благодаря обязанностям индивидов к отдельным органам общества, и к возможности столкновений между личными и общими интересами присоединяется возможность столкновений между отдельными организа-

ниями, взаимоотношения органами общества. Столкновения последнего рода и вызывают наиболее мучительные для личности угрызения совести, на которые она нередко не может найти ответа; кантовский категорический императив меньше всего может дать ей на них ответ, так как Кант в своей этике совершенно игнорирует и, согласно своему методу, должен был игнорировать всевозможные социальные противоречия, необходимые обусловленные экономическими условиями.

Там, где вопрос сводится только к антагонизму между личным и общим интересами, ответ обыкновенно очень прост. Так, Кант говорит в «Критике практического разума»:

«Какая форма максимы годится для общего законодательства, какая—нет, это может разрешить самый простой ум без всяких указаний».

Пример, который приводит наш философ, правда, не совсем уместен. Он продолжает:

«Я, напр., поставил себе максиму: всеми верными средствами увеличить свое состояние. В моих руках имеется вклад а. владелиц которого умер, не оставив о нем записи. Конечно, это—случай мой максимы. Теперь мне нужно только знать, может ли эта максима служить всеобщим практическим законом. Я применю ее к данному случаю и спрашиваю, может ли она принять форму закона или мог ли бы в своей максимой задать такой закон: каждый имеет право утаить вклад относительно которого ему никто не может доказать, что он сдан ему на хранение. Я тотчас же замечаю, что такой принцип, как закон, немедленно уничтожил бы сам себя, ибо это привело бы к тому, что не было бы никаких вкладов». («Критика практического разума», Издание Кирхмана, 1869. Стр. 30—31).

Это—единственный пример, который Кант приводит в доказательство простоты и безосложности своего нравственного закона, и этот единственный пример, предполагающий необыкновенно простой случай, неверен. Практический разум кейнбергерского мудреца был настолько непрактичен, что он не понимал, что возмездие этой максимы во всеобщий закон имело бы следствием не то, что «не было бы больше никаких вкладов», а то, что всякий, хоть несколько одаренный практической сметкой, не будет вытаскивать из рук вклада без письменного удостоверения. Обыкновенно всякий,

отдающий на хранение капитал, поступает так, словно эта максима была бы всеобщим законом.

Кантовский нравственный закон практического разума, следовательно, еще далеко не может осудить, как безнравственный поступок, присвоение капиталом, доверчиво сданных на хранение без удостоверения в получении.

Если, несмотря на это, всякий все же считает это безнравственным и как таковое осуждает, то это потому, что подобное присвоение является нарушением доверия и веры, нарушением социальных добродетелей, без которых не может существовать ни одно общество. В зародыше эти добродетели встречаются уже в животном обществе, и нас же они развились в мощный инстинкт, так что мы в каждом случае, напр., в случае со вкладом, энергично и без дальнейшего требуем от себя и от своих товарищей неукоснительного их применения, и это даже в том случае, когда у нас нет никаких видов на то, чтобы попасть в подобное положение, напр., сделать или получить вклад, и нам лично совершенно безразлично, будут ли существовать вклады, могут ли они делаться или нет.

Но, совершенно не принимая кантовского обоснования безнравственности факта присвоения, мы все же с ним вполне согласны, что в таком случае, какой он приводит, каждый человек без труда и долгих размышлений вынесет одинаковое нравственное суждение.

Иное дело случай, приводимый Бауэром. Правда, Бауэр думает, что и здесь речь идет об антагонизме между личным и общим интересом, но при этом он делает одну очень оригинальную ошибку. Что делает этот случай особенно трудным, так это то обстоятельство, что при этом совершенно нет места никакому личному интересу. Его друг приходит в отчаяние, ибо он поставлен перед отрицательной альтернативой: нарушить обязанности либо по отношению к жене и детям, либо по отношению к товарищам. Странное дело, но Бауэр их почему-то считает порождениями эгоизма, личного интереса. Но что толку для нас в кантовском «всеобщем законодательстве» при подобном конфликте нравственных обязанностей?

Правда, и моя этика не даст такого шаблона, по которому можно было бы без дальнейшего и удобно разрешить подобный конфликт, но кто прошел марксистскую школу, легче всего найдет путь для его преодоления. Если бы тов. Бауэр вместо того, чтобы

читать своему отчаявшемуся другу цитаты из моей книги, которые ничего общего не имеют с его случаем, послал его ко мне, то и, как материалист, для которого нет ничего абсолютного, а все относительно, прежде всего попытался бы рассмотреть, как собственно обстоит дело, из каких особых обстоятельств оно вытекает, а не искал бы какой-то абсолютной формулы долга.

Так как у приятеля Бауэра сильно развитое классовое чувство, то можно допустить, что он состоит членом какой-нибудь профессиональной организации. Откуда же его нужда? Она может явиться следствием чрезвычайных несчастий. Но в таком положении, поставленный пред выбором между нарушением стачки и уничтожением своей семьи, он имеет право с своей стороны апеллировать к солидарности, т. е. социальным обязательствам соответствуют социальные права. Во всяком случае, лучше требовать от товарищеской организации поддержки в нужде, нежели стать штрейб-брехером.

Буде окажется, что все товарищи X. находятся в таком же скверном положении, как и он, если стачка истощила все силы, если дети и жены все голодают, ну, тогда возникает вопрос, целесообразно ли дальнейшее ведение стачки и не должен ли X. содействовать ее скорейшему прекращению? Но этот вопрос опять-таки нельзя решить при помощи категорического, чисто формального императива, а лишь измерением значительности объекта борьбы и ее жертв. Никто не станет требовать, чтобы рабочие разрушили свои семьи для того, чтобы избавиться от грубияна-мастера, или ради продления утренней передышки на десять минут. Но, несомненно, существуют такие случаи, когда объект борьбы так велик, что приходится приносить в жертву не только собственную жизнь, но и жизнь жены и детей, как, напр., во время политической забастовки, когда вопрос идет о свержении разбойничьего режима, опустошающего всю страну и губящего ее жителей. Но в таком случае необходимые воодушевление и решимость будут вызваны не анализом чистого практического разума, а самой борьбой и сознанием важности ее целей и необходимости ее средств. Этическая ясность и решимость может в данном случае вытекать только из науки и прежде всего из жизни, но отнюдь не из сферы той этики, которая должна находиться вне всякой науки, над наукой и жизнью.

Если же в нашем противоречивом обществе окажутся такие

запутанные конфликты обязанностей, что этические силы, вытекающие из жизни и знания, доставляемые наукой, не будут в состоянии разрешить конфликт, то кантовский формализм, сказывающийся несостоятельным даже в простом, им самим избранном случае со вкладом, подавно будет бессилем совершить это.

II.

Наряду с Х., обладающим тонким моральным чувством и попадающим в лабиринт конфликтов, из которых его будто выводит категорический императив, в то время как марксистская этика оказывается несостоятельной, тов. Бауэр нам приводит еще пример этического скептика; последний видит в релятивизме марксистской этики обоснование своего скептицизма, в то время как категорический императив совершенно исключает эту возможность.

«Если этический скептицизм из того, что материя нравственного желания изменчива, что не существует определенной по содержанию заповеди, действительной всегда и везде, что нет абсолютной этики, поспешно заключает, что вообще не годится сравнивать максимы и одни из них считать императивами, а другие простыми максимами, — тогда критика Канта показывает нам, что конкретный этический императив отличается от простой максимы способностью к всеобщему законодательству».

Если скептик поспешно превращает верную мысль в бессмыслицу, то это далеко не может служить доказательством того, что эта мысль неверна. Если-б этот скептик вместо того, чтобы поспешно бежать к Канту, пожелал правильно ознакомиться с марксистской этикой, он нашел бы в ней не только ту мысль, что никакая определенная этика не абсолютна и что этические заповеди изменчивы, но и ту, что для известных времен, обществ и классов необходимы известные этические заповеди; он узнал бы дальше, что этика не есть нечто условное, что всякий может находить произвольно, но что определяется она силами, стоящими над индивидом, и более сильными чем он. Как может из сознания необходимости вытекать скептицизм?

Между тем Бауэру удастся вывести одно из другого. Он продолжает:

«Классовое положение навязывает максимуму господствующим и имущим классам так же, как и пролетариату; види-

виду его нужда дает такое же правило поведения, как и его принадлежность к классу; материалистическое понимание истории позволяет нам понять все эти противоречивые максимы в их необходимости. Но материалистическому пониманию истории пришлось бы закончить этическим скептицизмом и необходимо признать этику буржуазии (НВ. Буржуазии на меньшей ступени капиталистического развития, а не буржуазии 1789 г.!) столь же ценной и столь же необходимой, как и этику пролетариата; ему пришлось бы приравнять максиму интрейк-брехера к максиме русского пролетария, отдающего всю свою жизнь на борьбу за свой класс, и также оценивать максиму интеллигента, продающего госнодам свои убеждения за тридцать серебрянников, как и максиму человека, отдающего все свои силы на служение эмансипирующемуся рабочему классу, — если-б оно само себя не ограничило той мыслью, что наука дает нам возможность понять действия всех этих людей в их необходимости, но что только критерий способности к всеобщему законодательству дает нам возможность различно оценивать одинаково необходимые поступки, осуждать соблазнительные максимы одних и следовать категорическому императиву других».

В этом пункте наш друг Бауэр, столь остроумный в остальном, странным образом смешивает два совершенно различных друг от друга явления: поступки отдельных индивидов и воззрения целых классов.

Что касается первого, то материалистическое понимание истории не всегда позволяет нам познать необходимость каждого отдельного индивидуального поступка, хотя оно и признает эту необходимость. Но оно позволяет нам познать и признать необходимость нравственных суждений, высказываемых о каждом отдельном поступке. Позволяет нам познать это, опираясь на сущность общества, производящую социальные инстинкты и социальные добродетели, постоянно клеймящую вероломство по отношению к обществу из-за личных выгод, как безнравственный поступок и восхваляющую самопожертвование ради общества, как величайшее деяние. Но материалистическое понимание истории дает нам возможность познать также и необходимость тех модификаций, которые вызываются изменяющимися общественными условиями, в частности, классовыми противоречиями, в общих нравственных воззрениях и которые порождают данные нравственные предписания. Может ли быть более прочное основание для нравственного суждений, чем обоснование его необходимостью?

Что дает нам взамен этого тошнотный императив Канта? «Критерий способности к всеобщему законодательству», который скептику Отто Бауэра может пред каждым поступком служить поводом к бесконечным размышлениям о том, соответствует ли он этому критерию или нет, в это тем скорее будет иметь место, чем больше действительно существующее общество исключает возможность всеобщего законодательства. Скептику Бауэра будет не трудно доказать, что забастовки и классовая борьба непримиримы с всеобщим законодательством, следовательно, безнравственны.

Совершенно отаично от нравственного суждения об отдельных поступках нравственное осуждение нравственных суждений, т. е. нравственная оценка этики определенной социальной группы или класса. Дело не в осуждении поступков отдельных членов различных классов или социальных форм, а в воззрениях о правах и обязанностях, о нравственном добре и зле, которые свойственны этим классам и обществам.

Возможна ли вообще подобная нравственная оценка? Можно, конечно, установить, развиты ли примитивные инстинкты и добродетели, лежащие в основании всякого общества, в данном обществе сильнее, чем в другом. Поскольку одно общество может быть нравственнее другого. Но можно ли найти еще другой какой-нибудь масштаб для измерения того, являются ли определенные нравственные воззрения данного времени, класса, данной страны, более или менее нравственными, чем определенные нравственные воззрения других времен, стран, классов?

К этому, ведь, сводится дело, если приходится вместе с Бауэром, обращая неверующих в социализм, прибегать к Канту и при его помощи доказывать высшее право на существование пролетарской этики над буржуазной. Заметьте: речь идет не об относительном превосходстве, вытекающем из определенных условий времени, а о превосходстве, независимом от времени и места.

Этика, это—учение об общественных обязанностях отдельного индивида. Как же возможно измерять определенную этику тем же масштабом, которым измеряются поступки отдельных индивидов перед обществом? Чтобы достигнуть этого, мы должны допустить, что над различными общественными формами стоит высшая власть, которой они подчинены, подобно тому, как общество стоит над отдельным индивидом. И действительно, у Канта категорический императив необходимо связан с идеей о божестве. Дело несколько

не улучшается оттого, что нео-кантианцы на место христианского бога поставили богиню вечного чистого разума, не вытекающего из природы и общества, а возвышающегося над ними. Стремясь добиться такой, стоящей над обществом абсолютной нравственности, неуклонно приходишь к идее сверхземной, над всяким опытом возвышающейся власти.

Но пути чистого разума неисповедимы, как неисповедимы пути господ бога. На вопрос, какая этика ценнее, этика буржуазии или этика пролетариата, мы не находим у кантианцев ни одного ясного ответа; мы сталкиваемся с самыми различными взглядами на этот счет, во всяком случае консерваторы и либералы сильнее представлены, нежели социалисты. Категорический императив, очевидно, неизбежно ведет нашего скептика к социализму.

Оцениваем ли выше буржуазную этику или этику пролетариата, зависит—если стоим на точке зрения категорического императива—от того, в каком виде представляешь себе осуществимость «всеобщего законодательства». Некоторые считают формы, данные буржуазным обществом, единственными, в которых возможно «всеобщее законодательство», поэтому они, как кантианцы, находят, что в буржуазной этике воплощается высшая, сравнительно с пролетарской, нравственность. Они, напр., приходят к заключению, что «всеобщее законодательство» нуждается в полной свободе индивида и не может в силу этого мириться с пролетарским «терроризмом».

Наоборот, тот, кто убеждается в возможности и необходимости социалистического способа производства, легко убедится также и в том, что критерий способности к всеобщему законодательству очень хорошо подходит к нему, и признает за пролетарской этикой пальму первенства.

Решение кантианца в пользу той или другой этики будет найдено в зависимости от его взглядов на социальный механизм, на общественную роль буржуазии и пролетариата. И для кантианца экономические взгляды и понимание экономических условий, а не категорический императив, решают в сомнительных случаях, на чьей стороне ему сражаться. Язык категорического императива ясен и допускает много толкований, экономические же воззрения говорят решительно и ясно. Поэтому среди кантианцев, несмотря на их категорический императив, так много самых разнообразных взглядов относительно буржуазной и пролетарской этики, к вы-

шему удовольствию всех этических скептиков. Наоборот, марксисты именно потому, что они придерживаются определенных экономических воззрений, все, как один человек, стоят, несмотря на свой этический релятивизм, за пролетариат и его этику; и кантианцы-социалисты обязаны своими социалистическими убеждениями, поскольку последние почерпнуты ими из книг, а не из жизни, несомненно, тому, чему они научились у Маркса, а не тому, чему научились у Канта.

III.

Бауэр, подобно другим кантианцам, тоже ищет абсолютного масштаба для нравственности, постоянного в вечной смене явлений; он ищет масштаба, который не вытекал бы ни из полной изменчивости жизни, ни из научного ее познания, а возвышался бы над жизнью и наукой.

Эта область, сущее ничто, должна больше сделать, чем жизнь и наука, должна служить наиболее мощной и наименее безошибочной направляющей силой всей нашей воли и долга. Пусть наши нео-кантианцы, сколько им угодно, отрешиваются от «вульгарного кантианства», превращающего эту третью область в потусторонний мир, на подобие христианского неба,—допущению подобной области все же свойственны тенденции и склонности к мистицизму, даже если сводить ее к особой точке зрения, с которой рассматриваешь вещи.

Вождь «невульгарных» нео-кантианцев Г. Коген говорит, напр., в своем новейшем произведении «Этика чистой воли»¹⁾ следующее:

«Люди не тела природы» (стр. 15).

«Стремление подвергнуть подозрению религию с ее нравственными сокровищами и истоками и обходиться без нее свидетельствует о нечужестве и необразованности. Чем хотят ее заменить, если и философию отклоняют, как метафизику?» (Стр. 53).

«Истинный бог—основа нравственности, которой он требует и требование которой составляет его сущность» (стр. 83).

Религия, как общец и община, никогда не может освободиться от государства, в котором должна, наконец, быть проведена полностью и правдивость религиозной нравственности» (стр. 360).

И дальше кое-что о свободе:

¹⁾ Вторая часть. Берлин, 1904.

«Душа—это движение; это значит вот что: движение имеет свое происхождение в самом себе, т. е. оно чисто, как чистое мышление. Но чистое мышление нечерпывает понятие души, но не понятие создания. Пусть так, душа—тоже воля, а воля—тоже движение. И это душевное движение тоже есть движение в себе, и должно иметь свое происхождение в самом себе» (стр. 126).

«Ошибка, сохраняющаяся у Канта и понятия автономии, заключается в том, что Само предполагается при этом уже, как данное, существующее, имеющееся, и что оно имеет обнаружиться и раскрыться в нравственных действиях, как в объектах обнаружения. Это методологическая ошибка. Само никоим образом, в каком бы то ни было идеальном виде, не дано раньше, чем оно обнаруживается и должно не только обнаружиться, но и породить само себя. Породить себя оно может только в законодательстве. В нем и в силу его возникает действительное. Оно является прогрессом, который мы теперь развиваем дальше. Действие не только развитие Самого; оно обусловлено законодательством, которое является законодательством Самого, так что и Само обусловлено законодательством. Итак, законодательство не есть законодательство из Самого, а к Самому». (Стр. 321).

Мистика «вульгарного» кантианства имеет то преимущество перед мистикой Коперника, что она несравненно проще.

Однако, несмотря на всю их логическую смелость, и ей не удалось возвысить нравственный закон над царством опыта и сделать из него чисто формальный закон. Кант и кантианцы могут толковать, сколько им угодно, им все же приходится признать, что нравственный закон не всеобщая формула, а формула для частного, опытом ограниченного явления мира, именно для общества, и что эта формула не может возникнуть без познания, опирающегося на опыт.

Даже если вознестись человека, как разумное существо, над природой и приурочить его к какому-то особому миру, мы тоже не сможем вывести из этого никакого особого нравственного закона. Для этого необходимо допустить, что разумные существа стоят в определенной связи друг с другом, имеют определенные эмпирические потребности и пользуются своим разумом для удовлетворения этих потребностей, при чем они могут помогать или мешать друг другу. Без всех этих, отнюдь не духовных, предпосылок нравственный закон был бы беспредметен, бессмыслен. Наконец, категорический императив предполагает существование особой потреб-

ности в том, чтобы люди только помогали друг другу, а не вредили, да еще особую общественную формацию, в которой будет зависеть от доброй воли индивидов, вредить или помогать друг другу, т. е. общество, свободное от экономических противоречий, необходимо вызывающих борьбу, в которой отдельные классы должны стремиться вредить друг другу.

Вытекающая из всех этих предпосылок, этика Канта ограничивается собственно одним лишь положением: категорическим императивом. Она должна им ограничиваться, ибо в противном случае выступила бы слишком ясно «нечистота» ее формального характера, ее смешение с определенными эмпирическими фактами. Это же положение в высшей степени неопределенно и допускает много толкований. Всем этим она сильно отличается от математики, с которой ее сравнивали.

В одном лишь отношении кантовский метод этики может быть сравнен с математическим методом: он необыкновенно сильно изощряет ум; но это особенность, свойственная всякой трудной проблеме, независимо от того, разрешена она или нет. Попытки камня мудрецов тоже изощряли дух и повлекли за собой целый ряд цепных открытий и методов. Несмотря на это, эти поиски являлись ошибкой. Кантовский же нравственный закон—ни что иное, как камень алхимиков, волшебная формула абсолютно исцеляющего, переложенная только из области химии в этическую область.

Отсюда не следует, что все вопросы о цели всех целей, о конечной, всеобщей цели, которой служат все прочие цели и которая определяет наш долг и желания, совершенно праздны. Мы отвергаем лишь метод, который, исходя из потребности представить эту цель вечной и абсолютной, стремится, не считаясь с опытом, получить ее из анализа чистого разума. При отыскании цели целей, этой основы наших желаний и обязанностей, нужно пользоваться тем же методом, который действителен для всей науки: нужно отыскивать всеобщее в особенном. Нет ни малейшего основания считать нашу волю чем-то другим, а не природным явлением.

Но желая таким образом найти конечную цель своей деятельности, своих желаний и обязанностей, мы не должны ограничить свои исследования одним лишь человеком; мы должны отказаться от такого различия между человеком, как существом, обладающим волей и ставящим цели, и природой, которое является характерным признаком всякого, даже наименее вульгарного капитализма. Мы не

должны тогда считаться с одним только человеком, а со всеми обладающими волей и ставящими себе цели существами, т. е. со всеми, одаренными способностью собственного движения и сознанием существами, которые нам известны.

Но тогда оказывается, что целью всей жизни этих существ, целью, которой подчинены все другие цели, является сама жизнь. Это, а не всеобщее законодательство, является высшей целью. Эта цель идет из самой жизни, неразрывно с ней связана и не нуждается в чистом разуме. Жизнь существ, одаренных собственным движением, т. е. животных, постоянно требует определенных движений, поступков, служащих цели сохранения жизни и предполагающих желание жить. Живое, двигающееся существо, лишнее этого желания и не ставящее себе этих целей, просто не может жить. Вместе с жизнью и собственным движением возникает воля к жизни, цель жизни; эта воля и эта цель—часть жизни. Воля не свободна и не беспричинна: она является продуктом тех же факторов, которые создали жизнь и не таинственнее жизни, самого «природного механизма».

Для достижения цели нужны средства: чем развитее живое существо, тем разнообразнее те средства, в которых оно нуждается для достижения своей высшей цели—жизни, тем больше эти средства, в свою очередь, нуждаются для своего достижения и применения в других средствах, так что первые превращаются в цели по отношению к последним. Таким образом, всеобщая конечная цель все больше и больше расчленяется на отдельные цели, которые отделяются от нее все больше и больше, и количество связующих средних членов увеличивается все больше и больше, так что связь между ними становится все более и более неясной. Но это еще не все. Диалектическое развитие приводит в конце-концов к тому, что из конечной цели—сохранения жизни индивида—возникают другие цели, могущие повести к укорочению и даже уничтожению жизни. Материнская любовь, напр., может вызвать в матери волю к самопожертвованию ради спасения детенышей. Общество порождает такие цели, которые, являясь обязанностями для индивида, определяют его желания и могут повести его к тому, что он отдаст свою жизнь за друзей и товарищей. Но во всех этих случаях можно, рассматривая вещи в большей связи, всегда найти конечную цель: сохранение жизни индивида. Та же материнская любовь, которая приносит порой смерть живому существу, как матери, сохраняет

жизнь тому же индивиду до тех пор, пока он находится в нежном возрасте. То же общество, которое возлагает на меня обязанности, могущие заставить меня пожертвовать жизнью, даст мне возможность жить, возлагая такие же обязанности на других. То, что в одном случае выступает, как долг, как жертва, в другом случае оказывается правом, спасением жизни.

Но развитие живых существ, одаренных собственным движением, не только усложнит цели и средства индивида, которые иногда становятся все противоречивей, но и ведет к умножению тех случаев, когда одновременно возникают различные, порою резко противоположные, цели и средства, так что его действия и воля совершенно не в состоянии пойти всем им навстречу.

Там, где организмы чрезвычайно просты, а среда, в которой они живут, тоже не изменяется, цели и средства, возникающие у индивида, тоже чрезвычайно однообразны; порою жизнь ставит индивиду только одну цель, и в его распоряжении имеется только одно средство для ее достижения. В таких случаях движение индивида для достижения цели происходит без посредства сознания. Даже у высших животных, у людей, очень большая часть их движений происходит таким образом.

Чем развитее организм, чем разнообразнее его органы, а следовательно, чем больше возможность разнообразных влияний со стороны окружающего мира, и чем изменчивее, с другой стороны, окружающая среда, тем чаще жизнь будет ставить разнообразные и противоречивые цели, между которыми нужно выбирать, а это возможно только при помощи сознания. В таких случаях сознание решает, какая из данных целей или какое из данных средств должно исполнить мою волю или действия. Такие действия свободны, в сравнении с теми действиями, когда у индивида нет выбора, когда жизнь ставит пред ним одну лишь цель и одно средство для ее достижения. Но они не свободны в смысле беспричинности. Разум не выдумывает из себя человеческие цели для того, чтобы сравнить их по собственной внутренней законосообразности; они необходимо вытекают из данных условий—окружающего мира и организма данного индивида. Но точно также необходим и выбор между ними, который, правда, зависит от сознания; последнее определяется не только характером познавательной способности, но и совокупностью опыта, который, в свою очередь, не должен обязательно быть личным, а может быть чужой, собранный, упорядоченный и переданный индивиду; мы разумеем здесь науку.

Чем больше я постигаю связь жизни и мира, тем целесообразнее я буду выбирать средства, находящиеся в моем распоряжении, тем больше будут гармонизировать с конечной целью те цели, которые я выбираю из всех направляющихся мне целей, тем решительнее и определеннее будет мой долг.

Правда, подобно всякому знанию, знание моего долга тоже будет условным и относительным. Но лишь плут дает больше того, чем у него есть. Наш долг не представляет собою ничего сверхъестественного, а наши обязанности являются лишь частью этого мира, в котором не существует ничего абсолютного, ничего безусловного. Всякая попытка открыть абсолютный нравственный закон и профильтровать из чистого разума универсальную панацею против всех конфликтов и болезней души, дает лишь неопределенные, смелые общие места и отвлекает от единственного пути, на котором возможно прочное обоснование нашего долга и воли, поскольку это позволяет современное состояние науки, от пути умножения и выяснения нашего научного опыта. Только огромная сокровищница науки может дать нам до некоторой степени верный указатель в запутанной чаще бесконечного множества целей и средств, которые жизнь раскрывает пред современным культурным человеком. Одна маленькая формула совершенно бессильна это сделать.

Это можно сказать и о социализме. Кого практика классово-борьбы, в связи с познанием законов движения и развития капиталистического общества, не превратила в социалиста, кто еще после этого продолжает сомневаться, колебаться и оставаться скептиком, в того и критерий способности к всеобщему законодательству не вдохнет решительности и ясности. На того мы можем махнуть рукой.

Отто Бауэр выставил практические соображения в пользу кантовского категорического императива. Практические соображения не должны определять наше сознание, но и эти практические соображения на протяжении его статьи все больше и больше отодвигаются на задний план. Он сам признает, что с развитием классовых противоречий культурное человечество распадается на два великих военных лагеря, и на обеих сторонах воля и долг все яснее и решительнее распределяются классовыми противоречиями. Кантовский императив нам нужен, следовательно, только для кучки «этических скептиков», которые не являются ни марксистами, ни кантианцами, ни чем-нибудь другим. Этот императив, долженствующий владычествовать

над миром, оказывается, выполняет сомнительную и незавидную задачу внушения чувства долга и ясности некоторым литературным юнцам, которые, скрывая свое отсутствие энергии, растерянность, невежество и импотентность, ищут более или менее подходящих отговорок у Ницше.

И действительно, практические задачи категорического императива еще больше показывают его ненужность, чем его теоретическое обоснование.

До сих пор социал-демократия победоносно опиралась на практику классовой борьбы и на научное исследование капитализма, т. е. на рабочих и науку. И впредь она сумеет обходиться без интеллигентов, приходящих к ней из лучшего мира чистого разума.

ОБ „ЭТИКЕ“ КАУТСКОГО.

I.

В дополнение к «Этике» Каутского была напечатана статья в «Neue Zeit», которая начинается такими словами: «Пролетариат ведет не только политическую борьбу, но и теоретическую. Он противопоставляет современному обществу и соответствующим этому обществу теориям новый общественный порядок и новое мировоззрение. Хорошая книга, способная плодотворно защищать мировоззрение пролетариата, представляет могучее орудие в его руках. Недавно появившаяся книга Каутского служит именно этой цели».

Вполне соглашаясь с общей характеристикой, данной здесь «Этике» Каутского, и считая эту книгу крупным вкладом в марксистскую литературу, мы, тем не менее, находим в этом произведении слабые пункты. Разбору и критике этих пунктов посвящается наша статья.

Приступаем к делу.

Каутский начинает свой труд констатированием неоспоримого факта, что этика, как самостоятельная дисциплина, возникает в древней Греции после персидских войн. Причину появления этой отрасли познания Каутский объясняет таким образом: «Одним ударом он (эллинский народ—Акс.) сделался мировой державой, владыкой окружающего его моря, а вместе с тем и торговли. Точно так же, как теперь в Японии, несомненно, разовьется во всей силе капиталистическая крупная промышленность, существовавшая там до сих пор только в зачаточном состоянии, так и Греция, в особенности Афины, после персидских войн стала центральным пунктом всей тогдашней мировой торговли, торговый капитал овладел пародом и упразднил все традиционные общественные отношения и воззрения, державшие до сих пор в своей власти личность и управлявшие ее поступками. Личность вдруг оказалась предоставленной

самой себе и окруженной новым социальным миром, в котором она потеряла всякую традиционную устойчивость; чем выше была ступень общественной лестницы, на которой находилась личность, тем резче это проявлялось. И все-таки, несмотря на это кажущееся отсутствие каких бы то ни было правил, каждый человек не только чувствовал потребность в определенных правилах поведения, но и ощущал более или менее ясно, что внутри его действует какой-то регулятор, заставляющий его различать добро и зло, стремиться к добру и презирать зло. Этот регулятор оказался, однако, очень таинственной силой¹⁾. Такое объяснение дает Каутский возникновению этики, как самостоятельной дисциплины.

На наш взгляд это объяснение, во-первых, неудовлетворительно, во-вторых, оно не соответствует действительному ходу развития нравственных учений в древней Греции. По Каутскому выходит, что появление этики, как самостоятельной области, обязано стремлению найти причину существовавшего субъективного нравственного регулятора, стоявшего в противоречии к новой объективной действительности. Следовательно, согласно мысли Каутского, возникшие капиталистические отношения не нашли в греческой идеологии прямого и непосредственного отражения, а проявилась в ней сложившаяся и устойчивая субъективная потребность в постоянном нравственном регуляторе. И так как этой субъективной потребности противоречила вся объективная действительность, то она показалась таинственной силой, которая постепенно кристаллизовалась в виде формального, оторванного от конкретной действительности нравственного закона. Каутский прибегает к такому косвенному, запутанному объяснению по той причине, что он почему-то упустил из виду этику софистов.

Вопрос о морали действительно был поднят после персидских войн, но инициаторами этого вопроса являются не искатели объяснения субъективной потребности в объективных нравственных нормах, а напротив, те мыслители, которые выступают с самым резким отрицанием каких бы то ни было устойчивых объективных законов.

Софисты поставили вопрос о морали. Но как же решали они этот вопрос?

Признавали ли они существование нравственного регулятора? Искали ли они объективных определений для добра и зла? Конечно,

¹⁾ „Этика и материалистическое понимание истории“, стр. 1—2. Русское издание Смирмунта.

нег. «Человек—мера вещей», гласит основное положение родоначальника софистической школы.

Не существует объективных истин, нет принципиального различия между добром и злом, добродетелью и пороком и стыло быть нет, не может быть и не должно быть никакого нравственного непреодолимого регулятора. Младшие софисты плут так далеко, что находят принципиальное оправдание крайнему насилию и великому произволу. Подобно софисту XIX столетия, Фридриху Ницше, младшие софисты смотрят на объективные нравственные нормы, как на вредную фикцию, созданную «толпой», как на фикцию, которая является величайшим тормазом для развития внутреннего содержания личности.

Объективный нравственный регулятор ограничивает, с их точки зрения, личность, обескураживает ее, заковычивает в цепи ее волю и лишает ее, таким образом, возможности проявить и развернуть свои природные силы.

Чтобы не быть голословными, приведем следующий весьма характерный отрывок из диалога Платона «Горгий»:

«Сократ. Как же, однако, мой друг, обстоит дело с вами: вы господствуете или подчиняетесь?»

К а л и к л ¹⁾. Что ты намерен этим сказать?

Сократ. Намерен сказать, что каждый господствует над самим собою. Или же нет необходимости господствовать над самим собою, а необходимо господствовать только над другими?»

К а л и к л. Как это понять: господствовать над самим собою?

Сократ. В этом нет ничего непостижимого. Я понимаю это так, как это понимают все люди. А именно: быть благоразумным, владеть собою и быть господином своих страстей и своих желаний.

К а л и к л. Как ты, однако, великодушен, простаков ты называешь благоразумными?

Сократ. Как так? Каждому ясно, что я совсем не то сказал.

К а л и к л. Именно то, Сократ. Как может быть счастлив тот человек, который кому-нибудь служит? Говорю тебе совершенно откровенно, что естественная красота и естественная справедливость состоят в том, что кто хочет жить правильно, должен дать полную свободу расти своим страстям, что он не должен их сковывать, какие бы размеры они ни принимали, что он должен уметь их удовлетворить мужественно и с расчетом, и что он должен, наконец,

¹⁾ Каликл—ученик софистов.

обеспечить за собою возможность удовлетворения всякой страсти. Но большинство не в состоянии достигнуть этого; оно по этой же причине, от стыда и с целью оправдать свою собственную несостоятельность, порицает таких людей, стараясь уверить, что не обузданность есть нечто постыдное¹⁾. Оно делает это, как я уже сказал, для того, чтобы обуздать набранников природы. И так как оно само бессильно удовлетворить свои страсти, то оно расточает похвалы благоразумию и справедливости, прикрывая этим свою собственную слабость. И в самом деле, разве для тех, кому выпало на долю счастье быть сынами королей, или для того, кто в силу своей собственной природы завоевал государство, приобрел господство и власть, разве для таких людей может быть что-нибудь безобразнее, бессмысленнее, нелепее благоразумия и справедливости? И раз они имеют возможность наслаждаться благами жизни, не встречая никаких препятствий на этом пути, то с какой стати, спрашивается, они должны подчиняться властелину, т. е. закону, созданному этой большой толпой? С какой стати подчиняться этому закону, этой болтовне и хуле? Что касается истины, о которой ты, Сократ, говоришь, то с нею дело обстоит так: пышность, необузданность, щедрость, если они заключают в себе необходимую долю сдержанности, именно являются настоящей добродетелью и настоящим благом. Все же остальное есть пустое украшение, противоположные ценности, пустая болтовня и разве ничего не стоят»²⁾.

Вот как смотрели идеологи греческого капитализма на мораль! В учении софистов отразились, как две капли воды, новые капиталистические отношения. Софисты, как типичные выразители и яркие защитники возникшего капитализма, рассматривают власть, господство, даже тиранию личности, как естественное следствие, вытекающее из ее природных преимуществ. В произволе индивидуума проявляется, по их мнению, закон его природы; в его власти — естественная сила, — словом, нарушение права и закона сильным есть его естественное право. И это естественное право индивидуум не должен ограничивать никакими искусственно созданными общественными нормами.

¹⁾ Разбивка Аксельрод.

²⁾ S. 88—89 „Platons Gorgias“, Uebersetz. von Schleiermacher. Neuherausgegeben von dr. Otto Chtting, Leipzig, Verlag Reclam.

Содержание этой выдержки показывает с достаточной ясностью, что предсказанные идеи Ницше были высказаны еще в древней Греции. Они, следовательно, совсем не так новы и оригинальны, как это представляется сверхчеловечьям нашего времени.

Одним словом, софисты, являясь полными и типичными представителями греческого капитализма, защищают новый общественный порядок, с единственно возможной в то время точки зрения, — индивидуалистической.

Будучи революционерами своего времени, софисты смело и решительно выступают на защиту нового капиталистического порядка, не облекая свои взгляды в туманные божественные формы. Поэтому мораль социальная политика древней Греции того периода совершенно тождественна с нравственным учением софистов.

Итак, возникшие капиталистические отношения, упразднившие «все традиционные общественные отношения и воззрения, державшие до сих пор в своей власти личность», нашли, прежде всего, прямое, ясное и непосредственное отражение в соответствующей этим отношениям этике.

О формальном нравственном законе заговорил Сократ, выступивший против учения софистов. Сократ по существу консерватор, хранитель старых устоев и старых традиций. Уважение к установленным, господствующим законам и выработанным нормам, полное подчинение им, рассматривается древним мудрецом, как священный нравственный долг. Водворившиеся новые общественные отношения оказывают влияние на Сократа своими отрицательными и разрушительными сторонами. Беспощадная классовая борьба, разыгравшаяся со свойственной этой борьбе неумолимой жестокостью, борьба, которая на той ступени развития производительных сил должна была неминуемо привести древнюю Грецию к ее окончательной гибели, диктует этому консервативному мыслителю философию усталости. Умирение своей собственной природы, полная победа над своими страстями и аффектами, равнодушие и философское спокойствие души становятся центром нравственного учения Сократа. Принципиально отрицая внешнюю борьбу, т. е. конкретную действительность, Сократ все более и более погружается в отвлеченный бессодержательный мир. И в пустом, мертвом царстве, в котором ничего не происходит, мыслитель открывает вечные, неизменные, позабытые понятия, послужившие впоследствии основанием для идеалистической системы Платона. Истинное познание и истинная добродетель тождественны в учении Сократа. Но основу этого тождества составляет идеалистический принцип, согласно которому познание заключается в ясном и отчетливом понимании того, что изменчивая, проходящая конкретная действительность, лишен-

вая устойчивости, не может дать объективной истины. Истина, следовательно, как познавательная, так и нравственная, лежит за пределами изменчивого, чувственного мира, в вечных, неподвижных, отвлеченных понятиях. Подобно своим предшественникам элейцам, Сократ приходит к метафизическим постулатам путем отрицательной диалектики, с той, конечно, разницей, что в философии элейцев отрицательная диалектика приводит к метафизическому воззрению на природу, между тем как Сократ, сделавший центром своей философии проблему этики, пользуется отрицательной диалектикой для создания метафизического нравственного закона. Отрицательное отношение к действительности, отвлечение от живой природы человека, преобразование к материальным благам и силу их непостоянства и изменчивости.—таков постоянный философский фундамент морали в себе, т. е. формального нравственного закона, которому в его логической форме было положено начало Сократом. Но, несмотря на то, что сообразно субъективным намерениям творцов и поборников метафизической этики формальный закон должен равнодушно и величественно возвышаться над призрачной действительностью, этот закон объективно отражает в себе ту же действительность и к тому же самую жалкую и наиболее обреченную на скорую гибель. Конкретным его содержанием являются устаревшие негодные формы и соответствующая им традиционная, застывшая идеология, короче—в метафизической этике витающей якобы над нашей грешной землей и над историей человечества, сказывается упорное стремление остановить ход развития и упрямое убеждение в том, что дряхлая, умирающая действительность—вечная и неизменная историческая категория.

Из этого высохшего, покрытого плесенью источника мыслители консервативного направления черпают атрибуты вечности, создавая на этих атрибутах формальный, нравственный закон и превращая таким образом общественный консерватизм в потустороннее метафизическое бытие.

Из этого же источника черпал Сократ все элементы для своей «добродетели в себе». Добродетель в себе родилась, таким образом, на поле битвы человеческой истории, на почве экономической борьбы между старыми и новыми общественными формами. И это общественное противоречие нашло свое непосредственное полное и как нельзя более яркое выражение в двух противоположных этических те-

чениях: в философии Сократа, положившей основание нравственному метафизическому закону—с одной стороны, и головокружительном релятивизме софистов—с другой стороны.

Поэтому Каутский глубоко, на наш взгляд, ошибается, объясняя возникновение формального нравственного закона внутренней, субъективной потребностью в неизменных правилах нравственного поведения, которые, по его словам, шли в разрез с новыми формами общественной жизни, упразднившими все традиционные общественные отношения и воззрения, державшие до сих пор в своей власти личность.

Такое косвенное объяснение не соответствует, как мы видели, исторической действительности, и по той же причине оно страдает чрезмерным рационализмом. Легко также заметить, что в этом косвенном объяснении скрывается подтверждение основного положения защитников нравственного закона, состоящего именно в том, что личность, независимо от изменения условий, ощущает внутреннюю субъективную потребность в неизменном нравственном регуляторе, т. е. формальном определении добра и зла.

II.

Не совсем верно, по нашему мнению, характеристика, данная Каутским французскому материализму XIX столетия. Каутский пишет: «Как в старом эпикуреизме, так и у новых философов эпохи просвещения—Ламетри, Гольбаха и Гельвеция—этика эгоизма, пользы и удовольствия стоит в теснейшей логической связи с материалистической философией». «Старый эпикуреизм не является переворотом в прежних религиозных воззрениях, он умел применяться к ним. Он не был учением революционного класса и проповедывал не борьбу, а созерцательное наслаждение»¹⁾. Во-первых, указанное здесь общее различие между французским материализмом и учением Эпикура далеко не полное. Разница между этикой Эпикура и этикой французских материалистов состоит прежде всего и главным образом в противоположности исходных положений. Эпикуреизм берет за точку отправления и н д и в и д у у м; французский материализм—о б щ е с т в о. Вследствие этого этика Эпикура представляет собой чистейший эгоизм, между тем как этика Гельвеция и Голь-

¹⁾ Каутский. «Этика», стр. 12.

бах носит альтруистический характер, поскольку она приурочивается к общественной жизни. Во вторых, ошибочно главное положение Каутского, будто этика эгоизма «стоит в теснейшей логической связи с материалистической философией».

Этого взгляда всегда придерживались и до сих пор придерживаются теологи и всякого толка метафизики, с точки зрения которых всякое нравственное учение основано на эгоизме, коль скоро оно ведет свою родословную не от бога или—что одно и то же—от сверхъестественного мироустройства.

Как раз против этого ошибочного воззрения восстали просветители, которые доказывали, что эгоизмом отличается теологическая и метафизическая этика, так как она покоится не на общественной солидарности людей, а на мнимой связи человека с несуществующим богом.

В доказательство того, что французские материалисты ставили теологической и метафизической этике в упрек эгоизм, прстивопоставляя ей свое нравственное учение, как альтруистическое, мы приведем несколько весьма ярких мест из системы морали Гольбаха.

«Если полагают,—пишет Гольбах,—что поступают против божественной воли, когда причиняют зло своему ближнему, то весьма легко успокоить свою совесть с помощью смятчения гнева божьего, при чем можно очень мало заботиться о том, чтобы изменить свои поступки в отношении к его творениям»¹⁾. Бесспорное положение, что аскетическая этика, основанная на сверхъестественном, априорном начале, проникнутая безусловным эгоизмом, занимает весьма видное место в критической части работы знаменитого материалиста. «Святой Августин,—читаем мы там же,—решил, что нельзя солгать даже в том случае, когда ложь может спасти мир; достаточно одного этого примера, чтобы понять, какие представления имели оракулы христианства о морали. Если бы в самом деле было возможно посредством лжи спасти мир, то эта ложь была бы добродетелью, так как мораль состоит не в чем ином, как в общественной пользе»²⁾. И в другом месте: «Апатия стоиков, равнодушие хри-

¹⁾ *Sociale System oder natürliche Principien der Moral und der Politik mit einer Untersuchung über den Einfluss der Regierung und der Sitten.* S. 22. Uebersetzung von Johann Umminger. Leipzig. 1898.

²⁾ Там же.

стиан служат только к тому, чтобы уничтожить всякую добродетель»¹⁾). Свое собственное определение этики Гольбах дает в следующих кратких словах: «Нравственность это — польза, порок это — вред, который мы причиняем нашим ближним»²⁾). И далее: «Истинная мораль, как истинная политика, та, которая ставит себе задачей соединять людей для того, чтобы они совместными усилиями работали в интересах общего блага. Всякая мораль, которая отделяет наши интересы от интересов наших ближних, которая делает нас черствыми к их страданиям, которая лишает нас чувствительности в отношении вещей, созданных так, чтобы тронуть наше сердце. — ложная, бессмысленная мораль»³⁾). С большой суровостью высказывается Гольбах об индивидуализме и эгоизме. «Человеческое я, — говорит мыслитель, — заслуживает, по мнению Паскаля, полного презрения. С этим можно согласиться без дальнейших рассуждений, если это «я» ничего не делает для блага других или если это я действует в ущерб другим»⁴⁾). «Ни один человек, — рассуждает Гольбах, — не имеет права уважать себя, если он не полезен обществу. Всякое другое уважение к себе есть не более, как глупость и тщеславие»⁵⁾). Такими же воззрениями проникнуты и произведения Гельвеция, систему морали которого Маркс характеризует следующими словами: «У Гельвеция, тоже исходящего из учения Локка, материализм получил чисто французский характер. Он непосредственно применяется к общественной жизни»⁶⁾).

Критика французских материалистов нанесла серьезные, чувствительные удары метафизической этике, обнаружив, что божественная, сверхчеловеческая мораль имеет своей исходной посылкой отвлеченное отношение к живому конкретному человеку и аскетическое презрение к его действительным страданиям, короче, что эта возвышенная мораль всецело поконит на эгоизме.

Смелая, ясная и решительная критика теологического воззре-

1) Там же.

2) Там же.

3) Там же.

4) Там же.

5) Там же.

6) См. „Beitrag zur Geschichte des Materialismus“ Г. В. Плеханова.

Эта книга Плеханова вышла на русский яз. только после октябрьской революции, под заглавием „Очерки по истории материализма“, в двух изд.: „Моск. Рабочий“. М. 1922 г., под ред. Д. Рязанова, и Госиздата Украины, Харьк. 1922 г.

вия на мораль—с одной стороны, и попытка вывести мораль на общественных отношений—с другой, сделали французских материалистов эпохи просвещения предпосылками социализма. Историческую связь социализма с учением просветителей Маркс охарактеризовал со свойственной ему четко-строгой точностью в следующих строках: «Не надо,—говорит Маркс,—большого ума, чтобы понять необходимую связь, существующую между учением французского материализма о природной склонности к добру и о равенстве умственных способностей всех людей, о влиянии на человека внешних обстоятельств, о высоком значении промышленности, о нравственной правомерности наслаждения и т. д.—с коммунизмом и социализмом. Если человек черпает все свои ощущения, знания и т. д. из внешнего мира, то надо, стало быть, так устроить, чтобы человек получал из этого мира достойные его впечатления, чтобы он привыкая к истинно-человеческим отношениям, чтобы он чувствовал себя человеком. Если правильно понятый личный интерес есть основа всякой нравственности, то надо, стало быть, позаботиться о том, чтобы интересы отдельного человека совпадали с интересами человечества. Если человек не свободен в материалистическом смысле этого слова, т. е., если его свобода заключается не в отрицательной способности избегать тех или других поступков, а в положительной возможности проявления своих личных свойств, то надо, стало быть, не карать отдельных лиц за их преступления, а отвести в обществе свободное место для деятельности каждого отдельного человека. Если человеческий характер создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать эти обстоятельства достойными человека. Если природа предназначила человека к общественной жизни, то, стало быть, только в обществе обнаруживает он свою истинную природу. Силу его природы надо изучать не на отдельных личностях, а на целом обществе». Теория, из которой вытекают такие выводы,—а выводы, сделанные здесь Марксом, следуют из нее с безусловной, железной необходимостью—понятно, должна была оттолкнуть от себя консервативных и реакционных мыслителей, и оттолкнуть раз навсегда. Французский материализм, имевший дерзость восстать против религии от начала до конца, без всяких оговорок «не признававший ни бога на небе, ни королей на земле», был, можно сказать, прямым оскорблением для сторонников старого мировоззрения. Пораженные и ослуженные такой смелостью, теологи и метафизики всех стран и всех родов не поняли или не хотели понять исти-

ного смысла теории нравственности Гельвеция и Гольбаха и действительно старались ужесточить и истории философии клевету, будто французские материалисты занимались проповедью грубого эгоизма, и будто грубый эгоизм стоит в теснейшей логической связи с материалистической философией. Однако, теории нравственности французских материалистов действительно присущ грубый эгоизм, только противники материалистической философии жестоко ошиблись насчет местожительства этого элемента. Грубый эгоизм стоит в теснейшей логической связи не с материалистической основой учения Гельвеция и Гольбаха, а с противоречащими этой основе идеалистическими выводами.

Как это блестяще и обстоятельно показано Беллеттом, французский материализм эпохи просвещения страдал своей внутренней непоследовательностью. Объясняя законы природы и происхождение этики с точки зрения материализма, просветители оставались в общем и целом идеалистами в деле объяснения общественных и исторических явлений. Вследствие этого философия Гельвеция и Гольбаха, являясь, с одной стороны, предшественницей социализма и коммунизма, представляет собою, с другой стороны, ярко и определенно выраженную идеологию третьего сословия. Этот двойственный характер выводов был следствием социального положения эпохи и той миссии, которую возложила история на плечи этих крупных людей.

Просветители, как известно, подняли знамя протеста против господствующих классов своего времени.—дворянства и духовенства. Идеологи будущего господства третьего сословия, защитники святости и неприкосновенности частной собственности, они далеки от мысли искать причины величайших им привилегий угнетателей в неравенстве имущественных отношений. По этой причине они не замечают истинного базиса исторического развития, материю общества, производственных, экономических отношений, которыми определяются классовые привилегии. Чуждые научного метода объяснения истории, материалисты исходят в своей критике привилегий из идеалистического начала. Власть, господство, насилие и произвол высших сословий объясняются с их рационалистической точки зрения обманом и надувательством этих сословий, традициями, предрассудками и простодушием подчиненных, угнетенных классов.

В основе господства дворянского сословия лежит вкоренившаяся бессмысленная, неясная фикция о высоких достоинствах при-

стократического рода, а содержанием владычества духовенства над землей служит неземная вера в его непосредственную связь с небом. Такое идеалистическое объяснение естественно должно было привести материалистов к рационалистическому заключению, что путем широкого просветительного воздействия на общественное мнение возможно достигнуть полного общественного преобразования. Борьба против привилегированных и отстаивание прав непривилегированных требовали защиты и обоснования принципа равенства людей. И этот принцип становится центральным пунктом просветительной критики.

Но какого принципа равенства могли придерживаться идеологи революционной буржуазии?

Христианское, религиозное равенство, празднующее в настоящее время свое, можно сказать, полное возрождение, на руку реакционной буржуазии, потому что она успела всецело подчинить себе духовное сословие и превратить представителей неба в верных слуг капитала. Христианская религия служит теперь такую же службу господствующей буржуазии, какую она раньше служила господствующему духовенству. Идеологи же революционной буржуазии, борясь против привилегий духовного сословия, должны были направить свое оружие критики против идеологии этого сословия, против христианской метафизики.

Поэтому наиболее смелые и наиболее последовательные защитники задач и стремлений передового третьего сословия, Гельвеций и Гольбах, руководившиеся могучей логикой истории и фактическим соотношением общественных сил, становятся на почву материалистической философии, так как только с точки зрения материализма возможна последовательная и исчерпывающая критика христианского мировоззрения.

Христианскому метафизическому равенству материалисты противопоставляют эмпирическое, земное равенство. Люди равны от природы, так как представляют из себя разновидность одних и тех же естественных, физических сил. Их духовное и нравственное различие определяется общественной средой и общественным воспитанием. Добро и зло, альтруизм и эгоизм, добродетель и порок, насилие и самопожертвование, низкие стремления и высокие благородные цели,—словом, все, как положительные, так и отрицательные ценности обуславливаются воспитанием и нравственным уровнем общественной среды.

Но чем же определяется сама общественная среда? Какии из ее элементов создает такое коренное различие в характерах, побуждениях и действиях людей? Как объяснить происхождение добра и зла, если оставить в стороне бога и чорта? Неизбежно наталкиваясь на этот вопрос, материалисты обыкновенно ссылались на образ государственного правления. От законодательства и личных свойств правителя зависит общественная нравственность.

Но, как уж это было раскрыто Бельтоном, материалисты в этом важном пункте пращались в заколдованном кругу, потому что, согласно их первой посылке, характер законодательства и личные качества правителя находятся, в свою очередь, в зависимости от нравственного уровня общественной среды. Из этого заколдованного круга действительно нельзя выбраться, когда читаешь произведения французских материалистов.

Полное отсутствие конкретного исторического базиса, которым объяснялось бы общественно-нравственное сознание, приводит Гельвеция и Гольбаха к ложным метафизическим заключениям, уничтожающим правильную общую постановку вопроса об общественном происхождении морали.

В противоположность защитникам метафизической этики, Гольбах и Гельвеций, подобно Гоббсу, Локку, Юму и всем прочим утилитаристам, выводят нравственность из эмпирического, конкретного начала.

Нравственность отнюдь не сверхъестественного происхождения, она возникает в обществе, она имеет своим источником совпадение интересов личности с интересами общества. Жизнь личности немыслима вне общества и независимо от него; борьба за существование настойчиво требует от индивидуума приспособления к окружающей общественной среде, с желаниями, стремлениями и действиями которой он вынужден согласовать свои действия. На почве борьбы, которую обществу приходится неизменно и непрерывно вести с внешней природой, под влиянием совместной деятельности внутри общественного агрегата рождаются и получают свое дальнейшее развитие те психологические свойства, привычка, правила поведения, а впоследствии ясно сформулированные общие законы, которые мы называем нравственностью. Так или приблизительно так объясняли Гольбах и Гельвеций происхождение нравственности. Но из этого совершенно правильного и единственно возможного объяснения нравственных начал они, подобно всем утилитаристам, сделали вывод,

что интересы личности совпадают с интересами общества, в аде и при всех условиях, а отсюда естественно следовал и тот дальнейший рационалистический вывод, что стоит только личности ясно и отчетливо сознать свою собственную выгоду, чтобы руководствоваться в своих поступках и действиях общественными соображениями, которые, по их справедливому воззрению, тождественны с альтруистическими мотивами и действиями. Причина, лежащая в основе этого ложного заключения, кроется в смешении понятий: совпадение интересов личности и общества с полной гармонией этих интересов. Совпадение интересов личности с интересами целого имеет место на всех ступенях общественного развития, как бы ни были противоречивы и противоположны интересы различных классов. Принадлежность к одному и тому же обществу, государству, заинтересованности в материальном благосостоянии данного общества, которое так или иначе, хотя бы в минимальной, относительной степени, простирается и на часть низших, немощных классов, общие черты семейного быта, влияние одной и той же культуры, подражание низших классов высшим во многих доступных обычаях и формах поведения; уступки, которые делаются высшими классами низшим под влиянием непрерывной борьбы последних против первых, общие национальные цели, выступающие в моменты угрожающей опасности со стороны внешних врагов всей нации; солидарность интересов большинства общественного целого в периоды борьбы против господства какого-нибудь отживающего общественного класса, словом, — бесконечное множество форм проявления социального бытия сплавляет личность с обществом, и на почве этой органической тесной связи вырастают общечеловеческие альтруистические чувства и обобщенные нравственные нормы, сохраняющие в силу своего общего характера постоянное значение, являясь звеньями в великой цепи нравственного прогресса истории человечества.

Тем не менее, несмотря на унаследованные нормы нравственного поведения, заключающие в себе родные элементы и для давнего периода, несмотря на вновь возникающие правила поведения под влиянием общности интересов данной ступени общественной жизни, мораль классового общества на всякой данной ступени исторического развития определяется не этими общечеловеческими отношениями, вошедшими в плоть и кровь всякого нормально чувствующего человека, а той моралью, которая вытекает из противоречия

и борьбы классов. Определять уровень морали, например, нашей эпохи тем, что мы не занимаемся каннибализмом в точном смысле (в скрытой форме его практикуют господствующие классы, постепенно уничтожая жизнь рабочего класса), что мы не убиваем стариков и детей, что фабрикант не выстрелит в рабочего для забавы—не только из опасения попасть на скамью подсудимых—или, что он даже, при известных условиях, способен проявить истинно гуманное отношение к своему свободному рабу,—это все равно, что характеризовать отдельного человека посредством таких признаков, как, напр., способность речи или известная степень сознания. Поэтому Энгельс, кратко формулируя свой взгляд на мораль, совершенно справедливо замечает: «Точно так, как общество совершало свое развитие путем классовых противоречий, так точно мораль всегда оставалась классовой моралью; она либо служила оправданием господства и интересов правящего класса, либо же отражала возмущение против господства и будущие интересы угнетенного класса, когда последний приобретал достаточную силу для борьбы. Что при этом в общем и целом совершался прогресс в морали, как и в других областях человеческого познания, в этом никто не сомневался»¹⁾.

Утилитаристы, объяснявшие мораль не метафизическими, а историческими причинами, совершенно правильно положили в основание утилитарной теории нравственности тот неоспоримый факт, что возникновение морали, как и прогресс нравственных чувств, вызваны совпадением личных и общественных интересов. Но чуждые научного материалистического объяснения, идеологи утилитаризма придали своей материалистической этике метафизический характер.

Оставляя в стороне конкретное, материальное содержание человеческого общества, упуская из вида различные имущественных отношений, классовые противоречия, классовый антагонизм и классовую борьбу, они сосредоточивают свое главное внимание на одной стороне жизни классового общества, на совпадении интересов личности с интересами общества, превращая незаметно для самих себя ту или иную степень совпадения интересов, имеющих место при всякой общественной организа-

¹⁾ Anti-Düring. S. 82.

ции, в полную гармонию этих интересов. Не принимая во внимание другую сторону, имеющую в классовом обществе решающее значение, — общественный антагонизм, — они естественно приходят к ложному, отвлеченному выводу, что каждой отдельной личности выгодно действовать на основании альтруистических мотивов, и что безнравственные, т.-е. антиобщественные поступки объясняются отсутствием у личности ясного сознания своей собственной пользы. Эта крупная и тяжкая ошибка, присущая всем утилитаристам, придерживающимся идеалистического взгляда на историю, была в общем также свойственна и материалистам эпохи просвещения, которые, вопреки своим конкретным общественным предпосылкам, приходили к отвлеченным индивидуалистическим общим выводам.

Сделанные французскими материалистами окончательные практические выводы, согласно которым личности выгодно всегда и безусловно руководствоваться альтруистическими соображениями, имеют своей скрытой предпосылкой взгляд на классовое общество, как на однородное гармоническое целое. Здесь сказалось идеалистическое воззрение на историю и связанное с ним воззрение на капиталистический порядок, как на царство гармонии и торжества разума.

Безя борьбу против феодальной зависимости и личной полчи-ненности. Гольбах и Гельвеций являются защитниками не только свободы, но и частной собственности, т.-е. защитниками основных, существенных черт капиталистического общества. Общество, основанное на так называемой свободной конкуренции, общество, в котором господствует в полном и точном смысле принции „bellum omnium contra omnes“, представляется идеологам революционной буржуазии плодотворной почвой для развития и усовершенствования морали, если личность дойдет до сознания, что между ее интересами и интересами общества существует полное согласие. А это значит, что рабочему изменяется в нравственную обязанность безропотно продавать свою свободную личность капиталисту, сознавая при этой торговой сделке, что его личная выгода вполне гармонирует с выгодой покупателя и что его тело и сознание, превращенные в прибавочную стоимость, составляют неотъемлемую часть общего блага.

Мы видим, таким образом, что французские материалисты XVIII столетия являются горячими проповедниками альтруизма в материалистической части своего учения, т.-е. в той его части, где

они противопоставляют холодному, суровому эгоизму и индивидуализму метафизической этики живой, согретый теплым чувством истинной гуманности нравственный общественный принцип. В противоположность метафизикам, материалисты учат, что личность связала не с божеством, а с обществом, что ее существование и ее духовное содержание находится в зависимости не от сверхчувственного миропорядка, а от общественной окружающей среды, а отсюда следует, что она должна подчинять свои действия не мнимой высшей воле, а согласовать их с действительной волей общества, что она должна любить не бога в себе и себя в богу, а своего ближнего.

Напротив, там, где французские материалисты становятся на идеалистическую почву, рассматривая классовое общество отвлеченно, как гармоническое целое, там, где они отстаивают частную собственность, не замечая того, что этот институт подрывает в корне необходимую с их же точки зрения для развития морали гармонию личных и общественных интересов, там они санкционируют право имущего на эгоизм и произвол, давая таким образом индивидууму самое могучее оружие для подавления своего ближнего¹⁾. Мы видим, таким образом, что эгоизм стоит в тесной логической связи не с материализмом просветителей, а с их буржуазно-идеалистическим воззрением на общество.

Та общая мысль французских материалистов, что истинная мораль может развиваться только на основе гармонии личных и общественных интересов—великая и справедливая мысль; только эта гармония не есть исторический факт, а историческая задача. И эта величайшая задача, об осуществлении которой мечтали величайшие и благороднейшие умы человечества, найдет свое разрешение только в социалистическом обществе. «Сверхклассовая мораль,—говорит Энгельс,—мораль, в которой исчезнет всякое воспоминание о классовых противоречиях, истинная человеческая мораль станет возможной только на той стадии общественного развития, которая не только покончит с классовыми противоречиями, но и забудет о них в практической жизни»²⁾.

¹⁾ Комментируя 16-й параграф конституции 1793 г., который утверждает право на частную собственность, Маркс, определяя это право с этической стороны, замечает: «Право человека на частную собственность есть таким образом право произвольно пользоваться своим имуществом состоянием, располагать им без отношения к другим людям, словом—это право на эгоизм». Aus dem literarischen Nachlass etc., I. S. 418.

²⁾ Anti-Düring, S. 82.

Собразно высказанной здесь бесспорно справедливой мысли путь к осуществлению и торжеству моральной человеческой республики, где высокий нравственный идеал *homo homini deus est* станет реальной действительностью, лежит не через сентиментальную нравственную проповедь, а он может быть достигнут путем активного, беспрестанного вмешательства в исторический процесс, путем энергической, настойчивой, неуклонной практической деятельности, направленной к окончательному уничтожению классовых противоречий, т. е. к созданию истинно гармонического общества. «После упразднения, — справедливо говорит Каутский, — частной собственности на средства производства, станет возможным упразднение национальных противоречий, прекращение войн (курсив Каутского) и военных вооружений и наступление вечного мира. Какой идеал открывает более дивные перспективы?»

«И все-таки они получаются из трезвых экономических исследований, а не из тумана нравственных идеалов свободы, равенства, братства, справедливости и гуманности! Эти перспективы — не простые чашки условий, которые должны наступить в силу нравственного должествования, которых мы только желаем и хотим, это — перспективы порядков, которые неминуемо необходимы. Необходимы, конечно, не в фаталистическом смысле, что высшая, дескать, сила дарует их нам; нет, они так же необходимы и неизбежны и как неизбежно то, что изобретатели улучшают технику, что капиталисты своей жадной погоней за барынями совершают переворот по всей экономической жизни, что наемные рабочие стремятся к более короткому рабочему времени и высшей заработной плате, организуются и борются с капиталистическим классом и его государственной властью, как неизбежно, наконец, то, что они стремятся к политической власти и к свержению капиталистического ига. Социализм неизбежен, ибо неизбежны классовая борьба и победа пролетариата»¹⁾. Социалистический идеал, о котором пишет здесь Каутский, является ясным воплощением альтруизма, средства же, ведущие к его осуществлению, вытекают, как дважды два четыре, из материалистической философии. Стало быть, мысль Каутского, что «этика эгоизма стоит в теснейшей логической связи с материалистической философией», есть величайшее заблуждение, которое, заметим кстати, беспрестанно повторяется бур-

¹⁾ Каутский. „Этика“, стр. 125.

жуазными мыслителями и приводится ими, как одно из серьезных доказательств против материалистической философии вообще. Этой ошибочной мысли безусловно противоречит все основное содержание «Этики» знаменитого теоретика марксизма, которая по существу старается доказать, что теоретический материализм ведет к практическому идеализму, и что, следовательно, этика альтруизма «стоит в теснейшей логической связи с материалистическим воззрением на природу и историю».

III.

На странице 18 Каутский пишет: «Теперь охотно восклицают: назад к Канту! Но кто при этом имеет в виду кантовскую этику, с таким же правом мог бы воскликнуть: назад к Платону!» Это место показывает, что Каутский ставит резкую границу между теорией познания и этикой Канта. Ту же самую мысль мы встречаем на странице 35. «Критика чистого разума». — пишет там Каутский, — изгнала христианство из храма, а «Критика практического разума», открывая происхождение нравственного закона, снова широко и почтительно распахнула перед ним двери». Высказанная здесь мысль, будто «Критика чистого разума» изгнала христианство из храма, что она, следовательно, находится в полном противоречии с «Критикой практического разума», долго господствовала в философской и в особенности в публицистической литературе. Но ее продолжительное господство не мешает ей быть глубоко ошибочной.

Упорное игнорирование тесной логической связи между этими двумя классическими произведениями объясняется отчасти тем обстоятельством, что всякое произведение истинного духовного творчества, имеющее действительное историческое значение, привлекает к себе внимание прежде всего своими жизненными, критическими, революционными сторонами. Именно так была встречена «Критика чистого разума».

В отсталой Германии XVIII столетия, в этой стране, где мистически-религиозные воззрения, христианская метафизика и всякого рода аскетические течения пустили такие глубокие корни, «Критика чистого разума», сделавшая попытку обосновать научный метод исследования, требовавшая признания чувственного опыта, дерзнувшая обнаружить логическую несостоятельность известных доказательств в защиту бытия, бога, разумеется, должна была пошатнуться,

и на самом деле показала, смелым и решительным походом против теологии и метафизики. И, с другой стороны, опять-таки потому, что мыслящая Германия того времени глубоко исповедывала в общем и целом мировоззрения Лейбница-Вольфа, ее философские представители не обратили внимания на христианско-теологические элементы, которыми проникнута «Критика» Канта от начала до конца. Ее христианско-мистическая часть представлялась вполне естественным, обычным, нормальным проявлением философского мышления и ушла на задний план. Окончательные логические выводы, сделанные Кантом в последней части критики, в трансцендентальной диалектике,—выводы, которые сделали бы честь любому отцу церкви, прошли совершенно незамеченными для немецкого филистера, который не может себе представить ни существования, ни мышления, ни практической деятельности без признания бога, бессмертия души и свободной воли.

Тот неопровержимый факт, что Кант, борясь против метафизики бытия, создал метафизику познания, и что, стало быть, снова постулировал метафизику бытия¹⁾, не мог задеть умов, воспитанных на философии Лейбница-Вольфа. Одним словом, в период появления «Критики чистого разума» немецкие мыслители сосредоточили все свое внимание на теоретико-познавательной стороне этого произведения. Больше всего их занимает противоречие между вещью в себе, рассматриваемой ими, как объективная реальность, и субъективной категорией причинности.

Вполне понятно поэтому, что «Критика практического разума», имеющая своим главным, исключительным содержанием построение этики на почве безусловной веры в сверхчувственный миропорядок, должна была показаться чем-то совершенно неожиданным. Она поразила умы, привыкшие смотреть на Канта, как на борца против метафизики, и вызвала ложное представление о непримиримой противоречивости этики и теории познания мыслителя.

Таким образом, вместо того, чтобы открыть противоречие в самой «Критике чистого разума», где элементы, которые должны были лечь в основу опыта, ведут непримиримую, бесплодную борьбу с элементами старой метафизики, философия отметила лишь после выхода в свет «Критики практического разума» противоречивость

¹⁾ О логической связи между теорией познания Канта и постулатами см. Л. Аксельрод (Ортодокс)—«Философские очерки», I, ст. «Двойственная истина в современной немецкой философии».

между постулатами и теорией познания Канта, выступившей якобы против метафизики.

Но в настоящее время дело обстоит иначе.

Современная философия выяснила вопрос о взаимном отношении двух «Критик» с полной точностью.

Философские выразители реакционной буржуазии, вернувшись в огромном, подавляющем большинстве к Канту, подвергли детальному, основательному пересмотру критицизм. Всесторонний анализ кантианства имел свою глубокую общественную цель.

Говоря словами Гегеля, «хитрость истории» заставила буржуазных мыслителей возрождать то философское мировоззрение, которое соответствовало бы дуалистической сущности, современной буржуазии. Буржуазия ощущает настоятельную потребность в такой философской системе, которая согласовала бы научный опыт с религиозными верованиями.

Незыблемая основа научного опыта ей необходима для развития естествознания и технического прогресса. Религиозная же вера служит богатым и неисчерпаемым источником для субъективизма в общественной науке, который является сильным духовным оружием в борьбе против исторических задач борющегося пролетариата, это—во-первых; во-вторых, та же религиозная вера есть испытанное средство для того, чтобы держать народные массы в темноте.

Система Канта как нельзя более отвечает этим требованиям. Вся оригинальность критицизма состоит именно в том, что он сделал попытку якобы критическим путем сочетать научный опыт с религиозной верой. И надо отдать справедливость консервативным мыслителям: они употребили всю энергию своего мышления на то, чтобы снова возродить и снова обосновать кантианство в его целостном виде.

Но в исторических течениях, имеющих серьезное общественное значение, действительно, нет зуда без добра. Толкаемые консервативными стремлениями своего класса, знатоки Канта, как, напр., Куно Фишер, Виндельбанд, Паульсен, показали с ясностью, не оставляющей ни малейшего сомнения, что «Критика практического разума» представляет собою логическое, неизбежное продолжение «Критики чистого разума».

А полное, всестороннее уяснение системы Канта, безразлично, из каких побуждений оно бы ни исходило, бросило много света на великую проблему теории опыта, и по этой причине оно, без всякого

сомнения, окажет положительное, плодотворное влияние на дальнейший прогресс философско-научного мышления.

Мы остановились на этом пункте, быть может, дольше, чем это дозволено характером данной статьи, но мы поступили так потому, что вопрос о взаимном отношении двух «Критик» — вопрос, имеющий огромное практическое значение.

Как известно, все критики Марксовой теории начинали свой критический пересмотр с того, что пытались согласовать теорию познания Канта с материалистическим объяснением истории, отбросив при этом «Критику практического разума», как ненужный реакционный придаток. Но, как это не менее известно, эта операция закончилась тем, что западно-европейские соединители, восприняв впоследствии много элементов из реакционного придатка, приплыли к ревизионизму; а наши отечественные «марксистскообразные» младонеекантианцы бросились, можно сказать, с головокружительной быстротой в потусторонний мир, закончив свое «правдоискательство» и духовное развитие от «марксизма к идеализму» регрессом в конституционно-демократическую партию. Гениальный представитель германской буржуазии XVIII столетия, Кант, вытеснил гениального представителя революционного пролетариата XIX столетия, Маркса. Неумолимая причинная связь вещей и соответствующий этой связи объективный исторический разум беспощадно разрушают субъективные намерения индивидуума, коль скоро эти намерения идут вразрез с этими могучими объективными силами.

Но вернемся к Каутскому. Каутский превосходно знает, что «Критика чистого разума» вовсе не изгнала христианство из храма, и что, следовательно, и это произведение возвращает нас к Платону. «Кант,— пишет Каутский,— энергично боролся с «мистическим» идеализмом Беркли и полагал, что ему удалось своим «критическим идеализмом» вытеснить его. Однако, его критика упраздняет в конце-концов его собственные предпосылки о действительности мира и о том, что он может быть познаваем лишь опытным путем, и открывает таким образом выброшенному, с одной стороны, мистицизму широкие триумфальные ворота, с другой стороны, через которые он возвращается»¹⁾).

Это совершенно верно.

¹⁾ Каутский. „Этика“, стр. 33.

Перейдем к следующему пункту.

Говоря о диалектическом материализме, Каутский пишет:

«Совершенно верно, что новый, диалектический материализм своеобразен и существенно отличается от естественно-научного. Некоторые из его друзей высказали поэтому желание заменить, во избежание недоразумений, слово материализм каким-нибудь другим. Но если Маркс и Энгельс продолжали держаться слова «материализм», то это во всяком случае произошло по той же самой причине (*geschah es jedenfalls aus demselben Grunde*)¹⁾, в силу которой они отказались переименовать «Коммунистический Манифест» в социалистический. Под флагом социализма продается теперь так много разнообразного товара, порою довольно жалкого сорта, всякого рода христианский и национальный социализм: слово же—коммунизм, наоборот, недвусмысленно показывает цель пролетариата, ведущего революционную борьбу за свою эмансипацию.

«Поэтому от замены названия «диалектический материализм» диалектическим «монизмом», «критицизмом» или «реализмом» затушевывается характер антагонизма к буржуазному обществу. Слово же «материализм» со времени господства христианства всегда служит обозначением философии борьбы (курсив Каутского) против господствующих сил. Поэтому он пользуется такой дурной славой у буржуазии, но эта же самая причина побуждает нас, приверженцев пролетарской философии равностороннего развития, придерживаться именно этого названия для нашей философии, которое и по существу соответствует ей²⁾. Это рассуждение ошибочно, за исключением последней фразы.

Термин «диалектический материализм» выражает сущность философского мировоззрения Маркса—Энгельса самым точным образом и о другом обозначении этой системы речи быть не может. Решительно непонятно, как может даже возникнуть вопрос о том, чтобы материализм Маркса—Энгельса называть «критицизмом», т. е. чтобы одно мировоззрение определяло себя термином другого мировоззрения, совершенно противоположного ему по содержанию? Нельзя также характеризовать философию марксизма словами

¹⁾ В переводе эта фраза передана: «то они (Маркс и Энгельс) при этом руководились...». Разница между подлинником и переводом ясна. В подлиннике мысль Каутского высказана в виде предположения, во втором, т. е. в переводе, она имеет вид утверждения.

²⁾ Каутский. «Этика», стр. 68.

диалектический монизм». Таким обозначением можно определить великое мировоззрение, исходящее из одного начала и признающее, что ход развития совершается путем противоречий. Такова, например, система Гегеля, которую Марксу пришлось поставить на голову. Что же касается термина «реализм», то под этим термином существовали и существуют различные философские направления, друг на друга непохожие и нередко друг другу противоположные в главной основе. Само по себе определение «реализм» так же мало говорит в области философии, как и в социальной политике.

Содержание и направление философской системы или социально-политической доктрины всецело зависит от того, какие элементы данная система или данная социально-политическая доктрина принимает за реальность. А затем следует также заметить, что все так называемые реалистические философские направления тщательно ограждают себя от материализма, косматривая, выражаясь словами Шпенгера, на материю сбоку, как на запрещенный плод.

Вообще говоря, Каутский придал в этом месте «Этики» материализму Маркса—Энгельса субъективный характер. По его мнению, Маркс и Энгельс определяли свое философское мировоззрение термином «материализм» потому, что со времени господства христианства это слово «всегда служило обозначением философии борьбы против господствующих сил». Нет, совсем не поэтому. И Каутский также знает, что не это соображение заставило Маркса и Энгельса сохранить старое определение, так как в заключение приведенного рассуждения сказано, что слово «материализм» соответствует сущности нашего философского мироощущения. Тогда, спрашивается к чему понадобилось все рассуждение о замене терминология.—рассуждение, способное сбить с толку читателя, и без того основательно путающего в философии марксизма? Правда, Каутский подчеркивает то обстоятельство, что слово «материализм» служило для обозначения философии борьбы против господствующих сил и потому «материализм»—подходящий термин для обозначения философии борющегося пролетариата. Этому указанию можно противопоставить то соображение, что слово «идеализм» тоже очень почтенное слово, что этим словом обозначали и до сих пор продолжают обозначать гуманные, высокие, благородные стремления, которыми проникнута борьба революционного пролетариата. Словом, если бы Маркс и Энгельс руководствовались при определении своего фило-

софского мировоззрения историческими заслугами термина, а не его соответствием основному содержанию, то они могли бы, не долго думая, назвать свою систему идеализмом. Но дело не в посторонних, косвенных соображениях, а в сути вопроса.

Суть же вопроса состоит просто-на-просто в том, что Маркс и Энгельс были и оставались до конца своей славной, мужественной жизни, последовательными материалистами и по этой причине обозначали свое мировоззрение словом «материализм». Маркс и Энгельс вообще, решительно, без всяких стыдливых уступок и филистерских оговорок, разделяли со всеми материалистами исходный принцип материалистической философии, что реальное бытие есть материя. «Идеальное,—говорит Маркс,—представляет собою переведенное и переработанное в человеческой голове материальное». Если бы Маркс больше ни слова не сказал о своем мировоззрении, то и этого было бы вполне достаточно для того, чтобы считать такое мировоззрение настоящим материализмом, ибо каким же термином можно обозначить философскую систему, которая считает материю первичным? Очевидно, что термином «материализм». Каутский, далее, предполагает, что «друзья» марксизма, выражившие желание заменить термин «материализм» другим, более подходящим термином, имели на то основание, потому что диалектический материализм «существенно» отличается от естественно-научного.

«Существенно» отличается—это преувеличено. Нет ни малейшего сомнения, что современное естествознание все более и более усваивает диалектический метод исследования и фактически руководствуется им. Разногласия между диалектическим и естественно-научным материализмом появляются там, где естествоиспытатели, находясь под влиянием унаследованных метафизических предрассудков и реакционных стремлений господствующих классов, перестают быть последовательными. Диалектический материализм отличается от естественно-научного тем, что первый род материализма включает в себя заимствованную из системы Гегеля с о з а н а и н у ю диалектику, т. е. он отличается ясным пониманием того, что конкретная действительность, как в природе, так и в истории совершает ход своего развития путем противоречий и что, следовательно, диалектический метод мышления и диалектический метод исследования дают нам ключ к верному, т. е. разностороннему пониманию конкретной действительности и к плодотворному практическому воздействию на нее. Далее, диалектический материализм отличается

еще тем, что он, применив материалистическую диалектику к исследованию исторических явлений, уничтожил дуализм между материалистическим объяснением природы и идеалистическим объяснением истории, объединив, таким образом, все сферы нашего познания и нашей практической деятельности в один общий познавательный принцип. Короче, главная отличительная черта диалектического материализма состоит в том, что он — последовательный материализм, в том, что он требует везде и повсюду, во всех областях, изучения конкретного базиса, не допуская метафизических приемов мышления и исследования. «Недостаток,—говорит Маркс,—абстрактного естественно-научного материализма, игнорирующего исторический процесс, складывается уже в абстрактных и идеологических представлениях его защитников, как только они отваживаются выйти за пределы своей специальности»¹⁾. Мы видим, таким образом, что один из основателей диалектического материализма ставит в упрек естественно-научному материализму только то, что последний, ставясь на абстрактную почву, противоречит своей собственной сущности, другими словами, что он грешит тем, что перестает быть материализмом. Из всего сказанного нами следует, что «друзья» марксизма, желавшие заменить термин «материализм» другим термином, не имели на это ни малейшего основания. Ибо нельзя же обозначать диалектический материализм другим словом по той причине, что он последовательный, выдержанный материализм. Не «друзья» марксизма, проявляющие трогательное усердие в деле «усовершенствования» теории Маркса, преследуют иную цель. Им желательно сделать наше мировоззрение *salonsfähig* (удобным для салонов), а для этого необходимо прежде всего парадить его в приличный костюм.

Еще одно замечание по этому вопросу. По мнению Каутского выходит, что материалистическая философия верна, потому что она философия борьбы; мы же думаем, что с точки зрения марксизма дело обстоит как раз наоборот: материалистическая философия есть философия борьбы, потому что она верна.

Говоря откровенно, мы с глубоким удивлением прочли в

¹⁾ „Капитал“, т. I, стр. 849, прим. 89. Под ред. Д. Рязанова и И. Степанова (Из серии „Труды Института К. Маркса и Ф. Энгельса“) Гос. Изд. М. 1923.

«Этике» Каутского общую, краткую, зато определенную, решительную и для марксизма весьма странную характеристику системы Гегеля. Высказывал мысль, что зарождение идеи эволюции в социальных науках совпало с периодом реакции, Каутский замечает, что реакционным духом веет в первые десятилетия прошлого века от гуманитарных наук и что этим же духом (т. е. реакционным) проникнута и та философия, которая сделала эволюционную идею этой эпохи центральным пунктом своей системы. «Я разумею,—говорит Каутский,—философию Гегеля. И она должна была лишь превозносить прошлое развитие, имеющее закончиться «божией милостью» монархией. Как реакционная философия, она должна была быть идеалистической (курсив Каутского), ибо настоящее, действительность, находилось в резком противоречии с ее реакционными тенденциями¹⁾. Странно! Сказать о системе Гегеля, что она проникнута реакционным духом, это значит сказать противоположное тому, что на самом деле есть. Система Гегеля пассивно проникнута революционным духом, и так имело ее неоднократно по различным поводам характеризовали Маркс и Энгельс. Напомним читателю хотя бы следующие известные слова Маркса, относящиеся к философии Гегеля: «Мистификация, которую испытывает диалектика в руках Гегеля, несколько не устраняет того, что он впервые всесторонне и сознательно раскрыл общие формы ее движения. Она стоит у него вверх ногами. Нужно ее перевернуть, чтобы найти рациональное зерно в мистической оболочке. В своей мистифицированной форме диалектика была модна в Германии, потому что она преобразовала и просветляла существующее. В своей рациональной форме она для буржуазии и ее глашатаев-доктринеров есть соблазн и безумие, потому что она объемлет не только положительное понимание существующего, но также понимание его отрицания, его необходимой гибели, потому что она всякую осуществленную форму созерцает и в ее движении, а стало быть, как нечто преходящее, потому что ей, диалектике, ничто не может imponировать, потому что она, по существу своему, проникнута критическим революционным духом».

И Маркс был, конечно, прав. Истинно критическим и истинно-революционным духом пропитаны все сочинения Гегеля, не смотря на присутствие в них филлистерского элемента, который, кстати сказать, совсем не вяжется с духом его философии.

¹⁾ Каутский. «Этика», стр. 65—66.

Сам Гегель отлично сознавал революционную сущность своей системы и высказал это довольно недвусмысленно в письме к Нитгамеру от 5 июля 1816 г. В этом письме Гегель писал: «Я убежден, что всемирный дух командовал нашему времени: «вперед!» Команда встречает сопротивление, но это существо идет неуклонно, как железная, тесно сплоченная фаланга, такими незаметными движениями, словно солнце, пробираясь вперёд сквозь сгущенную и разреженную атмосферу. Бескопечное количество легких отрядов, дружественных и неприятельских, фланкирует вокруг него, большинство не знает, в чём дело, когда от невидимой руки оно получает удары, приводящие головы в движение. Все тормозящее, все трескучее, всякое крикливое мудрствование совершенно бесполезно. Эти жалкие силы могут лишь коснуться пряжек сапог этого колосса; они могут помазать их сапожной ваксой, выпачкать грязью, но они не в состоянии их расстегнуть. Тем менее они способны оказывать сопротивление, когда этот гигант одевает божественные или семимильные сапоги с эластичными, поднимающими в пысь подошвами». Так понимал Гегель движение всего всемирного абсолютного духа, вечно разрушающего на своем пути свои собственные старые формы и вечно творящего новые.

Что величественная эпопея всемирного духа находит свой истинный жалкий и бледный конец в прусской монархии, в этом непониманы ни система Гегеля, ни идеалистическая философия. Тут действовало не объективное могучее мышление величайшего диалектика, а субъективные привычки маленького прусского мещанина. Ни система Гегеля, ни идеалистическая философия вообще не требовали того, чтобы абсолютный дух нашел свое последнее историческое пристанище в таком недостойном месте, как прусская монархия.

С другой стороны, не может быть, конечно, ни малейшего сомнения в том, что реакционный элемент, свойственный философии Гегеля, вытекает из ее идеалистической конструкции, но этот реакционный элемент находится в связи не с случайным местом остановки абсолютного духа, а с исходным пунктом системы.

Общая концепция Гегеля, согласно которой первоначальный дух творит вселенную, сам осуществляясь в своем творении и возвращаясь через это творение обратно к самому себе, есть не более, как новая попытка с помощью развертывания логических схем вновь обосновать старую христианскую метафизику, получившую

свою основу в системе Платона и свое дальнейшее развитие в мистике Канта.

Следовательно, с точки зрения общей концепции философии Гегеля материальная, конкретная действительность является внешним обнаружением абсолютного духа, т. е. чистейшей иллюзией, а абсолютный дух, пройдя через им же созданное противоречие, приходит обратно к себе, застывая в абсолютном созерцательном спокойствии, как аристотелевский бог.

В конечном пункте, обусловленном исходным пунктом, и заключается реакционная тенденция. Ибо там, где конкретная, материальная действительность не является основным содержанием мирового процесса, там, где она подвергается отрицанию, там, где она рассматривается, как иллюзия, как инобытие вечного, всегда равного себе духа, там неизбежен реакционный элемент, потому что никакие усилия мысли не в состоянии объяснить процесс действительного развития с точки зрения идеализма, сущность которого заключается в неподвижных, застывших абстракциях. В системе Гегеля диалектика конкретной действительности до такой степени разработана, действительность до такой степени всемогуща, что фактически не она оказывается внешним обнаружением первоначального духа, а наоборот, вопреки идеалистическим направлениям философа, дух часто меняется местом с материей и оказывается ее внешним обнаружением.

Вследствие этого система Гегеля проникнута не реакционным духом, как высказывался о ней Каутский, а революционным духом, как о ней думали Маркс и Энгельс.

IV.

По вопросу о свободе и необходимости мы встречаем в «Этике» взгляды, вполне аналогичные тем, какие часто высказываются в последнее время буржуазными поборниками свободной воли и которые давным-давно опровергнуты защитниками детерминизма.

Во избежание каких бы то ни было недоразумений, мы приводим здесь рассуждение Каутского дословно, несмотря на то, что нам придется сделать довольно пространные выдержки. Каутский пишет: «Отвергая допущение двух миров, к которым, по мнению Канта и Платона, принадлежит человек, мы все же считаем правильной мыслью о том, что человек живет в двух различных мирах.

и что нравственный закон присущ одному из них, и отнюдь не эмпирическому миру. Несмотря на это, этот второй мир тоже не является сверхчувственным.

«Прошлое и будущее—вот те два мира, в которых живет человек. Настоящее является границей между ними. Весь его опыт, это—прошлое. Все те отношения, которые вырабатывает прошлый опыт, неизбежно лежат пред ним или, вернее, позади него. Он не в состоянии их изменить ни на ногу, он может только признать их необходимость.

«Таким образом эмпирический мир, мир познания является миром необходимости.

«Иное дело—будущее. Опыт нам ничего не говорит о нем. Оно лежит перед нами, якобы свободное, и открывает нам мир, куда мы вступаем не в качестве познающих, а в качестве действующих. Правда, я могу перенести опыт прошлого и на будущее; я могу заключать, что будущее так же необходимо условно, как и прошлое. Но подобно тому, как признавать мир я могу, лишь предполагая его необходимость, так действовать в нем я могу, только предполагая известную свободу. Пусть на мои действия оказывают определенное давление, все же перело мной остается выбор: подчиниться ему или нет; в моих руках всегда остается крайнее средство: добровольно лишив себя жизни, я могу избежать принуждения. Действовать значит постоянно выбирать между различными возможностями, хотя-б то были лишь две возможности: действия или бездействия; действовать значит принимать и отклонять, защищать и нападать. Выбор же предполагает возможность выбора, равно как возможность различения между приемлемым и отклоняемым, между добром и злом. Нравственное суждение, являющееся бессмысленным в мире прошлого и в мире опыта, где нет выбора, а есть одна лишь железная необходимость, оказывается неизбежным в будущем, этом царстве свободы. Мало того: действие предполагает не только чувство свободы, но и определенные цели. Подобно тому, как в мире прошлого господствует смена причин и следствий (причинность), так и в мире действия, в будущем, господствует идея цели (телеология)»¹⁾.

Последуем за Каутским и постараемся разобрать высказанные здесь главные положения. Первое и главное положение, из которого

¹⁾ Каутский. „Этика“. стр. 32.

исходит Каутский, гласит: «Прошлое и будущее представляют собою два мира. Прошлое это—мир опыта, о будущем нам опыт ничего не говорит». По поводу этого положения нам приходится прежде всего отметить, что Каутский, положивший в основу своих взглядов о свободе и необходимости этот тезис, повидимому, совершенно не подозревает того, что он становится на шаткую почву новейшей скептической философии. Отец новейшего скептицизма Юм, считая явления мира «разорванными и разрозненными», доказывал, как известно, что мы принимаем случайную смежность явлений и пространство и их последовательность во времени за внутреннюю связь. Отсюда следовало, что необходимость, т. е. закономерность, выведенная из прошлого, не дает серьезных указаний насчет определений будущего, словом, следовало то положение, из которого вышел Каутский в вышеприведенной выдержке.

В настоящее время скептицизм Юма вполне возрожден в теории «чистого опыта» Авенариуса и Маха.

Скептическая теория Авенариуса и Маха, отрицающая имманентную внутреннюю связь явлений, опять воздвигает между прошедшим и будущим непреодолимую границу с устрашающей надписью на пограничной черте: «Ignoramus». Но это грозное, внушительное предостережение, которое по замыслу скептиков должно нас предохранить от ошибочных и неосторожных выводов, открывает на самом деле широкий, необъятный простор для разного рода утолий, в которых филистер нуждается объективно и субъективно.

Этот тезис Каутского нас, признаться, прямо привел в недоумение. Ибо не может же последователь диалектического материализма принять исходное положение скептической философии, стоящей в безусловном, непримиримом противоречии к теории развития. Ведь, сущность теории развития в том и состоит, что она рассматривает явления вселенной в их непрерывной, внутренней органической связи. Поэтому, согласно теории развития, настоящее—не пустая граница между прошедшим и будущим, как это думает Каутский, а настоящее есть продукт прошедшего, его внутреннее продолжение, или, выражаясь языком Лейбница, оно беременно будущим. Но нам могут, однако, поставить на вид, что в цитированном нами месте у Каутского речь идет не о научном опыте в точном смысле, а об исторической и общественной области, т. е. о той области, где человек—наиболее действующий и наиболее активный фактор. В ответ на такое возможное замечание мы на-

помним читателю, что главная заслуга исторического материализма состоит не в чем ином, как в грандиозной попытке рассматривать исторические и общественные явления с научной точки зрения, т. е. с точки зрения строгой необходимости. Согласно научному, причинному объяснению истории, новая общественная цель есть продукт развившихся новых производственных отношений, стоящих в противоречии к существующему общественному порядку и отраженных в обусловленном всей совокупностью общественных отношений сознании.

Следовательно, общественная цель строго детерминирована и представляет собою не что иное, как сознательное выражение совокупности причин, ведущих неминуемо к ее осуществлению. В этом смысле следует понимать положение Маркса, что история ставит себе осуществимые задачи. Истинное, настоящее понимание этой глубокой мысли приводит к тому плодотворному заключению, что только те средства гарантируют реализацию цели, т. е., что только те средства составляют часть цели, которые выведены из исторической и общественной причинности. А это значит, что свобода состоит в сознании необходимости.

Тезис, что прошедшее рассматривается нами с точки зрения необходимости по той причине, что мы не в состоянии его изменить, между тем как будущее, в силу нашего возможного участия в его создании, представляется в форме свободы, есть простая тавтология, в которой выражено не более, как то, что прошедшее—совершившийся факт, т. е., что оно—прошедшее, и что будущее должно еще наступить, что оно, стало быть, будущее. В настоящее время буржуазные мыслители пытаются с помощью софистики воскресить давно похороненную свободу воли, и нас, повторяем, чрезвычайно удивило, когда мы встретили эти пустые мысли в такой содержательной книге, как «Этика» Каутского.

Далее, Каутский, как это видно из приведенной цитаты, признает свободу выбора, опять-таки, как нам кажется, не подозревая того, что признание свободы выбора равносильно признанию свободы воли.

Серьезно говоря, из вопроса о свободе выбора выжаты все соки и потому защитнику этой доктрины ничего не остается, как подогревать старую аргументацию. Этим именно занимается Каутский в своей защите свободы выбора. А с другой стороны, и последожа-

тельному детерминисту также приходится прежде всего напомнить читателю старые классические доказательства в пользу необходимости. Но положение последнего во всяком случае выгоднее тем, что на его стороне самые сильные, самые дисциплинированные философские умы. С спокойной и глубокой созерцательностью, с объективным, можно сказать, всепроникающим отношением к человеческой природе, Спиноза подверг анализу наши страсти и аффекты, доказав, как дважды два—четыре, что наши ощущения, наше мышление и наша практическая деятельность строго детерминированы неуловимыми законами внешней и внутренней природы. И тот, кто продумал и хоть до некоторой степени пережил «Этику» Спинозы, тот может с глубоким внутренним убеждением повторить за Шяллером:

«Но существует случайности; и то, что кажется нам случайным, то как раз исходит из глубочайших источников».

Но так как аргументация Спинозы достигла той степени популярности, когда старые предрассудки и заблуждения, против которых она была направлена, начинают некоторым казаться новыми и оригинальными мыслями, то мы оставим здесь доводы великого детерминиста в стороне и воспользуемся классической аргументацией против свободы выбора другого гениального мыслителя такого же калибра: «Для этого (для свободы выбора—*Opt.*),—читаем мы в «Теодицее» Лейбница,—мы должны обладать властью по собственному усмотрению изменять наш вкус или свойство вещи. Это равносильно тому, если бы я мог в повелительной форме сказать олову: будь золотом, и булыжнику: будь алмазом, или же, по крайней мере, заставить эти вещи производить на меня подобное действие. Призвание свободы выбора означало бы то же самое, что и глубокомысленное объяснение того места у Моисея, согласно которому Анна в пустыне имела как раз тот вкус, какой был желателен израильтянам»¹⁾.

Критикуя свободу выбора, Лейбниц рассуждает дальше: «Желать дать оценку нашим действиям без того, чтобы взвесить свойства, откуда они происходят, значит заниматься вадором и ставить на место действительных причин фантастическое нечто. Если бы случай или неопределенное нечто вместе с нашими природными и приобретенными свойствами, вместе с нашими склонностями и

¹⁾ Die Theodicee, S. 220. 11 Bd. Leipzig.

привычками были причиной наших действий, то положительно не было бы никакого средства ожидать чего бы то ни было от нашего решения стремиться к другому объективному «нечто», так как нет никакого средства дать определенное направление неопределенному и нечто и нет возможности определить, на какой берег будет выброшен корабль нашей воли, если он будет плыть по бурным, изменчивым волнам какого-то бессмысленного равнодушия»¹⁾.

Предположить возможность свободы выбора значит допустить абсолютный психологический индифферентизм, что равносильно отсутствию каких бы то ни было импульсов к деятельности. «Действовать.—говорит Каутский.—значит постоянно выбирать между различными возможностями». Рассуждая таким образом, Каутский, подобно всем защитникам свободы выбора, смешивает процесс деятельности и побудительные мотивы деятельности с отражением этого процесса в нашем сознании. Что для сознательного существа деятельность сопровождается выбором между возможностями, в этом никто не сомневается, но из этого не следует, что деятельность есть продукт свободного выбора. Наоборот, при более глубоком отношении к вопросу становится ясным, как день, что сам факт выбора между возможностями скрывает в себе ясное предположение, что одна из возможностей более способна удовлетворить нашим потребностям, т. е. что одной из возможностей присущи такие свойства, от которых зависит наше решение. Короче,—свобода выбора предполагает сознание необходимости. И чем большее значение имеют для нас качественно и количественно свойства избираемых нами предметов, тем интенсивнее, страстнее и решительнее наша деятельность, направленная к их достижению. А вывод из этого неоспоримого положения тот, что действовать—не значит выбирать между возможностями, как полагает Каутский, а напротив того, действовать—значит подчиняться мотивам и побудительным причинам, приводящим в движение нашу потенциальную волю. Но Каутский указывает на такой род возможностей, из которых одна совсем лишена положительных свойств. «В моих руках,—говорит он,—остается крайнее средство: добровольно лишив себя жизни, я могу избежать принуждения». Против этой формы

¹⁾ Ibid. S. 223—224.

проявления свободы мы находим возражение в «Этике» Каутского, на странице 48, где читаем: «Какими бы философскими аргументами в некоторых отдельных случаях не обосновывались самоубийства, причиной каждого практического акта отрицания жизни всегда оказываются болезнь или отчаянные общественные условия». К этой правильной мысли, отрицающей свободу выбора за актом самоубийства, следует прибавить, что прекращение существования может быть вызвано помимо болезни и отчаянных общественных условий мотивами иного характера, но мысль Каутского, высказанная на странице 48, безусловно справедлива в том отношении, что добровольная смерть, как и наша борьба за жизнь, строго детерминирована.

Рассуждения Каутского о свободе выбора касаются, главным образом, его центральной темы, морали. «Нравственное суждение,— думает Каутский,— являющееся бессмыслицей в мире опыта, где нет выбора, а есть одна лишь железная необходимость, оказывается неизбежным в будущем, этом царстве свободы». Прежде всего приходится заметить, что совершенно неверно, будто по отношению к прошедшему исключается всякая нравственная оценка. Мы очень часто рассматриваем, как наше собственное прошедшее, так и прошедшее окружающих с нравственной стороны. Признание необходимости несколько не исключает нравственной оценки, которая в свою очередь обусловлена причинностью. Но этим рассуждением Каутский опять-таки хочет сказать, что прошедшего не вернуть и что оно поэтому отличается безусловной необходимостью. Нам и тут приходится повторить сказанное нами выше, что это рассуждение— не более, как тавтология. Будущее лежит перед нами, как свободное царство. Соответственно этому, личность, решаясь на действие, квалифицирует свое намерение с точки зрения добра и зла, и от этой свободной квалификации зависит выбор и, в конечном счете, поступок. Такой ход мысли со стороны последователя диалектического материализма по меньшей мере странен. В настоящее время так не рассуждают и так не думают даже отъявленные неокантианцы, одушевленные горячим желанием сласти свободную моральную волю во чтобы то ни стало.

Положительная наука нашего времени обнаружила в достаточной степени справедливость принципа Демокрита, что все происходящее происходит в силу необходимых законов. А современная общественная наука показывает довольно убедительно, что нравственное

поведение определяется не свободной оценкой своих действий, но есть необходимый продукт всей совокупности общественных условий, действующих на индивидуум с той силой, какую древние греки приписывали судьбе, моире. Все это, конечно, известно Каутскому, и потому, что ему это известно, он выражается неопределенно и нерешительно, говорит о сознании свободы и о том, что будущее представляется нам «якобы» свободным. «Чувство свободы,—пишет Каутский,—является неизбежной психологической предпосылкой всякого действия и не может быть упразднено никаким познанием». Итак, настоящей свободы не существует, а существует сознание свободы, чувство свободы, психологический обман, иллюзия свободы. И согласно взгляду Каутского, эта иллюзия является необходимой психологической предпосылкой, необходимым двигателем наших действий, нашей воли и моральных целей.

Точно так рассуждает известный ученый Вильям Джемс, задавшись целью в своих популярных чтениях возродить телеологию, спасти субъективный метод в общественной науке и реабилитировать власть героев над толпой. А для воскресения этой святой троицы необходимо освежить и оживить источник ее происхождения—свободную волю.

Но Джемсу хорошо известно, что защищать свободу воли в собственном смысле не представляется в настоящее время никакой возможности, и потому он рассуждает таким образом: «Движения светил в будущем или же факты истории в прошлом определены раз навсегда, все равно, нравятся ли это мне или нет. Они даны мне независимо от моих желаний, и во всем, что касается такого рода истины, субъективное предпочтение не должно играть роли, ибо оно может только затемнить мое суждение. Но если я имею дело с фактом, в который входит элемент моего личного участия, если это личное участие требует известной степени субъективной энергии, для которой в свою очередь необходима некоторая доля веры и результат, так что в конце-концов будущий факт обуславливается моей верой в него,—в высшей степени глупо было бы с моей стороны отказываться от пользования субъективным методом, методом веры, основанном на желании»¹⁾.

Нетрудно заметить, что Джемс говорит здесь решительно то же

¹⁾ Вильям Джемс. „Зависимость веры от воли и другие статьи по популярной философии“, стр. 111. Русск. пер. С. И. Церетели. С.-Петербург, изд. М. В. Ширшкова, 1904 г.

самое, что сказано Каутским, ибо то, что Каутский называет сознанием свободы, Джемсом определяется гораздо правильнее, как субъективная вера. Признание необходимости сознания свободы или субъективной веры в свободу, как неизбежной, плодотворной предпосылки для деятельности, поконят все на том же ошибочном взгляде противника детерминизма, будто сознание необходимости парализует нашу волю и делает нас пассивными, бездеятельными существами.

Бесчисленное множество возражений было сделано детерминистами разных философских школ и разных направлений против этого поверхностного рассуждения. Но послушаем опять Лейбница. «Чтобы быть деятельным,—говорит философ,—нет никакой необходимости быть независимым от внешних фактов, так как вещь вполне может получить извне направление, без того, чтобы оттуда же получить силу. Так, напр., лошадью управляет всадник, а руль указывает направление кораблю». К этой мысли Лейбница следует прибавить, что скорость и целесообразность движения, совершаемого лошадью, прямо пропорциональны, а сумма ударов, получаемых ею от всадника, обратно пропорциональна ее сознанию необходимости.

Приведем также одно замечательное место из статьи Бельтова — «К вопросу о роли личности в истории». «Когда сознание несвободы моей воли,—пишет Бельтов,—представляется мне лишь в виде полной субъективной и объективной невозможности поступать иначе, чем я поступаю, и когда данные мои действия являются в то же время наиболее для меня желательными из всех возможных действий, тогда необходимость отождествляется в моем сознании со свободой, а свобода с необходимостью, и тогда я не свободен только в том смысле, что не могу нарушить это тождество свободы с необходимостью; не могу противопоставить их одну другой; не могу почувствовать себя стесненным необходимостью. Но подобное отсутствие свободы есть вместе с тем ее полнейшее проявление»¹⁾.

Высказанная здесь тонкая и глубокая мысль есть несомненная истина, в которой должен убедиться всякий мыслящий человек, способный к полному психическому самоанализу.

¹⁾ „За двадцать лет“, стр. 474. 1-е издание. Разрядка Бельтова.

Итак, не сознание свободы является необходимой психологической предпосылкой нашей деятельности, а сознание необходимости.

Этой истине нас учили величайшие умы, эта истина доказывается научной психологией, и эта истина находят свое подтверждение как в крупных, так и в мелких событиях ежедневной практической жизни.

И потому пора раз навсегда покончить с жалкими остатками субъективных воззрений, пора их сдать в архив и твердо помнить, что субъективные иллюзии неспособны сделать нас ни счастливее, ни нравственнее, ни сильнее.

ОБ ЭТИКЕ МАНДЕВИЛЛЯ И „СОЦИАЛИЗМ“ КАНТА.

Пролетариат ведет не только политическую и экономическую борьбу, но и теоретическую. Он противопоставляет современному обществу и соответствующим этому обществу теориям новый общественный строй и новое мировоззрение. Хорошая книга, способная плодотворно защищать мировоззрение рабочего класса, представляет могучее оружие в его руках. Недавно появившаяся «Этика и материалистическое понимание истории» К. Каутского служит именно этой цели. В этом смысле, как Каутский скромно называет свое произведение, противопоставляется этика пролетариата господствующим системам морали. Мы наперед заявляем, что мы всецело разделяем основные положения Каутского и хотели бы только, в связи с этой книгой, в нескольких словах поговорить о «басне о пчелах» Мандевилля и о Канте, слышащем предтечей социализма.

Мандевилль в этике является типичным представителем буржуазии; его теория—это теория господствующих классов. Небезинтересно на примере мандевиллевской этики изобразить «возвышающую» мораль буржуазии. Мы увидим также, что этика Канта представляет собою логическое следствие английской моральной философии вообще и учения Мандевилля в частности.

Тов. К. Каутский разбирает учение Мандевилля в главе «Этика века просвещения». Весьма удачно Каутский характеризует это время следующим образом: «Быстрое развитие капитализма в XVIII веке создало для Западной Европы ситуацию, аналогичную той, которая создалась для древней Греции в результате экономического подъема после персидских войн: быстрое разрушение старого экономического строя, а вместе с этим разложение традиционных общественных отношений и нравственных воззрений. Началась, говоря современным языком, переоценка всех ценностей и вместе с тем

энергичная работа мысли, направленная к исследованию вопроса о сущности и основах морали. Новый капиталистический способ производства превратил организм феодального общества, с его вертикальной и горизонтальной системами соподчинения, в простое собрание индивидуумов; он разложил общество на его атомы, освободил личность от пут феодализма. Как следствие такого переворота в социальных отношениях, началась переоценка всех ценностей. Задача того времени состояла в том, чтобы разрушить традиционное мировоззрение со всеми его святынями, т. е. уничтожить идеологические основы феодального общества. Идеологи нового общественного строя знать ничего не хотели о божественной природе (ибо бог был низведен—или, если угодно, возвышен—до природы); они признавали право государства и короля не в воплощении воли бога, а исключительно в воплощении суверенной воли народа; поэтому все эти ценности должны были подвергнуться переоценке. Мораль является, таким образом, не приказом бога или его заповедью и не проявлением божества в человеке, а «естественным продуктом». Одним словом, старые авторитеты, которые соответствовали феодальному общественному строю, должны были уступить место новым; вместо теологической точки зрения (которой соответствовала королевская власть «божьей милостью») должна была возникнуть гуманистическая, человеческая («естественная» обозначало не что иное, как «разумная») философия. Прежде все сводилось к богу, теперь же все исходит от индивидуума. Человек—субъект и его разум является исходной точкой мышления. Человеческой, разумной точкой зрения считалась, однако, лишь та, которая соответствовала целям развивающегося класса, т. е. буржуазии. Этот субъект проектировал свои переживания, свое субъективное содержание на внешний мир и создавал всеобщий объект—объективную истину. Таким образом отождествлялись интересы личности, принадлежавшей к развивающемуся классу с интересами общества. Говоря кратко, это составляло основу, на которой возмозлась вся классическая политическая экономия (позднее Манчестерская школа) и моральная философия XVIII и XIX столетий.

Мандевилль — это Ницше века просвещения. Так же, как Ницше, он пытается подвергнуть пересмотру мораль и, подобно ему прославляет пороки и низкую культуру. Он ставит вопрос: в каком отношении находится нравственность к общественному благу? Если под нравственностью понимать подчинение чувственных влечений

долгу, то все нравственное поведение со стороны господствующих классов, конечно, вредно для общества и приводит его к гибели.

По Шейфебюри существует известная гармония между инстинктами индивидуумов, интересами общества и добродетелью. По Мандевиллю, напротив, все, что толкает общество на путь развития, не соответствует общепринятой морали. Шейфебюри исходил из предположения, что человек обладает особым инстинктом общения, что человек от природы добр. Мандевилль держится противоположного взгляда: он соглашается с Шейфебюри в том, что естественные склонности человека служат общему благу, но в то время, как Шейфебюри считает, что все склонности сами по себе хороши, Мандевилль отрицает природную добродетельность человеческой натуры и его инстинкт общежительности; напротив, Мандевилль считает, что человеческие страсти сами по себе эгоистичны, своекорыстны и именно поэтому они полезны для общества. Критерием нравственности человеческих поступков служат не мотивы и не исполнение обязанностей, но исключительно результаты этих поступков. Опыт показывает, что порок больше содействует развитию «общества» (т. е. господствующего класса), чем альтруистическая добродетель. Таким образом, формула Мандевилля гласит: пороки личности (т. е. господствующего класса) составляют благо общества (опять-таки господствующего класса) и потому нравственны. Читатель видит, что Мандевилль имеет все время ввиду интересы господствующих классов: их он побуждает к пороку, в то время, как рабочему классу он рекомендует подчинение его естественных склонностей интересам эксплуататоров. Таким образом, так называемая мораль существует только для трудящихся классов. Богачи-эксплуататоры должны потворствовать своему эгоизму; рабочие же должны выполнять свои обязанности, т. е. много работать и мало наслаждаться благами жизни. Чтобы принудить трудящийся класс к такому самопожертвованию и самоотречению во имя так называемого «общего блага», господствующие классы изобрели мораль. По мнению Мандевилля, невежество и бедность рабочего класса являются лучшим средством для господства над ним ¹⁾, а мораль есть ни что иное, как средство господства, с целью держать рабочий народ в его порабощенном состоянии. Мандевилль перенес в область теории то, что господствующие классы осуществили на практике.

¹⁾ Сравни. К. Маркс. „Капитал“ т. I, цит. изд., ст. 575 и прим. 72.

Мандевилль был смелым мыслителем, который без страха и смущения проповедывал то, что считал истиной. Если у него между теорией и практикой была известная гармония, то последующие идеологи буржуазии внесли сюда дуализм: они сами предаются пороку, одновременно проповедуя бедным добродетель и долг. Наука и жизнь становятся друг к другу в отношении «обратной пропорциональности»: чем грубее практика буржуазии, тем моральнее ее теория.

Здесь лежит источник того, что Каутский называет в своей «Этике» «лицемерием». Лицемерие было одним из многих социальных условий, при которых возникло учение Канта. В сущности, кантовская философия глубоко дуалистична: она содержит в себе глубокое противоречие, которое становится понятно лишь при исследовании его философии в исторической перспективе.

Мандевилль, собственно говоря, высказал правду о существующем общественном строе; честный Мандевилль с грубой откровенностью защищал свою классовую мораль, подвел под нее теоретический фундамент и привел ее в систему. Таким путем Мандевилль пришел к отрицанию всякой морали: недь, *determinatio est negatio* (определение есть отрицание); достаточно дать верное и правдивое изображение буржуазной морали, чтобы дойти до отрицания морали вообще.

На дуализме теории и практики в области морали господствующих классов Кант построил свою этику. Он вместе с Мандевиллем признает, что чувственные склонности эгоистичны и поэтому они не могут служить основой этики¹⁾. Между «абсолютным эгоизмом» и моральными поступками человека Кант не мог найти никакого перехода, никаких связующих звеньев и потому моральные поступки, по его воззрению, суть произведение чисто нравственной воли. Философ, который задался целью уничтожить метафизику, принужден был мыслить как истинный метафизик в вопросах этики: или—или. Либо эгоистические склонности, либо «чистая воля».

1) Идея, таким образом, логическая связь между такими двумя, казалось бы, взаимно противоречащими учениями, как учение об *абсолютном* эгоизме Мандевилля и учение о чистой морали разума (т. е. учение об абсолютной независимости моральных поступков от естественных влечений и импульсов). Нидль в своей «Истории этики», т. I, 1882, стр. 407, примечание 6, говорит: «Чрезвычайно характерно, что Мандевилль в своей апелляции к тому, что должно считаться нравственным, далеко всецело стоит на точке зрения строжайшей морали разума, признающей только те поступки нравственно полноценными, которые происходят из полного сознания их долженствования».

Нет ничего среднего между ними. Поэтому Кант разделил человека на две части: человеком, с одной стороны, овладевают чувственные страсти (здесь мы имеем дело с бытием, т. е. с практикой), с другой стороны, человек должен себя подчинить нравственной воле (здесь мы имеем дело с долженствованием). Со своими чувственными наклонностями мы принадлежим чувственному миру (*mundus sensibilis*), как носители же категорического императива мы принадлежим миру умопостижимому, «интеллигибельному» (*mundus intelligibilis*). Малдевилль прав; поскольку мы остаемся в сфере чувственного мира, мира бытия—здесь нет места для морали. Но в то время, как английский идеолог господствующих классов бытие превращает в долженствование (т. е. существующий строй вместе с тем должен существовать), Кант высказал скромное пожелание, чтобы долженствование стало бытием (т. е., еще не осуществленные требования должны постепенно осуществляться). Должное является, конечно, регулятивным принципом и никогда не может совпасть с тем, что есть, тем не менее, мы должны стремиться к осуществлению идеала.

Господствующее меньшинство народа не должно следовать своим влечениям, а исключительно своей чистой воле. Эта же «чистая воля» Канта, как показал Каутский в своей «Этике», есть ни что иное, как пустая абстракция, ничего не говорящее слово, так как влечения—единственные побудители человеческих действий. Действовать—значит получить известное направление от собственных влечений и импульсов. Мы не хотим, однако, долгие задерживаться на критике Канта и отсылаем читателя к «Этике» Каутского. Наша цель собственно изложить кантовский «социализм». Это не случайность, что ревизионисты являются приверженцами кантианства. Учение Канта есть ни что иное, как компромисс между различными направлениями в философии. Кант занимал во всех вопросах срединную позицию. Как только материалисты и скептики разрушили веру в личного бога, в бессмертие души и проч., Кант, правда, пошел навстречу этому направлению, но одновременно он хотел спасти и достоинство авторитетов, т. е. старый порядок. Подобно нашим религиозникам, и Кант хотел быть третейским судьей, посредником между реакцией и революцией, т. е. он стал на сторону реформистского течения. Изменение неправильной государственной конституции, которое подчас становится необходимым, может быть проведено только сувереном в порядке реформы.

а не народом—путем революции¹⁾. Мы полагаем, что из всех интерпретаторов Канта он сам все же должен быть признан самым верным. Учение о праве составляет часть его учения о нравственности. В критике практического разума мы остаемся на высотах чистой абстракции, где нет отличительных признаков, где все коровы одинаково черны, и там очень легко Канта причислить к «социалистам», «анархистам» и пр.; но как только мы его теории перенесли на язык практики и спросили, как Кант сам понимал свою теорию и как он применял свой нравственный закон на практике, то кантовский «социализм» проявляется очень ясно и недвусмысленно. В соответствии с потребностями своего времени, Кант является поборником народного представительства, так называемых гражданских свобод; из них «свобода пера» рассматривается как «палладиум народных прав». Кантовский нравственный закон: «поступай так, чтобы человечество, как в твоём собственном лице, так и в лице другого человека, никогда не служило для тебя одним лишь средством, а всегда целью»—выражает сущность либерализма. Кантовское учение—это философия либерализма.

Кант добивается лишь формальной свободы личности в ее взаимоотношениях с другими, в то время как социализм стремится влить содержание в эти формы. Вполне правильно замечает Каутский, что «кантовский нравственный закон был протестом против весьма конкретного феодального общества, с его отношениями личной зависимости»²⁾. Для пророка либерализма крепостное право было, конечно, ужасно; в противовес феодализму его идеалом было общество свободных людей—современное общество, в котором господствует свободная конкуренция. Но читатель ошибется, если подумает, что Кант был демокритом в современном смысле этого слова. В вопросе об участии граждан в законодательстве, по Канту, экономическая самостоятельность является одной из трех предпосылок, необходимых для того, чтобы стать гражданином. Кант разъясняет это следующим образом: «ремесленник, подмастерье, торговый служащий, служитель (но не состоящий на государственной службе), несовершеннолетний, все женщины и вообще каждый, кто принужден снискивать себе средства к существованию (питание и безопасность), лишь выполняя распоряжения других, по не государства, тот лишь гражданской личности и его существование есть как бы

1) Кант. Метафизика нравов. 1838. Теория права, стр. 168—169.

2) Каутский. Этика, стр. 35.

придаток». «Дровосек, которого я нанимаю на своем дворе, индийский кузнец, который в поисках работы ходит по дворам со своими молотом, наковальней и горном, в сравнении с европейским столяром или кузнецом, самостоятельно продающим продукты своего труда в качестве товаров, домашний учитель в сравнении со школьным учителем, чиншевой крестьянин, как и арендатор, и тому подобяе—все они играют лишь вспомогательную роль, так как действуют по приказам других, нуждаются в защите последних и поэтому не обладают гражданской самостоятельностью»¹⁾.

Итак, те граждане, которые лишены средств производства (а они в настоящее время составляют большинство населения), не могут, на основании приведенной цитаты, пользоваться избирательным правом в государстве. Они составляют только «пассивную» часть общества, как Кант выражается, так как они находятся в зависимости от других. Кант не понимает того, что не рабочий класс (рабочья сила) зависит от общества (собственников средств производства), а наоборот, последние зависят от первых: он не видит того, что как раз рабочий класс собственно составляет «субстанцию» общества, что собственники средств производства в действительности представляют собою только простой придаток, т. е., что они не существуют, бесполезны и даже вредны для социального организма. Когда Кант не решается предоставить избирательное право пролетариату, то это происходит оттого, что государство в его глазах—это государство собственников, которые одни только заинтересованы в дальнейшем существовании современного общественно-политического строя. Ведь, Кант совершенно определенно говорит, что под правовым порядком следует понимать такой строй, когда «каждый уверен в охране своей собственности против всяких насилий». Государство существует для того, чтобы охранять собственность, и именно—уже приобретенную собственность.

Невозможно в краткой статье даже только наметить существенные пункты кантовской теории права. Но мы спрашиваем: как можно согласовать эту теорию права с «социалистическим» нравственным законом, привести их в какую-нибудь гармоническую связь? Может быть, следует вычеркнуть из кантовской системы «Метафизику прав», чтобы таким путем спасти «социалиста» Канта? Нет, мы полагаем, что творения Канта дополняют друг друга и что

¹⁾ Кант. (Метафизика прав). Государственное право, стр. 159—160.

его учение о праве является практическим применением, интерпретацией «Критики практического разума». По нашему мнению, лучше понимают и толкуют Канта те, кто видит в нем пророка либерализма, и его нравственный закон считают только протестом против личной зависимости (крепостного права). Кант вел борьбу против полицейского государства в защиту правового государства, но не проявлял никаких социалистических склонностей. Напротив, Кант стоит на почве частной собственности и подчеркивает, что собственностью можно владеть не коллективно, а индивидуально ¹⁾. Такова легенда о кантовском «социализме».

В великой борьбе немецких рабочих за освобождение «социалист» Кант стал бы на сторону реакционеров, так как рабочие не имеют ни железа, ни молота, ни пикальни.



¹⁾ Метафизика нравов. Теория права, стр. 171.

ВИБЛЮГРАФІЯ ОБ ЭТИКЕ.

- Ансельрод, А.** (Ортодокс). Почему мы не хотим идти назад. В ея «Философских очерках». Гиз. 1923. Стр. 111—117. (Критика Кантовской этики).
— «О проблемах идеализма», 2-е изд. Одесса. 1905. Перечен. в сборнике «Против идеализма». Гиз. 1922. Стр. 7—13.
— Проблема этики в современном освещении. «Современный Мир». 1907. IX—X. Приложена также к книге «Этика и материалистическое понимание истории» К. Каутского, Гиз. М. 1922. Стр. 151—191.—Вошла также в настоящий сборник.
— Простые законы права и нравственности. «Дело», 1910. I. Стр. 14—55. (См. ответ Л. Мартова в его ст. «Простота хуже воровства»).
- Базаров, В.** Авторитарная метафизика и автономная личность. (В сб. «Очерки реалистического мировоззрения». Изд. С. Дороватовского и А. Чарушникова. Сиб. 1904. Стр. 183—278.
- Богданов, А.** Цели и нормы жизни. «Образование», 1905. VII. Перечен. в его сборн. статей: «Новый мир». Изд. «Коммунист», М. 1918. Стр. 38—89.
- Бауэр, О.** Марксизм и этика. В сб. «Этическая проблема в историческом материализме». Вошла также в настоящий сборник. (Бауэр защищает кантовскую точку зрения).
- Виноградская, Н.** Этика Канта с точки зрения исторического материализма. «Под Знаменем Марксизма», 1924. IV—V.
- Вольский, Ст.** Философия борьбы. Опыт построения этики марксизма. Изд. «Слово». М. 1909. Стр. 311.
- Вольман, Л.** Система морального сознания в связи с отношением критической философии к дарвинизму и социализму. Пер. под ред. М. Филиппова. Изд. Зяблицкого и Пятика. Сиб. 1901.
— Этика и исторический материализм. См. его книгу: «Исторический материализм». Пер. с нем. М. Филиппова. СИБ. 1901. Стр. 204—305. (Автор стоит на кантовской точке зрения).
- Гильдебранд, Р.** Эволюция права и нравов. «Научн. Обзорение», 1898. II. То же, в журн. «Образование», 1896. XI. Представляет лучшее изложение работы.
Об этой работе см. рецензию в «Научн. Обзорении», 1899. X.
- Gildebrand, Я.** Recht und Sitte auf dem verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen. Jena. 2-te Aufl. 1907. 1-te Aufl. 1896.
- Гортер, Г.** Исторический материализм. Изд. «Коммунист», II. 1910. См. гл. «Нравы и нравственность», стр. 75—100.

- Гофман, Н. Десять заповедей правящих классов. Пер. с нем. Изд. «Мысль». Спб. 1906.
- Эгоизм и социализм или «я» и общество. Пер. с нем. П. Гуровича. Изд. «Мир». Спб. 1906.
- Гуревич, Г. Право и нравственность с точки зрения материалистического понимания истории. «Труды Белорусск. Государств. Университ.». Т. I. Минск. 1922.
- То же. Изд. Соц. Академии. М. 1924. Стр. 46.
- Дембский, Д. Право и нравственность с точки зрения исторического материализма. См. его «Философия права и нравственности Л. Петражицкого». Харьков. 1909.
- Дембский. Нравственность и право с точки зрения исторического материализма. Изд. «Пролетарий». 1925. Стр. 91.
- Дицген, И. Мораль социал-демократии. В его сб. «Философия социал-демократии».
- Иоффе, А. Об этике Мандевилля и социализме Канта. Вошла в настоящий сборник и в общ. «Этическая проблема в историческом материализме».
- Наутский, Н. Общественные инстинкты в мире животных и людей. Изд. Коммун. Университ. Зиновьева. П. 1922. Стр. 90. Ст. «Общественные инстинкты у людей» напечат. также в журнале «Северный Вестник». 1890. IX.
- То же. В его «Очерках и этюдах». Изд. 4-е, Г. Львовича. Спб. 1907.
- Происхождение морали. (Полемика с Квесселем). Изд. «Двадцатые». Спб. 1907.
- Классовая борьба и этика. Вошла в его сборн. «Очередные проблемы международного социализма». Изд. «Коммунист». М. 1918.
- Еще об этике. (Полемика с Бартем).
- Еще раз классовая борьба и этика. (Полемика с Фарстором).
- Кант и бальская этика. (Полемика с Квесселем).
- Марксова теория государства в переводе Кунова. Пер. с нем. П. Виноградской, с пред. Л. Рудана. Изд. Соц. Академии. М. 1924. См. гл. III: «Маркс, как этика». Стр. 19—22.
- Этика и материалистическое понимание истории. Пер. В. Когана и В. Яковенко. Спб. 1906.
- То же. Пер. Ф. Капелюна. Изд. «Мысль». Спб. 1906.
- То же. Под ред. Дана. Изд. «Новый Мир». 1906.
- То же. Изд. Киппера. Одесса. 1906.
- То же. Под ред. Луначарского. Изд. «Знание».
- То же. Изд. Скармунта С прил. ст. «Жизнь, наука и этика». 1906.
- То же. Вошла в «Первый сборник». Изд. В. Корчагина. Спб. 1904.
- То же. Пер. М. Гельбота. Изд. А. Ткача. Одесса. 1906.
- То же. Пер. П. Ратнера, под ред. А. Луначарского. Изд. Петр. Совета. 1918.
- То же. Пер. Н. Постман. Гля. М. 1922. С прилож. статей: 1) Наутский. «Жизнь, наука и этика». 2) Аксельрод (Ортодокс). «Этика Наутского».

То же. Изд. «Новая Москва», в том же перев. и с теми же прилож. М. 1922.

Из этой работы в настоящий сборн. вошли отрывки из «Этики Канта» и «Основ морали».

Каутский, Н. Жизнь, наука и этика. (Поломика с О. Бауэром). Пер. В. Вольвичевой. Спб. 1906. Стр. 31.

То же. Изд. «Коммунист». М. 1918.

То же. Вошла в сборник «Этическая проблема в историческом материализме». Изд. «Нульс Жизни». М. 1907.

То же. В виде приложения к «Этике и матер. поним. истории» в изд. Скимунта, 1906, и в изд. Гиз. М. 1922. Стр. 131—150.

Вошла также в настоящий сборник.

— «Новое учение о нравственности» Менгера. Пер. с немецк. М. М.—н. «Вестник Жизни», 1906. № 5. Стр. 43—53.

Квессель, Л. Обсуждена в роли воспитателя. Ответ Каутскому. Ответ Каутскому.

Обе статьи Квесселя вошли в настоящий сборник.

Коллонтай, А. Мораль, как орудие классового господства и классовой борьбы. «Молодая Гвардия», 1922. № 6—7. Стр. 128—136.

— Новая мораль и рабочий класс. Изд. ВЦИК. М. 1918. Стр. 61.

— Проблема нравственности с позитивной точки зрения. «Образование», 1905. X. XI.

Кратов, А. Коммунизм и нравственность (Этика в марксистском мировоззрении). «Юный Пролетарий», 1922. № 1—2.

Крживицкий, Л. Этика в ее историческом развитии. Изд. «Вестник Знания». Спб. 1907.

То же. Изд. «Новая Москва», 1924.

Куттер. Они должны. В защиту соц.-дем. этики. Пер. М. Покровской. Изд. Мягкова. М. 1900.

Лабриола, Антонио. Исторический материализм. (Очерки материалистического понимания истории). Пер. А. И. Горлина. ГИЗ. П. 1922. Стр. 142—149.

То же. Под названием: «К вопросу о материалистическом понимании истории». Изд. Н. И. Березина и М. Семенова. Стр. 61—60.

Ландри, А. К. Маркс. В сборнике «Этюды по моральной философии XIX в. Изд. «Творческая Мысль». М. 1908.

Лафарг, П. «Диалектический детерминизм Карла Маркса». Изд. «Московский Рабочий». 1923. См. очерки: Происхождение идеи добра. Стр. 141—165. Происхождение идеи справедливости. Стр. 160—146.

Последние две статьи вышли также отд. изд. М. Малых. М. 1906.

Лозинский, Е. Современные философские искания. «Мир Вожий», 1904. X. Стр. 84—108.

— Современные этические искания. «Образование», 1904. VIII. Стр. 80—103. IX. Стр. 31—46. (Критика Кантовской этики).

Луначарский, А. К вопросу об оценке. См. его «Этюды». ГИЗ. М. 1922. Стр. 53—71. Напеч. также в его «Этюдах полемических и критических». М.

— Мораль и свобода. «Красная Новь», 1923. Кв. 7 (декабрь). Стр. 130—136.

- То же, «Путь Коммунизма». Краснодар. 1922. № 2. Стр. 91—97.
- Пролетарская этика. «Вестник Жизни», 1906. № 6.
- Мораль с марксистской точки зрения. Изд. «Академия», 1925.
- «Проблемы идеализма» с точки зрения критического реализма. «Образование», 1903. П. См. гл. «О проблеме морали». Стр. 130—150.
- (под псевд. А. Барсов). Этика и марксизм. «Вестник Жизни», 1906. № 1. Стр. 19—24. (По поводу кн. «Этика и исторический материализм» Каутского).
- Луцпол, И.** Социальная этика Мабли и Морелли. «Труды Института Красной Профессуры». Гиз. 1928. Т. 1. Стр. 42—58.
- Маркс, К.** Морализующая критика и критикующая мораль. «Под Знаменем Марксизма», 1923. № 4—5. Стр. 21—42. С примеч. Д. Рязанова.
- Прогнозизменение принципов Международной Ассоциации Рабочих (1864). См. Приложение 1-е к книге К. Маркса: «Замечания на программу германской рабочей партии. (Критика Готской программы). Со вступительной статьей К. Корша. Пер. с нем. П. Алексеева. ГИЗ. П. 1923 г. Стр. 76—77.
- Первый Манифест Международного Товарищества Рабочих (1844). Спб. Изд. «Пролетарий». 1906. Стр. 15.
Впервые напеч. на русском языке в Женеве в 1903 г.
То же. 2-е изд. 1906.
- То же. Изд. «Мысль». Спб. 1917.
- Письмо к Энгельсу (от 4 ноября 1864 г.). См. К. Маркс и Ф. Энгельс «Письма», Пер. с примеч. В. Адоратского. Изд. «Московский Рабочий». М. 1922. Стр. 197—201.
- (я Энгельс, Ф.). Святой Макс. (Критика учения Штирнера). Гиз. М. 1920. Стр. 246-лн. О возрастающем лицемерии буржуазии.
- Марксизм и этика.** Сборник статей. 1-ое изд. Гос. Изд. Украины. Киев. 1923. Стр. 318.
- Мартов, Л.** Маркс с Кантом, Кант с Гиндсбургом. «Летопись», 1916. III. Стр. 164—170.
То же. Изд. «Социалист». П. 1917.
- Простота хуже воровства. Изд. «Социалист». П. 1917. Стр. 31.
- Меринг, Ф.** Существует ли единая этика. В сборн. «Марксизм и этика».
- Этика и классовая борьба. Там же.
- Этика, этика... без конца. Там же.
- Н. Н.** О пролетарской этике. С пред. и под ред. Н. Рожкова. Изд. Мягкова. М. 1906 г.
То же. Изд. ВЦИК. М. 1918.
То же. Изд. «Пролетарий». Харьк. 1923.
- Нежданов, П.** Нравственность перед судом экономического материализма. М. 1908. Стр. 337. (Автор «примиряет» Маркса с Кантом).
- Орлов, И.** Материализм и развитие нравственности. В сборнике «Воппетствующий материалист». Изд. «Материалист». Т. 1. 1924. Стр. 53—80.
- Паннекен, А.** Этика и социализм. Пер. П. Гуревича. Изд. «Мир». Спб. 1907.

- Плеханов, Г. Н. Г.** Чернышевский. Изд. «Шинель». См. гл. «Учение о нравственности», Стр. 109—120.
- О моральных воззрениях Гольбаха и Гельвеция. См. «Очерки истории материализма». Собр. соч., т. VIII. Стр. 30—46 и 82—90.
- Примечания к русскому переводу книги Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах». Стр. 133—140. Изд. «Красная Новь», М. 1923.
- Плеханов, Г. В.** О войне. «Современный Мир», 1915. I. Стр. 192—196.
- Еще о войне. «Современный Мир», 1915. VIII. Стр. 217—252.
- Преображенский.** О морали и классовых нормах. ГИЗ, 1923. Стр. 114.
- Рожков, Н.** История морали и этики. Журн. «Правда», 1901. № 1. (Вышла также в 1-ю часть его «Исторических и социологических очерков», М. 1906. Стр. 1—19).
- Стоппнер, Б. и Юшневич, П.** История философии в марксистском освещении. Ч. I. Изд. Т-ва «Мир», М. 1924. Стр. 292. Ч. II. Стр. 136. (Представляет собрание статей и отрывков из произведений Маркса, Энгельса, Плеханова, Ленина, Каутского и др.).
- Струве, П.** Философия идеального добра или аналогия реального зла. (Критика ст. Вл. Соловьева: «Экономический вопрос с нравственной точки зрения», Сб. «На разные темы», Спб. 1901. Стр. 187—197).
- Тарновский, Е.** Этическая проблема марксизма. «Вестник Европы», 1908. X.
- Троицкий, А.** Этические взгляды Гельвеция. «Труды Института Красной Профессуры», Т. I. Гиз, 1923. Стр. 35—41.
- Форлендер, Н.** Кант и Маркс. Пер. с нем. Б. Эльчина. С пред. проф. Туган-Барановского.
- См. рец. Деборина. «Совр. Мир», 1909. IX.
- К. Кант и социализм. Изд. «Пульс Жизни», М. 1906. Стр. 80.
- Неокантианское движение в социализме. Изд. «Пульс Жизни», М. 1907.
- Современный социализм и философская этика. Пер. с нем. Изд. «Пульс Жизни», М. 1907. (Защищает кантианскую точку зрения).
- Энгельс, Ф.** Людвиг Фейербах. Пер. с предисловием и примечаниями Г. В. Плеханова. Изд. «Красная Новь», М. 1923. См. стр. 51—50.
- Энгельс, Ф.** Аяц-Дюринг. (Философия, политическая экономия и социализм). Спб. 1904. См. Гл. VII. Нравственность и право. Вечные ценности. Гл. VIII. Нравственность и право. Равенство. Гл. IX. Нравственность и право. Свобода и необходимость. Стр. 48—75 по изд. «Моск. Рабочий».
- Этическая проблема в историческом материализме.** Сборник статей с пред. Морковникова. Пер. Я. Линденберг. Изд. «Пульс Жизни», М. 1907. Содержит: Каутский. Разбор «Учения о нравственности» Менгера.— Нюффе. К этике Мандевилля и «социализму» Канта.— Бауэр. Марксизм и этика.— Каутский. Жизнь, наука и этика.

СОДЕРЖАНИЕ.

	СТР.
Предисловие к I изданию	5
Предисловие ко II изданию	9

I. Генезис морали.

Лафарг, П. Происхождение идеи добра	13
Лафарг, П. Происхождение идеи справедливости	35
Квессель, Л. Обязанность в роли воспитателя	63
Каутский, К. Происхождение морали	73
Квессель, Л. Ответ Каутскому	102
Каутский, К. Каннибальская этика	113

II. Классовая борьба и этика.

Каутский, К. Классовая борьба и этика	129
Ферстер, Ф. Этика и классовая борьба	144
Каутский, К. Еще раз классовая борьба и этика	150

III. Существует ли единая этика?

Меринг, Ф. Существует ли единая этика?	159
Меринг, Ф. Этика и классовая борьба	168
Теннис, Ф. Еще об этике	174
Меринг, Ф. Этика, этика... без конца	170
Каутский, К. Еще об этике	185

IV. О так называемых «простых законах нравственности и права».

Маркс, К. Отрывки из «Первого манифеста Международного Товарищества Рабочих»	199
Письмо Маркса к Энгельсу (4/XI 1864 г.)	200
Плеханов, Г. О «простых законах нравственности и права»	203

Илеханов, Г. Еще о «простых законах нравственности и права»	207
Мартов, Л. Кант с Гинденбургом, Маркс с Кантом	211
Аксельрод, Л. Простые законы нравственности и права	219
Мартов, Л. Простота хуже пороства	232

V. Этика и исторический материализм.

Энгельс, Ф. Нравственность и право	259
Энгельс, Ф. Об отягченной морали	290
Илеханов, Г. О категорическом императиве Канта	304
Каутский, К. Этика Канта	312
Каутский, К. Основы морали	330
Бауэр, О. Марксизм и этика	350
Каутский, К. Жизнь, наука и этика	371
Аксельрод, Л. Об «этике» Каутского	390
Иоффе, А. Об этике Маидевялля и «социализме» Канта	428
Розанов, Я. Библиография об этике	430



ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО УКРАИНЫ

СЕРИЯ СБОРНИКОВ

„ПРОБЛЕМЫ МАРКСИЗМА“

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

Марксизм и этика. Сборник статей: Меринга, Каутского, Лафарга, Плеханова, Мартова, Аксельрод, Иоффе, Квесселя, Ферстера, Тенниса. Под редакцией Я. С. Розанова. Изд. 2-е, переработанное и значительно дополненное.

Марксизм и дарвинизм. Сборник статей: Бюхнера, Блашко, Вольмана, Геркнера, Дине-Дивеса, Дитгена, Каутского, Кунова, Лафарга, Лорна, Паннекука, Тимирязева, Унтермана, Ферри, Эвелинг, Энгельса. Под ред. М. Равич-Черкасского. 2-е, значительно дополненное издание.

Проблема преступности. Сборник статей: Ферри, Кунова, Каутского, Гроссе, Бунгера, Сурского, Лафарга, Дени, Гернета, Колаанни. Под редакцией Я. С. Розанова.

Вопросы искусства в свете марксизма. Сборник статей: Вихера, Гроссе, Луначарского, Маркса, Плеханова, Троцкого, Фриче, Фукса. Под редакцией Я. С. Розанова.

Основные вопросы права и государства. Хрестоматия, составленная из произведений Маркса, Энгельса, Ленина, Плеханова, Меринга, Каутского, Лафарга, Зибера и др. Под редакцией Я. С. Розанова.

Марксизм и национальная проблема. Сборник статей. Под редакцией С. Ю. Семковского. Ц. 75 к.

НАХОДЯТСЯ В ПЕЧАТИ:

Памяти Ф. Лассала. (К столетию со дня рождения). Сборник, составленный из произведений Лассала и статей о нем: Меринга, Каутского, Плеханова и др. Под ред. Г. Маренко и Я. Розанова.

Гегель и Фейербах. Сборник избранных произведений Гегеля и Фейербаха и статей о них. Под ред. Г. Маренко.

Плехановская хрестоматия. Пособие по изучению исторического материализма. Под ред. Г. Маренко.

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ТОРГОВЫЙ ОТДЕЛ

Харьнов, площадь Тевелева, 4.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО УКРАИНЫ

ИСТОРИЯ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДВИЖЕНИЙ, ЭКОНОМИКА, СОЦИАЛИЗМ

- Балабанов, М.** История революционного движения в России.
Его же. История рабочего класса в России. Ч. I, изд. 3-е.
Его же. Россия и европейская революция в прошлом. Вып. I. Россия и Великая Французская Революция. Изд. 2-е, стр. 100. Ц. 50 коп.
Вып. II. Россия и революция 1848 г.
Бёбр, М. Всеобщая история социализма и социальной борьбы. Ч. I. Древний мир, стр. 110. Ц. 50 к. Ч. II. Средние века, стр. 98. Ц. 50 к. Ч. III. Новое время, стр. 108. Ц. 50 коп.
Богданов, А. Начальный курс политической экономии в вопросах и ответах. Ц. 50 коп.
Его же. Краткий курс экономической науки. Ц. 1 руб.
Борхардт, Юл. История хозяйственного быта Германии. Ч. I. Ц. 80 коп.
Исторический материализм. (Источники, комментарии и библиография). Сборник статей. Пособие для партшкол, политкурсов и кружков марксистской мысли. Ц. 60 коп.
Наутсман, М. Карл Маркс и его историческое значение. Ц. 40 коп.
Его же. Размножение и развитие в природе и обществе. Ц. 70 коп.
Его же. Экономическое учение Маркса. Ц. 70 коп.
Ленин, Н. Империализм, как новейший этап капитализма.
Маркс, К. 18-е Брюмера Луя Бонапарта. Перевод под редакцией и с прим. Вазарова и Степанова, стр. 88. Ц. 55 коп.
Его же. К критике политической экономии. С прил. ст. Маркса „Введение к критике политической экономии“. Ц. 1 руб.
Мысли и изречения В. И. Ленина. Сборник под ред. М. Равич-Черкасского.
Памяти Людвиг Фейербаха. Сборник статей к 50-летию со дня смерти. Изд. 2-е, дополненное, стр. 300. Ц. 88 коп.
Плеханов, Г. Статьи о религии. Сборник, составленный Я. Розановым. Издание 2-е, дополненное.
Его же. Утопический социализм начала XIX в. Ц. 45 к.
Павлович, М. Экономические основы внешней политики современных государств (Что такое милитаризм). Ц. 25 коп.
Равич-Черкасский, М. История коммунистической партии Украины. Ц. 2 р.
Розанов, Я. С. Исторический материализм. Библиография книжной и журнальной литературы за 1865—1924 г., стр. X + 153. Ц. 95 коп.
Сальвиони, Г. Капитализм в античном мире. Этюд по истории хозяйственного быта. Ц. 1 руб. 50 коп.
Семковский, С. Ю., проф. Марксистская хрестоматия. Т. I. Учение К. Маркса. Изд. 4-е, значительно дополненное, в папке. Ц. 3 руб. 75 коп.
Его же. Исторический материализм. Сборник статей, изд. 4-е. Ц. 1 р. 40 к.
Зигельс, Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Ц. 50 к.

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ТОРГОВЫЙ ОТДЕЛ

Харьков, площадь Тавелева, 4.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО УКРАИНЫ

ИСТОРИЯ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДВИЖЕНИЙ, ЭКОНОМИКА, СОЦИАЛИЗМ.

- Балабанов, Ш.** История революционного движения в России. Ц. 1 р. 90 к.
- Его-же.** История рабочего класса в России. Ч. I, изд. 3-я.
- Его-же.** Россия и европейская революция в прошлом. Вып. I. Россия и Великая Французская Революция. Изд. 2-я, стр. 100. Ц. 50 коп.
- Вып. II. Россия и революция 1848 г. Ц. 75 к.
- Берг, Ш.** Всеобщая история социализма и социальной борьбы. Ч. I. Древний мир, стр. 110. Ц. 50 к. Ч. II. Средние века, стр. 98. Ц. 50 к. Ч. III. Новое время, стр. 106. Ц. 50 коп.
- Богданов, А.** Начальный курс политической экономии в вопросах и ответах. Ц. 50 коп.
- Его-же.** Краткий курс экономической науки. Ц. 1 руб.
- Борхардт, Юл.** История хозяйственного быта Германии. Ч. I. Ц. 80 к.
- Исторический материализм.** (Источники, комментарии и библиография). Сборник статей. Пособие для партшкол, политехнумов и кружков марксистской мысли. Ц. 60 коп.
- Каутский, М.** Карл Маркс и его историческое значение. Ц. 40 коп.
- Его-же.** Размножение и развитие в природе и обществе. Ц. 70 коп.
- Его-же.** Экономическое учение Маркса. Ц. 70 коп.
- Ломки, И.** Империализм, как новейший этап капитализма. Ц. 40 к.
- Маркс, К.** 18-я Брюмера Луи Бонапарта. Перевод под редакцией и с прим. Б. Базаурова и Степанова, стр. 88. Ц. 55 коп.
- Его-же.** К критике политической экономии. С прил. ст. Маркса „Введение к критике политической экономии“. Ц. 1 руб.
- Мысли и изречения В. И. Ленина.** Сборник под ред. М. Равич-Черкасского.
- Памяти Людвиг Фейербаха.** (Сборник статей к 50-летию со дня смерти. Изд. 2-я, дополненное, стр. 300. Ц. 88 коп.
- Плеханов, Г.** Статья о религии. Сборник, составленный Я. Розановым. Издание 2-е, дополненное.
- Его-же.** Утопический социализм начала XIX в. Ц. 45 к.
- Павлович, М.** Экономические основы внешней политики современных государств. (Что такое милитаризм). Ц. 25 коп.
- Равич-Черкасский, М.** История коммунистической партии Украины. Ц. 2 р.
- Розанов, Я. С.** Исторический материализм. Библиография книжной и журнальной литературы за 1885—1924 г., стр. X + 153. Ц. 95 коп.
- Сальволи, Г.** Капитализм в античном мире. Этюд по истории хозяйственного быта. Ц. 1 руб. 50 коп.
- Семшовский, С. Ю.,** проф. Марксистская хрестоматия. Т. I. Учение К. Маркса. Изд. 4-е, значительно дополненное, в папке. Ц. 3 руб. 75 коп.
- Его-же.** Исторический материализм. Сборник статей, изд. 4-е. Ц. 1 р. 40 к.
- Зигальс, Ф.** Происхождение семьи, частной собственности и государства. Ц. 50 к.

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ТОРГОВЫЙ ОТДЕЛ

Харьков, площадь Тевелева, 4.

Цена 1р. 55н.

№ 8173

