

К. МАРКС
И
Ф. ЭНГЕЛЬС

К. М А Р К С

и

Ф. Э Н Г Е Л Ъ С

СОЧИНЕНИЯ

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ
Публицистика - Философия - История

ОТДЕЛ ВТОРОЙ
Экономические исследования
Капитал
Теории прибавочной стоимости

ОТДЕЛ ТРЕТИЙ
Переписка

ОТДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ
Указатель предметный и именной

**ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН,
СОЕДИНЯЙТЕСЬ!**

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

К. МАРКС
и
Ф. ЭНГЕЛЬС

СОЧИНЕНИЯ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
Д. РЯЗАНОВА

Т О М

I

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА 1928 ЛЕНИНГРАД

О Т Д Е Л П Е Р В Ы Й

К. МАРКС

ИССЛЕДОВАНИЯ
СТАТЬИ
ПИСЬМА

1 8 3 7 — 1 8 4 4

ИНСТИТУТ К. МАРКСА и Ф. ЭНГЕЛЬСА

ПРЕДИСЛОВИЕ К МЕЖДУНАРОДНОМУ ИЗДАНИЮ СОЧИНЕНИЙ К. МАРКСА И Ф. ЭНГЕЛЬСА.

Издание полного собрания сочинений Маркса и Энгельса является такой настоятельной потребностью, что нет нужды доказывать подробно его необходимость. Без такого полного собрания сочинений обоих основоположников научного социализма и провозвестников освободительной борьбы пролетариата нельзя познакомиться со всем комплексом идей, входящих в их мировоззрение, не может быть и речи о *научном* изучении эволюции их взглядов, нет никакой возможности приступить к критической разработке их огромного литературного наследства.

Основные идеи Маркса и Энгельса оплодотворили собою все международное рабочее движение. Во всех цивилизованных странах, в которых развивается классовая организация пролетариата, она совершается — в большей или меньшей степени — под знаменем марксизма. Маркс и Энгельс наложили неизгладимую печать на духовное развитие нескольких поколений в различных странах — в первую очередь в Германии и России. Нет ни одной области общественных и исторических наук, которая не испытала бы на себе могучее влияние обоих великих мыслителей, которых и после их смерти неоднократно «уничтожали», но которые всегда возрождались к новой жизни.

Но чтобы проследить со всей необходимой точностью возникновение и развитие идей, которые были внесены Марксом и Энгельсом в исторический процесс и в свою очередь стали могущественными идейными движущими силами этого процесса, чтобы нарисовать полную картину деятельности обоих исследователей и борцов, необходимо иметь перед собою все свидетельства и проявления как их теоретической работы, так и их практической и организационной деятельности.

То обстоятельство, что до сих пор все еще нет полного собрания сочинений обоих основоположников научного социализма, провозвестников и руководителей пролетарской освободительной борьбы, все сильнее и сильнее чувствуется при всех попытках научного

исследования, ставящего себе целью понять мировоззрение Маркса и Энгельса, усвоить себе их учения. Всестороннее научное изучение теоретического и практического дела их жизни станет только тогда возможным, когда все их духовное наследство будет собрано и воспроизведено в критическом издании всех их сочинений.

Несмотря на чрезвычайно богатую и все еще растущую литературу, которая посвящена непосредственно изучению мировоззрения и теорий Маркса и Энгельса, сочинения их до сих пор рассеяны в отдельных, преследующих различные цели, неполных изданиях. Более того. Значительная часть их литературного наследства неизвестна и недоступна поэтому научному исследованию.

Правда, попытки издать известные части литературного наследства Маркса или Маркса и Энгельса предпринимались неоднократно. Так, уже семьдесят пять лет назад возник план издать собрание статей Маркса за время от 1842 до 1851 г. Эта первая попытка принадлежит экс-революционеру и коммунисту Герману Беккеру (так называемому «красному Беккеру», позже национал-либеральному бургомистру Кельна).

После прекращения «Западно-германской газеты» (в июле 1850 г.), а затем и «Западно-германского указателя», Беккер — тогда член центрального комитета Союза коммунистов — предложил Марксу издать его статьи, написанные в сороковых годах. Маркс согласился на это предложение, и подготовительная работа началась в ноябре 1850 г. В конце этого года Беккер писал Марксу: «Я очень охотно послал бы тебе к Рождеству первый лист. Только пакостное положение, в которое я попал, помешало мне. Мой главный помощник, Бауте, был выслан полицией именно потому, что он был моим alter ego. Я, впрочем, вынужден был еще сделать шпоны, которые будут готовы только к новому году. С первого января над «Собранием статей» будут непрерывно работать два наборщика».

Какие трудности — не только технического и финансового свойства — приходилось при этом преодолевать, видно из других писем Беккера к Марксу:

«Дело подвигается вперед, — читаем мы в письме от 27 января 1851 г., — но чертовски медленно. Кельн — это большая деревня, для книжного дела никуда не годное место. Три листа набраны, но не могут быть напечатаны, потому что нет бумаги. С первого января моя типография стоит почти без всякого дела... Прилагаю приятном корректурный лист, который как раз под рукой. По настоянию Даниельса и Бюргерса я немного изменил формат и, как оба говорят, сделал его более внушительным. Кроме того, страшно мешает

отсутствие экземпляра старой «Рейнской газеты». Только 1 марта Беккер сообщает Марксу, что «приложение к № 125 старой «Рейнской газеты» с невероятными усилиями удалось найти у Дагоберта Оппенгейма». *

Оповещение о новом издании в форме проспекта опубликовано было 15 апреля. Из него мы узнаем следующие детали о плане издания:

«Работы Маркса появились отчасти в особых памфлетах, частью в периодических изданиях. Теперь их в большинстве случаев нельзя достать, по крайней мере они вышли из продажи. — Издатель надеется поэтому, что он окажет публике услугу, если, с согласия автора, соберет эти работы, которые охватывают десятилетие, и сделает их доступными.

План рассчитан на два тома, каждый будет состоять из 25 листов. Ко второму тому будет приложен портрет Маркса. Все, кто подпишется на эти томы до 15 мая 1851 г., получают их отдельно, в выпусках по восьми зильбергрошей. После этого срока вступает в силу книгопродавческая цена, 1 талер 15 зильбергрошей.

В первый том войдут статьи Маркса из «Anekdoten» Руге, из (старой) «Рейнской газеты» (а именно статьи о свободе печати, о законе против кражи дров, о положении мозельских крестьян и т. д.), из «Немецко-французских летописей», из «Вестфальского парохода», из «Зеркала общества» и т. д. и ряд монографий, которые были опубликованы еще до мартовской революции, но, «к сожалению», и теперь еще не устарели».

Вышел в свет только первый выпуск первого тома объемом в пять листов. Он содержит «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» из «Anekdoten» и критику дебатов шестого рейнского ландтага о свободе печати. Последняя статья обрывается на середине фразы.

Говоря «вышел в свет», мы, вероятно, преувеличиваем. С уверенностью можно только сказать, что этот первый выпуск, представляющий теперь величайшую редкость — нам известны только два экземпляра, — был набран и сброшюрован в конце апреля 1851 г. Попал ли он на книжный рынок — весьма сомнительно, и, если да, то в очень небольшом количестве. Маркс получил один экземпляр 3 мая, как видно из письма к Энгельсу, в котором он сообщает, что «я получил один выпуск моей мазни».

* Институту Маркса и Энгельса только с большим трудом удалось получить экземпляр этого приложения.

Вскоре после окончания печатания первого выпуска был арестован в Лейпциге, 10 мая, эмиссар Союза коммунистов, Нотьюнг, а вслед за этим, 19 мая, арестован был в Кельне и сам Беккер, который еще в начале этого месяца мечтал о расширении первоначального плана и о включении в издание немецкого перевода «Нищеты философии». «Значительное количество», вероятно большая часть только что отпечатанного выпуска лежала еще у переплетчика Гартмана, у которого она и была конфискована полицией. Попытки Бермбаха — тайного приверженца Маркса и посредника между ним и арестованными членами Союза коммунистов — и Лассалья обеспечить продолжение этого издания не увенчались успехом.

Таким образом первая попытка издать в Германии собрание статей Маркса потерпела крушение вместе с попыткой вновь организовать Союз коммунистов после поражения революции 1848—1849 гг.

Прошло больше пятнадцати лет, пока старый план всплыл снова на поверхность. Повод к этому дало окончание первого тома «Капитала». Уже за несколько месяцев до его выхода в свет, 27 апреля 1867 г., Энгельс пишет Марксу:

«Мейснер возьмет на себя охотно издание собрания статей, и таким образом обеспечены и деньги, и новый литературный успех. Статьи из «Новой рейнской газеты», «18 Брюмера» и т. п. будут теперь чрезвычайно импонировать филистеру, и если мы на этой основе отвоюем новую позицию, то сейчас же откроются и другие перспективы».

Надежды Энгельса не оправдались. Мейснер согласился издать только «18 Брюмера».

Для русского издания «Капитала», вышедшего в 1872 г., Маркс составляет перечень главных работ, написанных им — отдельно или совместно с Энгельсом — до 1867 г. В письме к своему переводчику, Н. Даниельсону (Николаю — ону), он замечает, что и сам не имеет полного собрания своих работ.

После объединения немецкой социал-демократии на Готском съезде, в 1877 г., впервые возникает мысль, на ряду со статьями Маркса, издать также работы Энгельса, который только-что выступил с своей полемикой против Дюринга. Адольф Гепнер делает тогда предложение Энгельсу издать собрание его статей и Маркса, в том числе «Святое семейство», «Положение рабочего класса в Англии», «Нищету философии» и т. д.

Закон против социалистов помешал осуществлению этого плана еще раньше, чем он принял более определенную форму.

Смерть Маркса (14 марта 1883 г.) поставила опять в порядок дня вопрос об издании его сочинений. Первые русские социал-демократы — Плеханов, Аксельрод, Засулич — в своем приветствии съезду немецкой социал-демократии в Копенгагене предложили ему взять на себя «шпичин народного издания всех сочинений Маркса».

Год спустя (27 апреля 1884 г.) Рудольф Мейер, известный немецкий публицист, убеждал Энгельса приступить к изданию полного собрания всех статей Маркса.

В мае 1885 г. Герман Шлютер, тогда управляющий делами цюрихского «Социал-демократа», собирался опубликовать в издаваемой им «Социал-демократической библиотеке» томик под заглавием «Мелкие статьи и сочинения Маркса». Он просил разрешения и помощи Энгельса. Но последний, приступивший сейчас же после смерти Маркса к обработке оставшихся рукописей «Капитала», считал своевременным только издание отдельных мелких произведений. Некоторые из них были действительно перепечатаны в названной серии с предисловиями Энгельса.

После отмены закона против социалистов возникает, на ряду с планом издания сочинений Лассалья, которое было поручено Бернштейну (вышло в 1891 — 1893 гг.), также и план издания избранных сочинений Маркса. К Энгельсу обращаются с различных сторон, чтобы он согласился на такое издание и оказал ему содействие. За это дело хотел взяться Вильгельм Либкнехт в сотрудничестве с Паулем Эрнстом. Однако Энгельс высказался самым решительным образом против этого проекта.

«Либо ты напечатаешь все, — пишет он Либкнехту 18 декабря 1890 г., — под чем стоит имя Маркса, или же это будет начало проектируемого тобою вместе с Паулем Эрнстом «Полного собрания» в брошюрах или выпусках. Против этого я протестую уже теперь и буду дальше это делать». Он просит впредь оставить его в покое, чтобы он мог закончить редакцию третьего тома «Капитала».

Энгельс считал, что издание полного собрания сочинений Маркса является его *личной* важнейшей задачей, выполнение которой он, однако, вынужден отложить до окончания «Капитала». Он поэтому еще в 1891 — 1892 гг. отвергает все предложения Пауля Зингера и Рихарда Фишера, которые намеревались издать в берлинском партийном издательстве собрание мелких работ Маркса. Не менее решительный отказ достался на долю руководителя штуттгартского издательства, Дица. Доводы Виктора Адлера (в письмах к Энгельсу от 25 августа и 22 сентября 1892 г.) так же мало в состоянии были переубедить Энгельса в этом вопросе. Он продолжает неутомимо

работать над «Капиталом» и помогает только при издании отдельных произведений Маркса.

Как только стало известно, что он сдал, наконец, в печать третий том «Капитала», к нему обратился заведывавший тогда издательством «Vorwärts'a» Рихард Фишер (27 января 1894 г.) с предложением издать сочинения Маркса и Энгельса отдельными выпусками.

Но Энгельс не хотел согласиться на такое издание. Он советовал Фишеру отказаться от плана такого издания, потому что, в случае принятия рейхстагом нового законопроекта против социал-демократов (Umsturzvorlage), придется считаться с цензурными затруднениями. «Меньше всего я мог бы помириться с тем, чтобы над старыми работами моими и Маркса предпринята была малейшая кастрация в угоду новым требованиям цензуры. А так как мы оба писали весьма бесцеремонно и на каждом шагу проделывали вещи, которые в императорской Германии считались бы преступлениями и проступками, то перепечатка этих сочинений в Берлине в случае принятия нового закона была бы возможна только в том случае, если бы сделаны были значительные пропуски».

«Во-вторых, — пишет он дальше в том же письме (15 апреля 1895 г.), — я сам намереваюсь издать мелкие сочинения — Маркса и мои — *в полном собрании*, и не отдельными выпусками, а целыми томами. Я уже по этому поводу вел переписку с Августом [Бебелем], и мы все еще продолжаем наши переговоры».

А пока Энгельс хотел ограничиться только изданием статей Маркса, относящихся к «досоциалистическому» периоду его деятельности. При собирании этих работ ему, между прочим, помогал Меринг, * которому, после смерти Энгельса, предложено было издать сочинения обоих творцов научного социализма.

Работа Меринга составила в полном смысле этого слова эпоху в истории марксведения. Прекрасный комментарий впервые извлек из различных источников ценные материалы для биографии Маркса и Энгельса. То, что Меринг считал своей главной задачей — «изобразить историческую среду, в которой жили и действовали Маркс и Энгельс, воскресить краски и фон эпохи, в которой жили их произведения», — ему блестяще удалось. Еще недавно меринговское издание считалось для периода от 1841 до 1850 гг. важнейшим источ-

* Незадолго до своей смерти Энгельс намеревался переиздать статьи Маркса из «Рейнской газеты». «Я имел удовольствие собирать их для него». К сожалению, он умер, когда едва был только собран материал (Меринг, История германской социал-демократии, 1903 г., I, 382).

ником для изучения Маркса и Энгельса. И все же при всех своих литературных достоинствах оно не было полным даже для того периода, который оно ставило себе целью охватить.

«Полное научное издание всех произведений Маркса и Энгельса — пишет Меринг в своем предисловии — было бы делом настолько же желательным, насколько оно является в ближайшем будущем делом невозможным. Для достойного выполнения этой задачи необходим целый ряд предварительных работ, которые не могут быть выполнены в короткий срок не только отдельным человеком, но и коллективным сотрудничеством нескольких лиц. Одной из таких предварительных работ, и не больше, должно послужить настоящее собрание сочинений, опубликованных Марксом и Энгельсом в течение сороковых годов. Я говорю опубликованных, так как, за одним исключением, здесь не принято во внимание все то из написанного ими в первое десятилетие их общественной деятельности, что, добровольно или по независящим обстоятельствам, оставлено ими в письменном столе. Этим исключением является докторская диссертация Маркса, которая не могла быть оставлена без внимания, так как бросает слишком яркий свет на почти совсем неизвестные первые шаги его. Все остальное, известное нам и бывшее в нашем распоряжении из литературного наследия Маркса и Энгельса домартовского периода, является дополнением к тому, что они опубликовали; всему этому, без сомнения, место в полном собрании сочинений или в особом издании неопубликованных вещей, но не в собрании, цель которого ограничивается сгруппированием тех литературных выступлений, в которых выразилось фактическое участие Маркса и Энгельса в историческом развитии сороковых годов».

Исключение, о котором говорит Меринг, — это работа Маркса об Эпикуре и Демокрите. Но уже через два года после выхода меринговского издания Бернштейн опубликовал из литературного наследия Маркса и Энгельса такое крупное произведение, как «Святой Макс», составляющее только часть большой рукописи, в которой подвергнута была критике немецкая идеология сороковых годов. То, в чем Меринг видел только «не представляющее особого значения дополнение», оказалось крайне важным именно потому, что «бросало яркий свет на почти совсем неизвестные» переходные моменты от «реального гуманизма» к научному социализму.

Но собрание Меринга оказалось не полным даже с той точки зрения, под углом которой он подбирал «литературные выступления» Маркса и Энгельса. Можно еще понять те соображения, которые заставили его исключить из своего собрания такие работы, как

«Нищета философии» или «Коммунистический манифест». Мерингу приходилось считаться с требованиями такого упрямого издателя, как Диц, который настаивал на возможном сокращении размеров каждого тома и отказывался от перепечатки произведений, имевшихся на книжном рынке. Но никоим образом нельзя согласиться с тем принципом, которым руководился Меринг при выборе произведений Маркса и Энгельса, не переиздававшихся более пятидесяти лет.

Послушаем опять самого Меринга. «Но даже и между оставшимися сочинениями пришлось делать выбор. Охотно сознаюсь, что это была самая трудная часть моей работы: очень тяжело играть роль цензора по отношению к литературному наследству таких людей. Это, однако, было безусловно необходимо для того, чтобы издание не вышло чрезмерно загроможденным и чтобы таким образом не оказалась не достигнутой та самая цель, ради которой оно было предпринято, а цель эта состояла именно в желании пролить более яркий свет на дело жизни Маркса и Энгельса».

Только в одном отношении эти соображения Меринга имеют за собой достаточное основание. Меринг, конечно, прав, когда говорит, что «иногда трудно решить, что им принадлежит и что им не принадлежит, а иногда еще труднее определить, что является плодом их собственной мысли и что подвергалось ими улучшению и переработке для печати».

Но в этом случае был выход. Если речь идет не о полном собрании сочинений, в которое должны войти и работы, авторство которых только вероятно, то приходится пользоваться одним критерием: если статья не подписана, то, руководясь особенностями стиля и содержанием, а также всеми имеющимися «косвенными уликами», определить ее принадлежность Марксу или Энгельсу.

А между тем Меринг даже из собрания статей Маркса в «Рейнской газете», принадлежность которых именно ему засвидетельствована была не только Энгельсом, но и рядом других свидетелей, выпустил крайне важные статьи, проливающие «яркий свет на дело жизни Маркса».

Но Меринг считал допустимым и другое правило в своей издательской работе, хотя оно шло вразрез с основной целью его издания: указать читателю все корни, из которых развились исторический материализм и научный коммунизм.

Дело в том, что Меринг не только иногда совершенно произвольно выбрасывал статьи, несомненно принадлежавшие Марксу и Энгельсу, но и подвергал их и даже книги редакторской обработке.

Во-первых, он сокращал их — иногда в очень значительной степени. Больше всего пострадали полемические экскурсы.

«Ради своих великих идей — оправдывался Меринг — им приходилось спорить с маленькими людьми о маленьких вопросах, и для того, чтобы сделать современному читателю понятными этих маленьких людей и эти маленькие вопросы, необходима слишком непроизводительная затрата места и времени».

Но Меринг забыл, что, как он пишет в другом месте своего предисловия, «содержание настоящего издания исключает возможность популярного влияния на широкие массы». Забыл Меринг и то, о чем он считал нужным напомнить в предисловии для русского издания, где ему не приходилось так сильно считаться с антипатией официальных кругов немецкой социал-демократии к «дурному тону», где он старается оправдать свою цензорскую работу.

«Юношеским произведениям Карла Маркса — так же как и Фридриха Энгельса — часто ставилась в укор их желчная полемика, чересчур придирчивая и чересчур пространныя. Такой взгляд разделяли и критики, совсем не враждебно настроенные против обоих писателей. Этот упрек особенно выдвигался против «Святого семейства», самого объемистого из этих произведений, и нельзя отрицать некоторого кажущегося или, пожалуй, и действительного основания для такого упрека. Я сам старался опускать скучные или даже непонятные для современного читателя полемические места, хотя приятно, конечно, нужно было соблюдать известные границы. Только совершенно изнеженный вкус, на который веет суровым холодом от каждого критического слова, может не заметить, что первые зародыши исторического материализма и научного коммунизма всего яснее пробиваются именно в полемических частях юношеских произведений Маркса и Энгельса. Это справедливо и по отношению к «Святому семейству», где, рядом со многими местами, которые в настоящее время могут показаться непонятными и порожденными придирчивостью, содержатся и самые блестящие страницы из вообще написанных молодым Марксом. Их невозможно отделить одни от других, потому что перед нами фактически обнаруживается до мельчайших подробностей тот процесс самоуразумения, которого Маркс и Энгельс искали с пламенным воодушевлением стремящейся к наивысшим задачам юности. Каждый такой процесс является брожением духа и потому не может быть свободен от мутных, неясных элементов. Зато мы можем бесконечно больше научиться, наблюдая этот совершающийся пред нашими глазами процесс, чем если бы Маркс и Энгельс предста-

вили нам результаты своего исследования, так сказать, в виде готовых кристаллов».

Трудно более решительно осудить метод сокращений в литературном наследстве Маркса и Энгельса, чем это сделал сам Меринг. А таким изменениям и сокращениям подверглись не только диссертации Маркса, но и ряд других работ и статей Маркса и Энгельса из «Рейнской газеты» и других журналов сороковых годов.

На ряду с пропуском многих статей и сокращениями в переиздаваемых менее важным является третий прием Меринга. Маркс и Энгельс — первый в большей степени, чем последний — имели пристрастие к кавычкам, курсивам и разрядкам. Меринг поэтому решил уничтожить всю эту типографскую «нечисть». К сожалению, именно в этом случае ему изменило то «мужество», которое, как он пишет, нужно было, чтобы «не держаться буквы учителей, а сообразно духу их учения решить, что из опубликованного ими имеет решающее, существенное значение».

Вместо того, чтобы вытравить *все* кавычки и курсивы, жирный шрифт или разрядку, Меринг делает это только в тех случаях, где это кажется излишним *ему*. Таким образом, закавычиваются или подчеркиваются не те слова, которые считал — правильно или неправильно — необходимым закавычить или подчеркнуть Маркс, а только те, которые считает нужным снабдить этими «украшениями» сам Меринг.

Другими словами, такой прием сводится к тому же самому, как если бы кто-нибудь, переиздавая сочинения Бетховена, позволил бы себе уничтожить все нотные знаки экспрессии или оставить их только там, где это заблагорассудилось бы ему самому.

Все эти издательские приемы, которые были бы недопустимы и при издании авторов меньшего калибра, чем Маркс и Энгельс, делают издание Меринга крайне субъективным и вынуждают во всех тех случаях, когда можно иметь оригиналы, обращаться к последним. Поскольку речь идет об издании не только полного собрания сочинений Маркса и Энгельса, но даже наиболее важных, издание Меринга не может служить основой и руководством уже просто потому, что оно не удовлетворяет основному условию редакционно-издательской работы: *он не дает подлинного текста*.

Наиболее «субъективным» из всех трех томов, изданных Мерингом, является третий том, охватывающий литературную и публицистическую деятельность Маркса и Энгельса за 1848 — 1850 гг. В сущности говоря, он представляет подбор и произвольную группировку статей Маркса и Энгельса, иногда значительно сокращенных. Уже



Gesammelte Aufsätze

von

Karl Marx,

herausgegeben



von

Hermann Becker.

1. Heft.

Röln, 1851.

Im Selbstverlage des Herausgebers,
Expedition gr. Sandkaul 34.



первая обработка всех номеров «Новой рейнской газеты» показала, что Меринг, по тем или иным соображениям, пропустил много статей. Иногда эти соображения были чисто цензурного свойства. Так, знаменитая статья Маркса «Подвиги Гогенцоллернов» не могла быть перепечатана в Германии в 1902 г., так как это навлекло бы на издателя процесс за оскорбление величества. Совершенно опущен ряд статей Энгельса о Франции, Италии и Венгрии. Оставлены были без внимания также многочисленные статьи Маркса, имеющие огромное значение для оценки его роли в эпоху революции 1848—1849 гг.

Но есть и еще одна причина, которая делает издание Меринга совершенно устарелым даже для периода 1841—1850 гг. За те 25 лет, которые прошли со времени опубликования «Литературного наследства Маркса и Энгельса», в области марксоведения сделано было не мало открытий.

Уже Георг Адлер в своей «Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland» цитирует статью из «Barmer Zeitung», в которой сообщалось, что Энгельс в молодые годы напечатал в «Телеграфе» Гудцова «Письма из Вупперталя» и, кроме того, является автором брошюры против Шеллинга, которая обычно приписывалась Бакунину, а также сатирического «Christlichen Heldengedicht». Хотя статья, на которую ссылался Адлер, была изложена в «Berliner Volksblatt» (после Vorwärts'a), т. е. в социал-демократическом органе, Каутский, а после Меринг, подвергшие книгу Адлера уничтожающей критике, не справились у Энгельса, насколько соответствует истине сообщение «Барменской газеты». Мы таким образом лишены были возможности узнать от самого Энгельса подробности о его «досоциалистическом» периоде развития. А это облегчило бы установление корней духовного развития Энгельса и связи его с эволюцией германской литературы и философии, с развитием немецкой «буржуазной интеллигенции», приходившей к республиканским и коммунистическим взглядам преимущественно в силу идеологических мотивов.

А между тем сообщение «Барменской газеты» оказалось верным. Теперь, благодаря главным образом работам Густава Майера, нам стал известен цикл юношеских работ Энгельса, бросающих новый свет на его юношеские годы от 1839 до 1842 гг. *

Но и для периода от 1844 до 1848 гг., лучше всего обработанного Мерингом, новые розыски, произведенные мною в старых журналах, —

* Более подробно я коснусь этого вопроса в предисловии ко второму тому, в который войдут работы Энгельса до 1844 г.

особенно в английских, французских и даже немецких, — обнаружили ряд статей Маркса и Энгельса, без которых трудно установить все стадии того переходного периода, который связывает их буржуазный радикализм с их революционным коммунизмом.

Совершенно необработанными остались такие важные периоды литературной деятельности Маркса и Энгельса, как период от 1852 до 1862 гг. и эпоха Первого Интернационала. В связи с предпринятой мною в 1908 г. работой критического пересмотра взглядов Маркса и Энгельса на славянский и восточный вопрос, я впервые подверг подробному исследованию американские, английские, а также немецкие журналы и газеты пятидесятих годов. Оказалось, что изданные Элеонорой Маркс-Эвелинг сборники английских статей Маркса страдают также большими недостатками.*

В 1909 г. я получил предложение от Anton-Menger-Bibliothek в Вене издать документы по истории Первого Интернационала. Мне пришлось опять, в целях исследования идеологических и организационных предшественников Интернационала, пересмотреть ряд журналов и газет. В результате обеих работ мне удалось найти несколько сот статей Маркса и Энгельса, среди которых оказался не один десяток блестящих работ. Эти статьи Маркса и Энгельса за период от 1852 до 1862 гг. я предполагал опубликовать в четырех томах, но моя работа была прервана революцией 1917 г. Я успел выпустить только два тома.**

Но уже по самому плану это собрание не было *полным*. Приходилось мне, как и Мерингу, считаться с тем, что издание предпринималось в первую очередь для немецких читателей. Я поэтому выбрал только те статьи, которые являлись наиболее интересными и давали необходимый материал для характеристики взглядов Маркса и Энгельса на важнейшие события европейской истории от 1852 до 1857 гг. Таким образом, в эти томы вошли главным образом статьи по истории Англии и Франции, а также по истории восточной войны 1853—1856 гг. Из крупных исторических работ, не относящихся к истории пятидесятих годов, мною опубликованы были только статьи Маркса о Пальмерстоне и Росселе, а также замечательная работа об испанских революциях.

Собранные мною материалы для характеристики политической и публицистической деятельности Маркса и Энгельса — статьи, речи,

* Некоторые выводы были опубликованы мною в работе «K. Marx über den Ursprung der Vorherrschaft Russlands in Europa».

** Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1852 bis 1862. Zwei Bände Verlag von I. H. W. Dietz. Stuttgart, 1917.

манифесты, воззвания — в эпоху Первого Интернационала остались, за некоторыми исключениями, не опубликованными.

Несколько лучше обстоит дело с перепиской Маркса и Энгельса, а также с их письмами к различным представителям международного революционного и рабочего движения. Но только несколько лучше. На первом месте стоит изданная формально Бебелем и Бернштейном, — при участии Меринга и моем, но в действительности редактированная только Бернштейном и Мерингом, — в четырех томах переписка Маркса и Энгельса. К сожалению, это издание радикально испорчено, как исторический документ, колоссальным количеством зачастую ничем не оправдываемых и совершенно не оговоренных пропусков и сокращений.

То же самое приходится сказать о письмах Энгельса и Маркса к Зорге, Маркса к Вейдемейеру и Фрейлиграту. Нет почти ни одного письма, которое не подвергалось бы, по тем или иным мотивам, сокращениям. В меньшей степени это относится к письмам Маркса к Кугельману, но и из этой группы письмо Маркса о Лассале могло быть опубликовано лишь сравнительно недавно.

Исключение составляют только письма Маркса и Энгельса к Лассалу, изданные Г. Майером, и письма их к Николаю — ону (Даниельсону), изданные на русском языке. Издателям этих писем не было нужды считаться с теми соображениями, которыми были связаны или сами связывали себя Бернштейн, Каутский и Меринг.

Когда я в 1922 г. приступил к изданию собрания сочинений Маркса и Энгельса на русском языке, в моем распоряжении были только уже вновь переизданные их работы и собранные мною многочисленные статьи из различных журналов и газет. Необходимо было, однако, использовать и весь рукописный материал, оставшийся после Маркса и Энгельса. Я обратился поэтому к Эдуарду Бернштейну, который согласился предоставить в мое распоряжение имевшиеся у него рукописи. Внимательный разбор их и повторное исследование неизданного еще литературного наследства, которое хранилось в архиве немецкой социал-демократической партии, обнаружили так много нового и интересного, что заставили меня изменить первоначальный план издания. Было бы нецелесообразно произвести всю колоссальную работу приведения в порядок и расшифровки этого материала исключительно для перевода на русский язык. Таким образом, сам собой напрашивался план международного собрания сочинений Маркса и Энгельса, которое сделало бы достоянием научного исследования как все до сих пор неизвестные, так и все

рассеянные, иногда неточно или неполно опубликованные, в различных журналах и газетах статьи Маркса и Энгельса.

ЦИК СССР одобрил представленный мною план и предоставил все необходимые для его выполнения средства. Таким образом, оказалось возможным сфотографировать наибольшую часть того литературного наследства Маркса и Энгельса, которое находилось у Бернштейна и в архиве немецкой социал-демократической партии. Кроме того, сфотографированы были все письма Маркса и Энгельса, которые сохраняются в Британском музее, Нью-йоркской публичной библиотеке, Прусской национальной библиотеке, Кельнском историческом архиве, Трирской гимназии, архиве Венского университета и т. д., а также материалы в различных немецких архивах, имеющие непосредственное отношение к их деятельности. Правда, не все еще собрано и не все препятствия, которые стоят на пути исчерпывающего собрания всего напечатанного и ненапечатанного литературного наследства Маркса и Энгельса, устранены. Но мы надеемся, что еще в ходе нашей работы нам удастся получить недостающие материалы, место нахождения которых нам известно. Правда, и теперь еще время от времени появляются на рынке письма Маркса или Энгельса, но количество таких материалов, скрывающихся у отдельных лиц, представляет незначительную величину в сравнении с теми основными фондами, которые нам удалось найти и сфотографировать.

* * *

Наше издание ставит себе целью прежде всего создать объективную основу для научного исследования всех вопросов, связанных с жизнью и деятельностью Маркса и Энгельса, иными словами — воспроизвести с максимальной точностью и в систематическом порядке все духовное наследство Маркса и Энгельса.

Мы даем не только сочинения в тесном смысле этого слова, не только все уже напечатанные статьи, но также и все оставшиеся в рукописи неопубликованные работы, все неопубликованные статьи и отрывки. Подготовительные работы Маркса и Энгельса (собрания материалов, наброски, эскизы, черновики, отрывки, не вошедшие в отдельные сочинения) будут также все использованы и, где это окажется необходимым, даны в приложениях.

Мы дальше даем, кроме всех писем Маркса и Энгельса, также и все письма к ним, которые имеют какое-либо значение для освещения их личности, в особенности их практической политической деятельности. Все сочинения и письма печатаются на том языке, на каком написан или напечатан был оригинал.

Мы отказываемся от строго хронологического принципа при распределении всех произведений Маркса и Энгельса. Так же мало целесообразным считаем мы распределение по отдельным дисциплинам или темам. Но сама собой диктовалась комбинация обоих принципов, причем, несмотря на отклонения от строго хронологического распределения, мы все же в первую очередь руководились необходимостью выяснить историческое развитие миросозерцания Маркса и Энгельса.

Как и большинство «собраний сочинений», так и наше отводит в различные отделы сочинения в тесном смысле слова и письма. Мы считали невозможным ввести в хронологические рамки главный труд Маркса «Капитал», над которым он работал в течение большей части своего творческого периода. Поэтому мы выделили «Капитал» со всеми относящимися к нему материалами в особый отдел.

Весь материал разделен на три части. Даже в первом отделе, который предположительно составит не менее семнадцати томов и в который войдут все философские, экономические, исторические и публицистические сочинения, за исключением «Капитала», иногда в пределах отдельных томов, придется нарушать хронологическую последовательность. Мы должны будем многие работы и статьи, объединенные общностью содержания или условий их появления в свет, связывать по группам, даже в том случае, если это будет противоречить хронологическому принципу. Вообще же и в этом отделе распределение материала будет производиться соответственно ходу идейного развития Маркса и Энгельса.

Хотя мы только с приблизительной точностью можем определить хронологический пункт, с которого начинается личное знакомство Маркса и Энгельса, все же несомненно, что их совместной работе предшествовал период, когда они совершенно самостоятельно и независимо друг от друга проделывали процесс претворения идейного наследства немецкой классической философии и литературы, чтобы с известного этапа начать эту работу общими силами. Теперь мы знаем, что Энгельс выступил на литературное поприще раньше Маркса. И все же, несмотря на это, к весне 1844 г., когда они оба вступают в непосредственный идейный контакт друг с другом, именно Маркс первый формулирует основную мысль пролетарского коммунизма, что, говоря словами Энгельса, «эксплуатируемый и угнетенный класс (пролетариат) не может освободить себя от эксплуатирующего и угнетающего его класса (буржуазии), не освободив в то же время и навсегда всего общества от эксплуатации, угнетения и классовой борьбы». Из той группы левых гегельянцев и фейербахианцев, к которой Маркс и Энгельс одинаково принадлежали уже в 1841—1842 гг.,

последний раньше всех вступает в идейный союз с Марксом, чтобы вместе разрабатывать, под углом формулированной Марксом точки зрения, новое мировоззрение. Со времени «Немецко-французских летописей» начинается и духовное воздействие Энгельса на Маркса.

Чтобы облегчить задачу изучения тех «взглядов», которые внесены были Марксом и Энгельсом в общую работу, мы первые два тома нашего собрания посвящаем литературной деятельности каждого из них до «Немецко-французских летописей» включительно. В виде исключения мы даем и другие документы, главным образом письма, проливающие свет на духовную эволюцию Маркса и Энгельса до весны 1844 г.

Начиная с третьего тома, мы даем для каждого периода все относящиеся к нему работы Маркса и Энгельса.

В третий том войдут все сочинения и статьи, написанные Марксом и Энгельсом после «Немецко-французских летописей» до весны 1845 г. Все они группируются вокруг «Святого семейства» и «Положения рабочего класса в Англии». В этом периоде коммунизм Маркса и Энгельса все еще базируется на философии «реального гуманизма», оба остаются еще фейербахянцами.

Четвертый том будет заключать написанную в 1845—1846 гг. «Немецкую идеологию», первую работу, написанную сообща Марксом и Энгельсом, в которой они, как пишет Маркс в предисловии к «К критике политической экономии», решили сообща «выявить противоположность между их точкой зрения и идеологической точкой зрения немецкой философии». Эта рукопись осталась ненапечатанной и до сих пор известна только в фрагментах. А между тем она имеет колоссальное значение не только для истории духовного развития Маркса и Энгельса, но и для истории немецкой идеологии вообще. Только она помогает нам вскрыть и установить все вехи того пути, которым Маркс и Энгельс пришли от Гегеля через Фейербаха, через английскую политическую экономию, через французский социализм, через наблюдение разворачивавшейся перед их глазами классовой борьбы пролетариата к диалектическому материализму.

Пятый том — от второй половины 1846 г. до революции 1848—1849 гг. охватывает все работы Маркса и Энгельса, в которых они ведут борьбу с «истинным социализмом» во всех его формах, с буржуазной демократией и мелкобуржуазным социализмом Прудона, подготавливая почву для создания новой международной пролетарской организации, а затем и непосредственно организуя ее в форме «Союза коммунистов». Этот период заканчивается «Коммунистическим манифестом».

Статьи и брошюры, охватывающие период революции 1848 — 1849 гг. и годы ее ликвидации вплоть до роспуска (Auflösung) Союза коммунистов (1849 — 1852), составят главное содержание пятого, шестого и седьмого томов.

Статьи, книги и брошюры Маркса и Энгельса, написанные ими за годы после революции (1852 — 1862), так многочисленны, что им придется посвятить не менее семи томов.

Статьи, манифесты и резолюции Маркса и Энгельса в эпоху Первого Интернационала (1864 — 1876) войдут в четырнадцатый том.

Статьи и книги Энгельса от 1876 г. до конца его жизни составят не менее двух томов.

Второй отдел посвящен главному экономическому труду Маркса — «Капиталу». В нем будут впервые опубликованы значительные части экономических рукописей Маркса, а также все подготовительные работы для «Капитала».

Восстановление точного текста представляет самые большие трудности как раз для томов, входящих во второй отдел. Сравнение последних изданий, вышедших еще при жизни Маркса, с первыми или с рукописями, среди которых иногда находятся несколько редакций одного и того же отдела, подсчет всех изменений, произведенных Энгельсом при обработке марксовского текста, большое количество еще вовсе неопубликованных экономических работ, использование всех экскурсов Маркса, рассеянных в его многочисленных тетрадях с выписками из сочинений различных экономистов, критических замечаний и обзоров литературы — все это требует такой большой работы, которая, даже при детальном разделении труда, потребовала бы многих лет, если бы тесная связь материалов не позволила все же с самого начала положить определенные границы для такой работы.

Этот отдел составит, вероятно, тринадцать томов.

В третий отдел войдут все письма Маркса и Энгельса. В первую очередь их взаимная переписка, затем их письма к Лассалю, Вейдемейеру, Кугельману, Фрейлиграту, Зорге, Либкнехту, Бебелю, Адлеру, Николаю — ону, Лаврову, Конраду Шмидту — мы называем только важнейшие группы, — затем все остальные письма, которые не так тесно связаны с отдельными произведениями или периодами жизни Маркса и Энгельса, чтобы они могли быть внесены в один из соответствующих томов первого или второго отдела.

Но и в третьем отделе нельзя было держаться строго хронологического порядка, если только — и это является главным основанием — желать, чтобы такое полное издание переписки между Марксом и Энгельсом было опубликовано как можно скорее. Издание, редак-

тированное Бернштейном, включает столько пропусков, что выпущенные письма и отрывки писем составляют вместе не меньше одного тома, а переписка Маркса и Энгельса принадлежит к таким историческим документам, полное опубликование которых в аутентичной форме является настоятельной научной необходимостью.* Выделение этой переписки в особую группу, предшествующую всем остальным письмам, опять-таки нарушает строго хронологический принцип.

В виде четвертого отдела мы дадим в последних двух томах детальный именной и предметный указатель ко всем сочинениям Маркса и Энгельса. По нашему плану этот указатель должен превратиться в подробный словарь Маркса и Энгельса, в котором будут зарегистрированы все предметы, термины, понятия, проблемы, обсуждаемые и исследуемые в их сочинениях таким образом, чтобы по каждой из этих тем дано было в хронологическом порядке сопоставление всех относящихся к ним мест.

В именованном указателе будут зарегистрированы все имена исторических лиц и авторов, упоминаемых и цитируемых Марксом и Энгельсом, чтобы дать картину развития их мнений о тех или других деятелях и дать материал для определения степени влияния на них тех или других мыслителей. Такой указатель, давая возможность ориентироваться в сложном и многообразном содержании всех сочинений Маркса и Энгельса, облегчит работу не только практикам, изучающим марксизм для практических целей пропаганды и агитации, но и исследователям, которые будут разрабатывать историю и теорию марксизма.

Этот указатель может, конечно, явиться только заключением всей работы по изданию сочинений Маркса и Энгельса. Пока же к каждому тому приложен будет простой именной указатель без всяких биографических дат.

Введения к отдельным томам будут освещать повод и историю возникновения отдельных сочинений, давать отчет о достижениях научного исследования в соответствующей области марксоведения и разъяснять приемы, которые мы применяли при издании текстов.

* Исключительное значение переписки Маркса и Энгельса — признанное уже при выходе бернштейновского издания даже Г. Онкеном и Г. Шмоллером — недавно было особенно выдвинуто директором императорского архива в Потсдаме, Эрнстом Мюзебеком, и как раз в докладе, где он доказывает, что, ввиду колоссального количества существующих материалов, ценность различных изданий документов по новейшей истории с каждым днем становится проблематичнее («Archiv für Politik und Geschichte», Jg. IV, 1926, p. 316).

Исторические и теоретические экскурсы и исследования, подробные комментарии выходят совершенно за пределы поставленной нами себе задачи: ее важнейшая часть состоит, как мы уже подчеркивали, в том, чтобы создать первую важнейшую объективную *основу* для всестороннего изучения Маркса и Энгельса, т. е. воссоздать литературное наследство обоих классиков в научнобезупречной форме и порядке. Поэтому примечания и всякие другие приложения, которыми будут снабжены томы первого отдела, в общем и целом будут ограничиваться тем, что из всего современного материала, имеющего непосредственное отношение к тексту, — если он только не доступен без всякого труда, — будут давать только важнейшее и путем детальных указаний на источники и литературу облегчать нахождение необходимых данных о лицах, условиях и событиях.

Собирание материала представляет только одно из многих предварительных условий для критического издания всего литературного наследства Маркса и Энгельса. Что касается обработки материала, то, несмотря на очень сильный интерес к марксизму, все же имеется очень немного ученых, которые посвящают себя марксоведению, и еще меньше работ, посвященных неопубликованному наследству Маркса и Энгельса. Всякая объективная критика нашего издания должна принять во внимание это обстоятельство.

Без Института Маркса и Энгельса, без его учреждений, без его аппарата, без его штата сотрудников под компетентным руководством *Эрнста Цобеля* нельзя было бы вообще и думать о выполнении этой превышающей силы отдельного человека задачи. Подготовка полного собрания сочинений Маркса и Энгельса потребовала создания большой научной организации. Считая своим долгом всячески поддерживать и поощрять это предприятие, ВКП еще раз свидетельствует, что она прекрасно сознает, чем она обязана учению Карла Маркса и Фридриха Энгельса.

Д. Рязанов.

Москва, апрель 1927 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ.

Мы указали уже в предисловии к международному изданию на теоретическое значение, которое имеет полное собрание сочинений Маркса и Энгельса. Но для нас, для русских коммунистов, они имеют не только чисто теоретическое значение. Нет еще других таких иностранных мыслителей, которые до такой степени стали *русскими*, как Маркс и Энгельс.

Если теперь невозможно писать историю XIX века, начиная с сороковых годов, без того, чтобы так или иначе не коснуться жизни и деятельности обоих основателей научного социализма — идет ли речь об Италии, Франции, Англии, балканских или скандинавских странах; если их основные идеи оплодотворили собою все международное рабочее движение до такой степени, что нет теперь ни одной капиталистической страны во всем мире, где борьба против буржуазии не велась бы под знаменем марксизма, то трудно найти еще другую страну, кроме Германии, в которой идейное влияние Маркса и Энгельса было бы так сильно, в которой интерес ко всем перипетиям духовного развития обоих основателей научного социализма был бы так непосредственен, находил бы такую обильную пищу в своей собственной истории и современности, как в России.

Начиная с двадцатых годов, история нашей интеллигенции переплетается тесно с историей немецких «демагогов» и «радикалов». Если уже и прежде духовные связи были тем крепче, что выдающиеся представители той и другой питались из одного и того же духовного источника, то именно в сороковых годах начинается и личное сближение, значительно облегчавшееся, поскольку оно было подготовлено этим общим духовным происхождением. Между Марксом и Энгельсом, с одной стороны, и многими русскими людьми сороковых годов — с другой, вначале устанавливаются самые близкие сношения, чтобы, правда, очень скоро, под влиянием совершенно различных импульсов социальной и политической жизни Германии и России, выдвигавшей на первый план различные исторические «злобы дня», превратиться в страстную вражду, тем более страстную, что она в этом случае носила совершенно интеллектуальный характер.

Как близки были по «духу» Маркс и Энгельс до 1843 — 1844 гг. к своим русским единомышленникам, показывает такое характерное обстоятельство, что первая философская работа Энгельса, посвященная критике Шеллинга, до последнего времени приписывалась Бакунину. Только с 1845 г., когда Энгельс и в особенности Маркс все резче и резче отмежевываются от господствовавшего до тех пор направления в немецкой идеологии, чтобы уже в 1846 г. окончательно перейти на точку зрения научного социализма, они начинают сближаться и со своими русскими друзьями. После революции 1848 г. эти связи надолго обрываются, но уже в произведениях самых блестящих представителей поколения шестидесятых годов, Чернышевского и Добролюбова, мы опять находим отчетливые следы общности духовных влияний, приводящей к общности некоторых выводов. Правда, и на этот раз история выдвигает в порядок дня на Западе и в России слишком различные вопросы, но и в этих различных условиях нас поражает сходство между многими взглядами и оценками личностей и событий у Маркса и Энгельса, с одной стороны, у Добролюбова и Чернышевского — с другой. И если даже в Германии после 1848 — 1850 гг. прошло много лет, прежде чем Маркс и Энгельс — на этот раз во всеоружии разработанной уже в главных своих частях научной системы — смогли опять непосредственно влиять на развитие социально-революционной мысли в Германии, то тем более времени должно было пройти у нас, пока марксизм, пройдя в революционной среде через вульгарный «экономический» материализм П. Ткачева и бунтарей, через пропагандистский «лавризм» и принимая в легальной литературе подчас почти карикатурные формы «чистого марксизма», мог стать идеологической целью поколения. Как и в Германии, «заграничный» подлинный марксизм группы «Освобождение труда» оказался у нас более жизнеспособной идеологией пролетариата, чем фальсифицированный «марксизм» чисто «отечественного» происхождения с явственно «национальным» лицом. Даже в народничестве семидесятых годов мы легко замечаем за всеми его «самобытными» чертами строгие контуры «экономической» системы Маркса.

Говорить ли о том влиянии, которое марксизм имел на развитие «гуманитарных» наук в России? Не только посредством многочисленных «бывших людей» марксизма, но и другими, более косвенными путями, влияние его просачивалось в произведениях ученых, которые были бы искренне возмущены, если бы им указали на явные следы его в формулировке определенных вопросов и ответов на последние.

Против Маркса или с Марксом — вопрос этот в области теории продолжает у нас иметь такое же значение, как вопрос — против пролетариата или с пролетариатом в области практики.

* * *

Когда зимою 1922 — 1923 г. я приступил к изданию собрания сочинений Маркса и Энгельса, в моем распоряжении были, кроме опубликованного Мерингом литературного наследства, только собранные мною *печатные* материалы. Я не имел даже возможности сделать такую необходимую работу, как сверка напечатанного Мерингом текста диссертации Маркса с оригиналом. Только осенью 1923 г., т. е. тогда, когда уже вышли первые два тома и набраны были уже десятый и одиннадцатый томы русского издания, я получил доступ к рукописям Маркса и Энгельса. * Новых материалов оказалось так много, что продолжать русское издание так, как оно было задумано, используя только напечатанные работы и не сделав даже попытки разобраться в богатейшем, только что обнаруженном, литературном наследстве, было бы по меньшей мере нецелесообразно. А это оказалось далеко не легким делом. Правда, результаты нашей кропотливой работы превзошли самые оптимистические ожидания. Было бы теперь еще более нецелесообразным ограничиваться только одним русским изданием. Если уже перевод напечатанной работы Маркса на русский язык представляет не мало трудностей, то перевод рукописей требует еще весьма сложной предварительной работы: рукопись нужно расшифровать и перевести на *немецкий* язык. Таким образом собрание сочинений Маркса и Энгельса на русском языке невозможно без их полного собрания в оригинале. Такое академическое собрание потребует не менее десяти лет. А между тем оно является столь же настоятельной необходимостью, как и издание на русском языке. Это было признано особой революцией Коминтерна.

«Пятый конгресс Коминтерна приветствует постановление XIII Партсъезда ВКП о необходимости скорейшего издания полного собрания сочинений и писем Маркса и Энгельса, снабженных историко-критическими комментариями. Только такого рода издание будет достойным памятником основоположникам научного коммунизма и создаст необходимые предпосылки для всестороннего изучения теории и практики революционного марксизма в их исторической последовательности.

* См. «Новые данные о литературном наследстве К. Маркса и Ф. Энгельса». Сообщение, сделанное в Социалистической академии 20 ноября 1923 г.

«Конгресс считает необходимым, чтобы, на-ряду с этим между-народным изданием полного собрания сочинений, было предпринято, под руководством Коминтерна, издание избранных сочинений Маркса и Энгельса для отдельных стран. Помимо важнейших произведений Маркса и Энгельса, имеющих международное значение, каждое такое издание должно содержать те произведения, которые трактуют вопросы, представляющие особый интерес для пролетариата данной страны».

Ограничиться изданием в русском переводе только избранных сочинений Маркса и Энгельса мы не считаем возможным. Пролетариат страны, в которой появился первый перевод «Капитала», которая сделала так много для распространения марксизма, имеет право требовать, чтобы его активнейшим представителям дана была возможность изучать литературное наследство Маркса и Энгельса в полном объеме, без всяких урезок.

Правда, никакой перевод не может заменить оригинала. Кто хочет изучать Маркса и Энгельса во всеоружии научной критики, тот все равно должен будет обратиться к оригиналу. От перевода можно требовать только, чтобы он вполне добросовестно, точно и без всяких пропусков даже там, где речь идет об оттенках мысли, воспроизводил оригинал. Стилистическая «адекватность» почти невысказана. И о ней нужно забыть, когда перевод уже потому не может быть, как говорят немцы, *aus einem Guss* (как бы отлитый из одного куска), что одного или двух авторов, как в нашем случае, переводят несколько человек. *Единоличный* перевод Шекспира — при прочих равных условиях — всегда имеет преимущество над *коллективным*. Правда, и в этом случае *знание предмета и терминологии*, — а среди писателей нет другого, который по разнообразию и конкретности содержания мог бы сравниться с Шекспиром, — оказывается решающим.

Энгельс и в особенности Маркс представляют часто не меньше трудностей. Если при переводе Шекспира можно было еще довольствоваться хорошей передачей «духа» оригинала, соглашаться на замену одного художественного образа или сравнения другим, то при переводе Маркса в первую голову приходится требовать «сущности», полного воспроизведения всего комплекса мысли. Поэтому необходима самая скрупулезная щепетильность в обработке текста, ибо только максимальная точность может искупить неизбежные стилистические погрешности перевода.

Все это вместе взятое — отсутствие полного собрания сочинений Маркса и Энгельса в оригинале, колоссальные трудности уста-

новления текста, поскольку речь идет о вновь открытых рукописях, трудности, сопряженные с переводом на русский язык, — в достаточной степени объясняет, почему издание сочинений Маркса и Энгельса не подвигается с такой быстротой, какая была бы желательна. Есть еще одна причина, которая замедлила почти на целый год издание русского собрания сочинений Маркса. Первые томы были изданы технически настолько плохо и дорого, что нужно было обеспечить по крайней мере *минимум* доброкачества как в смысле печати, так и бумаги. На эти подготовительные работы пришлось тоже потратить не мало времени и энергии.

Теперь эти технические затруднения в наибольшей их части устранены. Мы можем надеяться, что в нашей работе теперь не будет больше перерывов. Правда, и теперь мы не можем дать полное собрание сочинений Маркса и Энгельса. Таким может быть только перевод с международного издания их сочинений. Но оно будет несравненно полнее того издания, которое мы начали в 1922 г. Правда, мы сократили число томов, но каждый из них по своим размерам будет в среднем значительно больше. Необходимым дополнением к нашему изданию является «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», в котором мы будем опубликовывать целиком ряд произведений Маркса и Энгельса, которые в это издание войдут в сокращенном виде. Всякие такие сокращения будут оговариваться в предисловиях к соответствующим томам.

В общем план русского издания не отличается от плана международного издания.

В первом томе собраны все произведения Маркса от 1839 г., начиная от докторской диссертации до статей в «Немецко-французских летописях». Во втором томе — все произведения Энгельса от его статей в «Телеграфе» до статей в тех же «Летописях». В виде исключения мы даем, в приложениях, и другие документы, главным образом письма, проливающие свет на духовную эволюцию Маркса и Энгельса до начала их сотрудничества, т. е. до осени 1844 г.

В третий том войдут статьи и работы Маркса и Энгельса от осени 1844 г. до осени 1845 г. Кроме ряда до сих пор никогда не перепечатывавшихся статей в этот том войдут оставшиеся в рукописи подготовительные работы Маркса для «Святого семейства».

Четвертый том даст впервые целиком всю рукопись «Немецкой идеологии». Оба тома документируют переходный период от «реального гуманизма» до научного коммунизма.

Пятый том — от второй половины 1846 г. до революции 1848 г. — охватывает все работы Маркса и Энгельса, в которых они ведут

борьбу с «истинным социализмом» во всех его формах, буржуазной демократией и мелкобуржуазным социализмом Прудона, подготавливая почву для создания новой международной пролетарской организации, а затем и непосредственно организовав ее в форме «Союза коммунистов». Этот период литературной деятельности заканчивается «Коммунистическим манифестом».

В шестой и седьмой томы войдут статьи и брошюры, охватывающие период революции 1848 — 1849 гг. и ее ликвидации — от 1849 до 1852 гг.

Статьи Маркса и Энгельса за годы реакции (1852 — 1862) так многочисленны, что, даже при попытке выделить наиболее важные, им придется посвятить не менее четырех томов (VIII, IX, X и XI).

Двенадцатый том будет заключать статьи, манифесты и резолюции Маркса и Энгельса в эпоху Первого Интернационала (1864 — 1875).

После 1875 г. Маркс почти не выступал публично. Его немногочисленные статьи — за исключением «Капитала», — написанные в период от 1875 до 1883 гг., войдут в тринадцатый том, главное содержание которого составят работы Энгельса от 1876 до 1895 гг.

Переписку Маркса и Энгельса мы впервые даем без всяких пропусков. Она потребует не меньше четырех томов (XIV, XV, XVI и XVII). Многочисленные письма Маркса и Энгельса к Лассалю, Иоганну Беккеру, Вейдемейеру, Зорге, Кугельману, Фрейлиграту, Бернштейну, Каутскому, Конраду Шмидту, Бебелю, Либкнехту, Николаю — ему и другим составят, вероятно, не менее трех томов (XVIII, XIX, XX).

Экономические работы Маркса после 1848 г. будут выделены в особую группу и займут не менее семи томов (XXI — XXVII).

Еще один вопрос, которого необходимо коснуться в этом предисловии ко всему изданию, чтобы устранить возможные недоразумения со стороны критики. Мы отказываемся от мысли дать в этом собрании подробный комментарий к сочинениям Маркса и Энгельса. Такая попытка задержала бы выполнение взятой нами на себя задачи на много лет. Вставить всю литературную деятельность Маркса и Энгельса от 1839 до 1895 гг. в исторические рамки, определить место каждого их крупного произведения в истории социализма и человеческой мысли, сделать каждую публицистическую статью Маркса и Энгельса настолько же понятной со всеми ее намеками современному читателю, как она была понятна в свое время передовому отряду революционной интеллигенции и рабочего класса, — такая

задача требовала бы огромной подготовительной работы и свелась бы к биографии Маркса и Энгельса на фоне социальной, политической и духовной истории XIX века.

Даже Меринг, приступивший к изданию литературного наследства Маркса и Энгельса после того, как закончил «Историю немецкой социал-демократии», над которой он работал почти двадцать лет, потратил несколько лет на подготовку к изданию и комментарий к сочинениям Маркса и Энгельса до 1850 г.

В своей существенной части этот комментарий с некоторыми изменениями воспроизведен Мерингом в его биографии Маркса, вышедшей в 1918 г. и подводящей итоги его исследовательской работы в области марксведения. Вместе с соответствующими главами «Истории германской социал-демократии» и изданным мною комментарием к третьему тому * она вполне заменяет меринговский комментарий к сочинениям Маркса и Энгельса.

Дополнением, а часто и коррективом могут служить дающая много нового материала, хотя и написанная тяжело и многословно, биография Энгельса, составленная Г. Майером, ** мои очерки и исследования, собранные под названием «Очерки по истории марксизма», а также мои лекции «Маркс и Энгельс».

Вместо комментария мы дадим в особом приложении детальный именной и предметный указатель ко всем сочинениям Маркса и Энгельса. По нашему плану этот указатель должен превратиться в подробный словарь Маркса и Энгельса. Давая возможность ориентироваться в сложном и многообразном содержании всех сочинений Маркса и Энгельса, он облегчит работу не только практикам, изучающим марксизм для практических целей пропаганды и агитации, но и исследователям, которые будут разрабатывать историю и теорию марксизма.

Такой словарь может, конечно, явиться только заключением всей работы по изданию сочинений Маркса и Энгельса.

Пока же к каждому тому приложен будет простой именной указатель без всяких биографических дат. В предисловии к каждому тому будут даны краткие пояснения к отдельным произведениям Маркса и Энгельса.

Д. Рязанов.

* «К. Маркс и Ф. Энгельс в эпоху немецкой революции (1848 — 1850)». Очерки и статьи, собранные Мерингом. Под редакцией и с предисловием Д. Рязанова.

** G. M a y e r, Friedrich Engels. Eine Biographie. B. I: Friedrich Engels in seiner Frühzeit (1820 — 1851). Berlin, Springer, 1920.



КАРЛ МАРКС В 1836 Г.

КАРЛ МАРКС

ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ, ПИСЬМА

1857 — 1844

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА К ПЕРВОМУ ТОМУ.

Том открывается докторской диссертацией Маркса, хотя она не является его первым литературным дебютом. В приложениях мы даем два стихотворения Маркса — «Неистовые песни», — под которыми его имя впервые появляется в печати. Но диссертация представляет первый зрелый продукт его духовного творчества. На основании этой работы он получил 15 апреля 1841 г. от Иенского университета звание доктора философии.

Рукопись, представленная Марксом, несмотря на повторные розыски в архиве Иенского университета, до сих пор не найдена. Она, по всей вероятности, пропала безвозвратно. Копия, использованная уже Мерингом, хранится в архиве немецкой социал-демократической партии. Рукопись состоит из десяти тетрадей, переписанных неизвестным переписчиком. Из них шесть включают текст, а четыре — «примечания», в первую очередь цитаты и указания на источники, а также несколько дополнений и экскурсов — иногда написанных рукою Маркса, — которые мало связаны с специальной темой диссертации и касаются злободневных вопросов философии того времени.

Меринг опубликовал только текст диссертации, а из примечаний только более крупные экскурсы, которые он напечатал в качестве «отрывков» как приложения. Мы печатаем «Примечания» целиком, согласно манускрипту.

Сохранившиеся тетради, однако, не дают всего текста. Из оглавления, приложенного к диссертации, видно, что недостает двух последних глав первой части (четвертой и пятой) и всего приложения.

Но нам удалось найти среди тетрадей Маркса очень важное дополнение к диссертации. Уже из его предисловия мы знаем, что Маркс готовил большую работу, в которой он хотел дать подробное изображение всего цикла эпикурейской, стоической и скептической философии в их связи со всем греческим умозрением. В семи больших тетрадях, в которых Маркс сопоставил для себя важнейшие материалы для этой работы, мы нашли ряд интересных замечаний и экскурсов: изложение эпикуровской конструкции мифа, исследо-

вание вопроса об отношении эпикуреизма к скептицизму, отрывок о понятии «мудреца» в греческой философии, критика взглядов Плутарха на Платона, параллель между Плутархом и Лукрецием, экскурс о христианском элементе в платонизме и о задачах философской историографии. Кроме того, нашелся почти целиком первоначальный очерк недостающего приложения. Все эти отрывки мы даем в приложениях.

Маркс, как видно из найденных нами тетрадей, начал работать над своей диссертацией, предметом которой он выбрал эпикурейскую философию, еще в первых месяцах 1839 г. После, в процессе работы, тема расширилась, и Маркс намеревался захватить весь цикл эпикурейской, стоической и скептической философии. Только настояния Бруно Бауэра, тогда его ближайшего друга, а также семейные условия заставили Маркса поторопиться с представлением своей докторской диссертации. Ему не удалось ее напечатать, хотя в 1842 г., как это видно из проекта нового предисловия, он опять собирался издать ее с некоторыми исправлениями и дополнениями.

Маркс несомненно принимал участие в составлении знаменитого памфлета, — «Трубный глас последнего суда над Гегелем, атеистом, и антихристом». Ультиматум, — в котором он и Бруно Бауэр старались рядом искусно подобранных цитат доказать, что Гегель сеял ненависть против бога и существующего порядка, против церкви и священного писания, что он был плохим патриотом, так как восторгался французами и презирал немцев и т. д. Для наших русских гегельянцев этот памфлет служил желанным пособием для ознакомления с левым гегельянством.

Мы отказываемся, однако, от перепечатки этого произведения Маркса в нашем собрании. Ему придется отвести место в академическом собрании его сочинений, где придется напечатать и вторую часть этого памфлета.

После того как прусское правительство в марте 1842 г. лишило Бруно Бауэра права преподавания в Бонском университете, где он состоял приват-доцентом богословского факультета, Маркс отказался от ученой карьеры.

Еще в 1841 г. Бауэр, недовольный умеренной тактикой главного органа гегельянцев, предлагал Марксу издавать совместно журнал в более радикальном духе и открыто высказаться за атеизм. Основанные в 1838 г. Теодором Эхтермейером и Арнольдом Руге «Галльские летописи немецкой науки и искусства» очень скоро стали боевым органом левого гегельянства. Однако в первой половине 1841 г. цензурные преследования настолько усилились, что пришлось перенести

редакцию из Галле в Дрезден. Начиная с июля 1841 г. журнал переименован был в «Немецкие летописи». С этого времени Бруно Бауэр начинает усердно сотрудничать в журнале. А уже через его посредство, а также посредство Кешпена, тоже близкого друга Маркса, завязываются сношения последнего с Руге. Первая статья, написанная для «Немецких летописей», посвящена была критике новой прусской цензурной инструкции, опубликованной в январе 1842 г. Он отослал ее Руге еще в феврале 1842 г. Но ни эта статья, ни другие не могли быть помещены в «Немецких летописях». Напечатана была только маленькая статейка, связанная с полемикой, которая вызвана была увольнением Бруно Бауэра. Против последнего выступил, между прочим, Группе, философ и поэт (1804 — 1876) в особой брошюре «Бруно Бауэр и свобода университетского преподавания». Мы поместили язвительный ответ Маркса, так как он, вместе с «Трубным гласом», показывает, как основательно, отчасти под влиянием Бауэра, Маркс изучал литературу Ветхого и Нового завета.

Цензурные преследования против «Немецких летописей» с каждым месяцем усиливались. Руге поэтому решил издать не пропущенные цензурой статьи в Швейцарии в виде особого сборника. Издание, однако, задержалось, и когда этот сборник, наконец, вышел в марте 1843 г. в Цюрихе, Маркс, ставший уже в апреле 1842 г. деятельным сотрудником «Рейнской газеты», сам вел, в качестве главного ее редактора, отчаянную борьбу с прусской цензурой. Таким образом, первая публицистическая статья, написанная Марксом, была напечатана много месяцев после того, как в «Рейнской газете» появились его статьи о свободе печати.

Кроме статьи «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции» в том же сборнике * напечатана была оставшаяся неизвестной Мерингу другая статья Маркса: «Лютер как третейский судья между Штраусом и Фрейлигратом».

Самую многочисленную группу представляют статьи Маркса из «Рейнской газеты». Мы не будем вдаваться в историю этой газеты, которая из органа рейнской промышленной буржуазии превратилась в самый передовой орган немецкой радикальной интеллигенции. Кампгаузен и Мевиссен — с одной стороны, Маркс, Бауэр, Гесс, Энгельс, Штирнер — с другой. Смычку между обеими сторо-

* «Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einigen Ungenannten». Herausgegeben von Arnold Ruge. Erster und zweiter Band. Zürich und Winterthur. Verlag des literarischen Comptoirs. 1843.

нами образуют Георг Юнг и Дагоберт Оппенгейм. Сотрудничество Маркса начинается только со второй четверти года. В «Рейнскую газету», — пишет он из Бонна 28 апреля 1842 г. Арнольду Руге, — я послал большую статью о нашем последнем рейнском ландтаге с легкомысленной интродукцией о «Прусской государственной газете». В связи с дебатами о печати я снова возвращаюсь, под иным углом зрения, к вопросу о цензуре и свободе печати». Эти статьи о шестом рейнском ландтаге под общим названием «Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов собрания земских сословий» напечатаны были в приложениях к «Рейнской газете» в мае 1842 г.

В издании Меринга эта статья особенно пострадала. Исключена совершенно «легкомысленная интродукция», сделаны и другие купюры.

Вторая статья, которая должна была быть посвящена вопросу о церкви и государстве, стала жертвой цензуры. «Моя вторая статья о ландтаге, — пишет Маркс Руге, — касающаяся вопроса о церковной смуте, зачеркнута; я доказывал в ней, как защитники государства стали на церковную точку зрения, а защитники церкви — на государственную».

Третья статья — «*Дебаты по поводу закона против кражи дров*» — появилась в «Рейнской газете» в октябре и ноябре 1842 г., когда Маркс уже переехал в Кельн, чтобы вступить в редакцию.

В том же самом письме к Руге, которое мы только что цитировали — от 9 июля 1842 г. — Маркс сообщает ему о другой работе для «Рейнской газеты»:

«В «Кельнской газете» передовик Гермес, редактор прежней «Политической ганноверской газеты», стал на сторону христианства против философских газет в Кенигсберге и Кельне. Если цензор опять не выкинет штуки, то в следующем номере в приложении появится написанный мною ответ».

Статья — «*Передовица в № 179 «Кельнской газеты»*» — началась печатанием уже 10-го и закончена была 12 и 14 июля. В издании Меринга из нее исключена почти вся полемическая часть. Подверглась сокращению даже вторая — принципиальная — часть.

В августе появилась большая статья об исторической школе права — «*Философский манифест исторической школы права*», — которая, как видно из тех же писем к Руге, была уже готова в апреле и предназначалась сначала для «Немецких летописей». Эту статью Меринг перепечатал без пропусков. Но все же

мы даем и к ней значительное дополнение, так как благодаря проф. Гансену нам удалось получить одну главу, выкинутую цензурой.

В октябре 1842 г. Маркс переезжает в Кельн и становится руководителем «Рейнской газеты». Уже 16 октября у него завязывается полемика с «Аугсбургской всеобщей газетой». Меринг дал ей название «О коммунизме», и вот почему: «Отповедь» появилась в «Рейнской газете» без заглавия, в качестве первой статьи из Кельна; я охотно сознаюсь, что заглавие «О коммунизме», которое я ей дал, слишком обще и бесцветно. Но Меринг, в сущности, не так грешен, как ему казалось. Он не заметил, что в оглавлении номера статья носит название «Коммунизм и Аугсбургская всеобщая газета», выбранное, конечно, самим Марксом.

Этой статьей заканчивается тот цикл статей, которые Меринг считал возможным поместить в своем сборнике. А между тем Маркс продолжал работать в «Рейнской газете» еще без малого пять месяцев. Одна из причин, которые выдвигает Меринг, состоит в том, что вообще с октября месяца трудно проследить деятельность Маркса в газете, так как она «сводится к редакционной работе». Это совершенно верно. Маркс был очень добросовестный редактор и придавал огромное значение *единству* и *выдержке* в направлении тех органов, которые он редактировал. Он поэтому внимательно читал и выправлял статьи, поступавшие в газету. Он, кроме того, тратил очень много времени на *организацию газеты*, на привлечение сотрудников, на указание и распределение тем. Правка чужих статей отнимала тоже не мало времени. Маркс часто также делал примечания к статьям других авторов. В приложениях читатель найдет одно такое примечание, имеющее большое значение для выяснения его взглядов на протекционизм и свободу торговли.

Но Маркс все же не ограничивался одной только редакционной деятельностью. Он писал и передовицы, а затем вел ответственную полемику. Влияние и популярность «Рейнской газеты» росли прямо пропорционально силе ее полемики против «Кельнской газеты», «Аугсбургской газеты» и «Рейнско-мопельской газеты». Именно в процессе этой полемики, которую вел почти исключительно один Маркс, «Рейнская газета» все более превращалась в политический орган демократии, который все резче и резче обособлялся от либеральничавшей за счет заграницы и в то же время австрофильской «Аугсбургской газеты», от умеренной и подхалимствующей «Кельнской газеты», от клерикальной «Рейнско-мопельской газеты».

Мы поэтому решили поместить не только ту статью Маркса против «Аугсбургской газеты» — *«Полемическая тактика «Аугсбургской газеты»*», — которую Меринг исключил, потому что Маркс в ней «ведет войну ради войны», — в этой цепкости и «задоре» заключалось одно из преимуществ полемики Маркса, — но и полемику с «Аугсбургской газетой» о сословных комиссиях. Хотя Меринг сначала решительно замечает, что последние статьи «никоим образом не написаны Марксом», он все же должен признать, что «они пестрят теми своеобразными антитезами, которые Маркс так любил, и поэтому можно предполагать, что он так или иначе участвовал в их составлении».

Кроме этих статей — *«О сословных комиссиях в Пруссии»* — я включил в настоящий том и статью *«Проект закона о разводе»*, о которой Меринг совсем не упоминает, но которая, по моему мнению, несомненно принадлежит Марксу.

Но есть еще ряд полемических статей, и по мнению Меринга принадлежащих Марксу, которые, однако, были исключены им. «Уже в первых январских номерах — Меринг указывает их — тянется критический анализ свободы печати в связи с запрещением «Лейпцигской всеобщей газеты», анализ, переходящий в дальнейшем в полемику с другими газетами, особенно с «Аугсбургской» и с «Кельнской газетой» и *содержащий довольно много метких замечаний*. Однако сама полемика очень устарела, и привести то, что еще и в настоящее время интересно было бы читать без длинных разъяснений, нельзя». Но на этом основании можно было бы исключить из сочинений Бомарше его памфлеты против Гецмана, из сочинений Лессинга — полемику против Ланге, Клоца и Геца, из сочинений Белинского — полемику против Булгарина и Сенковского.

Серия полемических статей Маркса открывается статьей *«По поводу запрещения «Лейпцигской всеобщей газеты» в Пруссии»*. Поводом послужило напечатанное в этой газете письмо поэта Гервега к прусскому королю. С осени 1842 г. редактором этой газеты стал младо-гегельянец Густав Юлиус (1810 — 1851), талантливый журналист — «слишком рано умерший», как говорит о нем скупой на похвалы Маркс в «Критике политической экономии». Вместе с «Рейнской газетой» она являлась одним из главных устоев оппозиции. Ее полемика против ультрамонтанства вызвала ее запрещение в Баварии, а прусское правительство воспользовалось опубликованием письма Гервега, чтобы запретить ее в Пруссии.

Вполне понятно, что «Рейнская газета» не могла не солидаризироваться с «Лейпцигской всеобщей газетой», тем более, что на последнюю обрушились, прикрываясь иногда фарисейскими соображениями, а иногда и вполне откровенно, другие газеты, которые в то же время являлись врагами «Рейнской газеты». Всю эту кампанию в защиту «Лейпцигской всеобщей газеты» вел Маркс, о котором «Мангеймская вечерняя газета» писала, что он является полемистом «Рейнской газеты» *par excellence*.

Первая статья появилась в новогоднем номере 1843 г., вторая — «Кельнская газета» и запрещение «Лейпцигской всеобщей газеты» — в № 4, третья — «Благомыслящая и неблагомыслящая пресса» — в № 6, четвертая — «Ответ на нападение одной умеренной газеты» — в № 8, пятая — «Ответ на донос соседней газеты» — в № 10, шестая — «Донес «Кельнской» и полемика «Рейнско-мозельской газеты» — в № 13, седьмая — «Против Рейнско-мозельской газеты» — в № 16 (1, 4, 6, 8, 10, 13 и 16 января 1843 г.).

Мы переходим теперь к вопросу о статьях, над которыми «ломал себе голову» и Меринг: воспроизводить ли статьи «С берегов Мозеля. Оправдание мозельского корреспондента», вопрос, который мы решили утвердительно.

Дело в том, что эти статьи приписывал Марксу еще Энгельс. В статье о Марксе, написанной для «Handwörterbuch der Staatswissenschaften», Энгельс, среди главных работ его в «Рейнской газете», приводит и статью о положении крестьян-виноделов на Мозеле. «Об этом не могло бы возникнуть вопроса, — пишет Меринг, — если бы Маркс писал эти статьи и если бы они были посвящены положению крестьян-виноделов на Мозеле. Но Маркс только принимал участие в составлении этих статей, причем даже трудно точно определить, в каком размере и каким образом; повидимому, однако, его участие выражалось в собирании и группировке фактического материала. Статья притом занимается не столько самим положением мозельских крестьян, сколько тем, каким образом жалобы этих крестьян подавлялись органами бюрократии».

Действительно, Энгельс ошибся, но и Меринг забывает, что статьи остались неоконченными. «Рейнской газете» просто закрыли рот, чтобы прекратить дальнейшие разоблачения о «недугах и вампирах Примозельской области».

Но кроме показания Энгельса, Меринг еще имел в своем распоряжении свидетельство Маркса, из которого видно было, какое значение он сам придавал полемике по поводу мозельских крестьян. В предисловии к «Критике политической экономии» Маркс пишет:

«Предметом моих специальных занятий являлась юриспруденция, но я занимался ею только как подчиненной дисциплиной рядом с изучением философии и истории. В 1842 — 1843 г., когда я был редактором «Рейнской газеты», я впервые попал в затруднительное положение, будучи вынужден высказаться о так называемых материальных интересах. Дебаты рейнского ландтага о краже дров и дроблении земельной собственности, официальная полемика, в которую вступил с «Рейнской газетой» по вопросу о положении мозельских крестьян тогдашний обер-президент Рейнской провинции, г. фон-Шапер, наконец дебаты о свободной торговле и протекционизме, — послужили первым толчком для моих занятий экономическими вопросами».

Но у нас есть еще более определенное показание Маркса в письме к Руге, в котором он сообщает ему о запрещении «Рейнской газеты».

«Несколько отдельных причин вызвали это запрещение: распространенность газеты, *моя* (курсив Маркса) защита мозельского корреспондента, в статье которого очень доставалось некоторым высокопоставленным государственным лицам, наш упорный отказ назвать лицо, приславшее нам законопроект о браке, созыв земских сословных представителей, на которых мы могли бы оказать влияние своей агитацией, наконец наша критика запрещений «Лейпцигской всеобщей газеты» и «Немецких летописей».

Вполне понятно поэтому, почему Маркс не протестовал, когда Беккер, собираясь в 1851 г. издавать его статьи из «Рейнской газеты», включил в свое собрание статьи о мозельских крестьянах.

В статьях «С берегов Мозеля» имеются «нотки притворства» — тут Меринг прав — по поводу добрых намерений правительства, но в них явственно сквозит ирония, которую почтенный обер-президент Рейнской провинции и его цензора сейчас же уловили. Письмо редакции, которое приводит Меринг, тоже доказывает, что эти статьи не могли быть писаны действительным мозельским корреспондентом. «В умелой и меткой группировке фактов — прибавляет Меринг — чувствуется отчетливо рука Маркса». И надо прибавить — собственное и очень основательное знакомство Маркса с положением крестьян Рейнской области.

В марте 1843 г. завязывается новая полемика по чисто местному поводу в связи с выборами в провинциальный ландтаг, и Маркс в двух разных статьях характеризует «Стилистические упражнения «Рейнско-мозельской газеты» (9 и 14 марта 1843 г.). Мы считаем излишним давать в этом собрании русский перевод этих статей, но печатаем третью статью — «*Рейнско-мозельская газета*» в роли вели-

кого инквизитора, — поводом к которой послужили инвективы католической газеты против только что умершего поэта Саллета и неудачная защита его левой «Триреской газетой». Маркс бичует в ней «половинчатых, тех, которые ни холодны, ни горячи, а только теплы». Как выразился цензор — Маркс защищает Саллета против обвинения, что он христианин.

Через шесть дней после этой статьи в «Рейнской газете» — 17 марта 1843 г. — напечатано было письмо, в котором он пишет, что «нижеподписавшийся заявляет, что вследствие *теперешних цензурных условий* он с сегодняшнего дня выходит из редакции «Рейнской газеты».

К этому времени относится более тесное сближение Маркса с Руге. Оно началось, когда оба они пришли к убеждению, что необходимо перенести литературную деятельность в более свободные страны, чтобы там создать центр, из которого можно было бы влиять на германскую общественную и духовную жизнь. «Даже во имя свободы, — писал Маркс 25 января 1843 г., — противно отбывать барщину и противно драться вместо дубин иголками. Мне надоели лицемерие, глупость, грубый авторитет и наше подлаживание, поклоны, изворачивание, клянчанье. Правительство снова дало мне свободу... В Германии я не могу больше браться ни за что. Здесь и сам испоганишься».

Сначала Маркс думал уехать в Швейцарию, чтобы там вместе с Гервегом редактировать «Немецкий вестник». Но план этот расстроился вследствие высылки Гервега из Цюриха. Наконец Руге, который еще не потерял надежду возобновить «Немецкие летописи», отказался от этой мысли и принял решение основать новый журнал за границей.

Маркс предложил подчеркнуть уже в названии журнала то новое, что будет отличать его от старых «Немецких летописей»: его международный характер. «Немецко-французские летописи», — писал он Руге, — это было бы принципом, событием, чреватых последствиями, предприятием, в пользу которого можно вызвать энтузиазм».

После некоторых колебаний Руге согласился с мнением Маркса и положил в основу нового предприятия «галло-германский принцип». Он уехал за границу, чтобы организовать материальную сторону предприятия и выбрать место, где можно было бы издавать новый журнал. Побывав в Брюсселе и Париже, он остановился на последнем, где в то время жило несколько десятков тысяч немцев.

Маркс, который 19 июня справил в Крейцнахе свадьбу с Женни Вестфален, задержался в Германии еще несколько месяцев. Большую часть этого времени он провел в Крейцнахе. Из сохранившихся

записных тетрадей Маркса видно, что он тогда усердно занимался историей вообще и историей политических учений в частности. Кроме тетрадей, мы имеем еще найденную мною рукопись, которая бросает яркий свет на целый период в духовном развитии Маркса от выхода его из «Рейнской газеты» до «Немецко-французских летописей». До сих пор мы знали только относившиеся к этому периоду краткие автобиографические замечания, сделанные Марксом в предисловии к «Критике политической экономии».

«Первый труд, который был мною предпринят для разрешения мучивших меня сомнений, был критический пересмотр гегелевской «философии права». Введение к этому труду было опубликовано в «Немецко-французских летописях», издававшихся в Париже в 1844 г. Мое исследование привело меня к заключению, что отношения права, равно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого всеобщего развития человеческого духа, а скорее коренятся в материальных условиях жизни, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII столетия, объединяет под названием «гражданского общества», но что анатомию этого общества следует искать в политической экономии».

В сохранившейся рукописи мы имеем критику философии права Гегеля, в которой параграф за параграфом — от § 261 до § 311 — подробно анализируется большая часть отдела о государстве в «Философии права» Гегеля. Мы даем в этом томе — в приложениях — эту рукопись с маленькими сокращениями. *

Мы можем теперь более точно определить и хронологический порядок, в котором были написаны статьи Маркса в «Немецко-французских летописях». Так, хотя статья «К критике гегелевской философии права» помещена раньше статьи «К еврейскому вопросу», не подлежит сомнению, что первая из них написана позже. И та, и другая примыкают по своему содержанию к новой рукописи. Разница во времени весьма незначительна и свидетельствует только о бурном темпе, которым в это время шла духовная эволюция Маркса. Все они представляют различные этапы в развитии его мысли. Достаточно сказать, что в статье «К еврейскому вопросу», в которой Маркс ставит вопрос о человеческой эмансипации и ее отношении к политической эмансипации, он совершенно не затрагивает вопроса об отношении человеческой эмансипации к эмансипации пролетариата.

* Целиком она напечатана в третьем томе «Архива К. Маркса и Ф. Энгельса». В особой статье я дал оценку этой новой работы Маркса.

Вероятнее всего, что статья «К еврейскому вопросу» была написана вчерне еще в Крейцнахе, где Маркс оставался до конца октября, как это видно, между прочим, и из письма его к Фейербаху, — оно помещено нами в приложениях, — в котором Маркс просит его дать для первого номера нового журнала статью о Шеллинге.

Только в ноябре 1843 г. Маркс переехал в Париж и взялся вплотную за работу для журнала. Так как Руге в это время заболел, то главная работа пала на Маркса. Предполагавшийся непосредственный союз с французами не мог быть осуществлен. Пришлось ограничиться только немецкими силами. Огромное большинство статей доставлено было ближайшими друзьями Маркса. Правда, программная статья написана была еще раньше самим Руге, но этим только и ограничилось его сотрудничество. Руге остался политиком, для которого свобода являлась высшим критерием, Маркс превратился окончательно из буржуазного демократа в последовательного коммуниста.

«Немецко-французские летописи» вышли в конце февраля или начале марта 1844 г. В Россию этот выпуск попал уже через несколько месяцев. *

Вот полный список статей, помещенных в двойном выпуске: А. Руге, «План «Немецко-французских летописей»; «Переписка 1843 г.»; Г. Гейне, «Хвалебные песни», «Приговор апелляционного сената по делу И. Якоби»; К. Маркс, «К критике гегелевской философии права»; Ф. Энгельс, «Очерки критики политической экономии»; М. Гессе, «Письма из Парижа»; «Протокол Венской конференции 1834 г. с послесловием Ф. Бернайса»; Гервег, «Измена»; Ф. Энгельс, «Положение Англии»; К. Маркс «К еврейскому вопросу»; Обзорение печати.

Из этого перечня видно, что, за исключением вступительной статьи Руге и его писем в коллективной статье «Переписка 1843 г.», все принципиальные статьи написаны Марксом и Энгельсом, которые превратили «Немецко-французские летописи» в определенно коммунистический журнал.

Вместе с Мерингом мы решили перепечатать статью «Из переписки 1843 г.» целиком, не исключая писем Руге, Бакунина и Фейер-

* «Кетчер писал тебе о парижском Ярбухере и что я будто от него воскрес и переродился. Вадор, я не такой человек, которого тетрадка может удовлетворить. Дня два я от нее был бодр и весел, — и все тут. Истину я взял себе, — и в словах бог и религия я вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре». Письмо к Герцену, 20 января 1845 г. (*Белинский*, Письма, III, стр. 87.)

баха. Трудно сказать, действительно ли мысль напечатать эту переписку принадлежит только Марксу, как думает Меринг. Мы считаем более вероятным, что замысел этот принадлежит Руге, который является в этой переписке центральной фигурой.

Косвенное доказательство можно видеть и в том обстоятельстве, что Руге перепечатал эту статью в собрании своих сочинений точно так же, как и программную статью. Если Руге «искалечил» второе письмо Маркса, то это объясняется только цензурными соображениями. Иначе, по нашему мнению, приходится объяснить исключение заключительного письма Маркса. Руге хотел подчеркнуть, что он не согласен с этим письмом, которое в сущности представляет программу журнала, сильно расходящуюся с программой самого Руге. Не исключено, однако, и следующее объяснение. Получив от Руге сгруппированные последним письма, которые в этом виде дают историю нового журнала, Маркс сильно изменил заключительное письмо. В сентября 1843 г. Маркс еще только приближается к взглядам, которые он так определенно высказывает в этом письме. Если бы он выразил их тогда так же резко, то вряд ли между ним и Руге состоялось бы соглашение. Зато между этим программным письмом и содержанием всего журнала нет того резкого несоответствия с программной статьей Руге, которое обращает последнюю в ненужный придаток. Конечно, и остальные письма не представляют точного воспроизведения действительной переписки, но сделанные в них изменения были произведены по взаимному соглашению.

Мы уже выше заметили, что изменили, на основании новых данных, порядок печатания двух статей Маркса: «*К еврейскому вопросу*» и «*К критике философии права Гегеля*». Именно последняя статья завершает процесс развития, который Маркс проделал от «Рейнской газеты» до «Немецко-французских летописей», от буржуазного демократа до коммуниста.

* * *

В приложениях мы даем, кроме уже указанных нами рукописей, ряд материалов для биографии Маркса до 1844 г. В первую очередь «*Гимназические работы*», которые дают нам представление о Марксе накануне поступления его в университет, и «*Письмо Маркса к отцу*», писанное им 10 ноября 1837 г., когда он был еще студентом Берлинского университета.

Во-вторых, документы из архива «Рейнской газеты», характеризующие редакционную деятельность Маркса. Это — черновики письма Ренара к Шапперу, Замечания Маркса на постановление

21 января 1843 г., в силу которого «Рейнская газета» закрывалась с 1 апреля 1843 г., и *Письмо Маркса к Оппенгейму*.

В-третьих, *письма Маркса к Руге*, дающие драгоценные указания на ход его развития в 1842 и 1843 гг.

Иллюстрации к тексту заимствованы из нашего международного издания. Новым является только портрет молодого Маркса, снятого с группой студентов Боннского университета. Он относится к 1837 г. и только недавно найден был историком боннских студенческих организаций.

В переводе этого тома принимали участие: А. Воден, Е. Гурвич, А. Гутерман, О. Румер, П. Юшкевич. Корректуру руководил О. Румер.

Ноябрь 1927.

Д. Рязанов.

ДОКТОРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ

КАРЛ ГЕНРИХ МАРКС

ДОКТОР ФИЛОСОФИИ

РАЗЛИЧИЕ
МЕЖДУ
НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА
И
НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА

С ПРИЛОЖЕНИЕМ

ДОРОГОМУ ОТЦУ И ДРУГУ

ТАЙНОМУ СОВЕТНИКУ ГОСПОДИНУ

ЛЮДВИГУ фон-ВЕСТФАЛЕН

В Т Р И Е

ПОСВЯЩАЕТ ЭТИ СТРОКИ В ЗНАК СЫНОВНЕЙ ЛЮБВИ

АВТОР

Вы простите мне, мой дорогой отец и друг, если я ставлю ваше столь дорогое мне имя на обложке такой незначительной брошюры. У меня нет достаточно терпения ждать другого случая, чтобы дать вам маленькое доказательство моей любви.

Я желал бы, чтобы все, кто сомневается в идее, имели такое счастье, как я, преклоняться пред вечно юным старцем, встречающим всякий прогресс времени с энтузиазмом и осторожностью истины и с тем убежденным и светлым идеализмом, который один только знает то магическое слово, по которому являются все духи мира, который никогда не отступал в страхе перед тенью ретроградных призраков, перед темным горизонтом, но с божественной энергией и мужественно уверенным взглядом смотрел через все превращения в те эмпирии, которые горят в сердце мира. Вы, мой отец и друг, всегда были живым argumentum ad oculos, что идеализм — не фантазия, а истина.

Мне не зачем просить для вас физического благополучия. Дух — великий волшебный врач, которому вы доверились.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Форма этой работы была бы, с одной стороны, более строго научной, с другой стороны, в некоторых своих частях не была бы так педантична, если бы она не предназначалась первоначально для докторской диссертации. Внешние причины заставляют меня, однако, отдать ее в печать в этой форме. Кроме того, я думаю, что мне удалось в ней разрешить неразрешенную до сих пор проблему из истории греческой философии.

Специалистам известно, что по предмету этой работы не существует никаких годных в каком-либо отношении предварительных работ. И до настоящего времени обыкновенно повторяют болтовню Плутарха и Цицерона. Гассенди, освободивший Эпикура от интердикта, наложенного на него отцами церкви и всеми средними веками, этой эпохой воплощенного в жизнь бессмыслия, дает в своих очерках один только интересный момент. Он старается как-нибудь примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура с церковью. Но это, конечно, был напрасный труд. Это равносильно попытке набросить на веселое цветущее тело греческой Лаисы христианское монашеское одеяние. Гассенди скорее сам учится философии у Эпикура, чем выясняет нам философию Эпикура.

На эту работу надо смотреть лишь как на предвестника более обширного сочинения, в котором я думаю обстоятельно разобрать цикл эпикурейской, стоической и скептической философии в их связи со всем греческим умозрением. Недостатки этой работы как со стороны формы, так и в других отношениях там будут исправлены.

Хотя Гегель в основном правильно определил общие черты названных систем, но при изумительно грандиозном и смелом плане его истории философии, с которой вообще только и начинается история философии, он не мог вдаваться в детали. С другой стороны, этому колоссальному мыслителю мешал признать за этими системами высокое значение их для истории греческой философии и для греческого ума вообще его взгляд на то, что он называл спекулятивным *par excellence*. Эти системы составляют ключ к пониманию истинной

истории греческой философии. Более глубокое указание на их связь с греческой жизнью можно найти в сочинении моего друга Кёппена: «Фридрих Великий и его противники».

Если в виде приложения прибавлена критика полемики Плутарха против теологии Эпикура, то это сделано потому, что полемика эта не является чем-то единичным, но характерна для определенного направления и очень хорошо выявляет отношение теологизирующего рассудка к философии.

В критике, между прочим, совершенно не отмечается, насколько неправильна вообще точка зрения Плутарха, подвергающая философию суду религии. Вместо всяких рассуждений по этому поводу, достаточно привести одно место из Давида Юма: «Для философии, верховный авторитет которой должен был бы повсюду признаваться, конечно, унизительно, что ее по всякому поводу заставляют извиняться за ее выводы и оправдываться перед всякой наукой и всякими искусствами, которым она не угодила. При этом вспоминается король, которого обвиняют в государственной измене против его подданных».

До тех пор, пока в покоряющем весь мир, абсолютно свободном сердце философии бытия будет еще хоть одна капля крови, она всегда скажет своим противникам вместе с Эпикуром: Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто присоединяется к мнению толпы о богах.

Философия этого не скрывает. Признание Прометей:

По правде, всех богов я ненавижу,
есть ее собственное признание, ее собственное изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческого самосознания высшим божеством. Рядом с ним не должно быть никакого божества.

Но жалким трусам, торжествующим по поводу мнимого ухудшения положения философии в государстве, она повторяет то, что Прометей сказал слуге богов, Гермесу:

Знай хорошо, что я б не променял
Своих скорбей на рабское служенье:
Мне лучше быть прикованным к скале,
Чем верным быть прислужником Зевеса.

Прометей — самый благородный святой и мученик в философском календаре.

К.-Г. Маркс.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

Предисловие.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА ВОООЩЕ.

- I. Предмет сочинения.
- II. Суждения об отношении физики Демокрита к физике Эпикура.
- III. Затруднения, возникающие при отождествлении натурфилософии Демокрита с натурфилософией Эпикура.
- IV. Общее принципиальное различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура.
- V. Общие выводы.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА
В ЧАСТНОСТЯХ.

- Глава первая. Отклонение атома от прямой линии.
Глава вторая. Качества атома.
Глава третья. Ἄτομοι ἀρχαί и ἄτομα στοιχεῖα.
Глава четвертая. Время.
Глава пятая. Метеоры.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

КРИТИКА ПОЛЕМИКИ ПЛУТАРХА ПРОТИВ ТЕОЛОГИИ ЭПИКУРА. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ
ЗАМЕЧАНИЯ.

I. Отношение человека к богу.

1. Страх и потустороннее существо.
2. Культ и индивидуум.
3. Провидение и униженный бог.

II. Индивидуальное бессмертие.

1. О религиозном феодализме. Ад черни.
2. Тоска толпы.
3. Гордыня избранных.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА ВООБЩЕ.

I. Предмет сочинения.

Развитие греческой философии, повидимому, закончилось так, как не должна кончатся хорошая трагедия, а именно: бесцветной развязкой. С Аристотелем, этим Александром Македонским греческой философии, повидимому, прекращается объективная история философии в Греции, и даже мужественно сильным стоикам не удается то, что удалось спартанцам в их храмах: приковать Афины к Гераклу, чтобы она не могла удалиться.

Эпикурейцев, стоиков, скептиков рассматривают как почти бесполезный придаток, ничем не связанный с могучими предшественниками. Эпикурейская философия представляет якобы синкретический агрегат из физики Демокрита и морали киренаиков, стоицизм — соединение гераклитовской натурфилософии, нравственного мировоззрения циников и отчасти аристотелевской логики, наконец, скептицизм — необходимое зло, выступающее против этих догматических систем. Эти системы философии, таким образом, бессознательно связывают с александрийской, превращая их в односторонний и тенденциозный эклектизм. Наконец, александрийская философия рассматривается как полнейшая фантазия и хаос — путаница, в которой, в лучшем случае, можно признать универсальность стремления.

Все человеческое должно пройти неизменный цикл рождения, расцвета и увядания, это — очень избитая истина. Таким образом, нет ничего удивительного, что греческая философия, достигнув при Аристотеле высшей степени процветания, затем увяла. Но смерть героев подобна закату солнца, а не смерти лягушки, которая лопнула с натуги. Кроме того, рождение, расцвет и увядание составляют совершенно общие неопределенные понятия, под которые можно все подвести; но они ничего не объясняют. Самая смерть

преформирована в живом, и ее форму следовало бы поэтому понять в ее специфической особенности как форму жизни.

Наконец, если бросить взгляд на историю, то представляют ли эпикуреизм, стоицизм и скептицизм частные явления? Не представляют ли они основных типов развития римского духа, формы, в которой Греция переходит в Рим? Не являются ли они по своему существу настолько типичными, сильными, вечными, что современное человечество должно было признать за ними полное духовное право гражданства?

Я указываю на это лишь для того, чтобы напомнить историческую важность этих систем. Но здесь речь идет не об их общем значении для образования вообще, а об их связи с более древней греческой философией.

Не должно ли было бы это отношение побудить, по крайней мере, к исследованию того, каким образом греческая философия закончилась двумя различными циклами эклектических систем, из которых один составляют эпикурейская, стоическая и скептическая философии, а второй известен под именем александрийской школы? Разве, далее, не замечательно, что после философских систем Платона и Аристотеля, законченных до совершенства, появляются новые системы, опирающиеся не на эти богатые произведения ума, но возвращающиеся гораздо дальше назад, обращающиеся к самым простым школам, — в области физики к натурфилософии, в области этики к сократовской школе? На чем, далее, основан тот факт, что системы, следующие за Аристотелем, находят свой фундамент в прошедшем как бы готовым? Почему связывают Демокрита с киренаиками, а Гераклита с диниками? Случайное ли это явление, что у эпикурейцев, стоиков и скептиков вполне представлены все моменты самосознания, только каждый момент имеет отдельное существование? Где причина того, что эти системы вместе взятые составляют полную картину самосознания? Наконец, разве это случайность, что эти системы признают за реальный факт истинной науки дух греческой философии, какой она зародилась в мифологических образах семи мудрецов, тот дух, который как бы в фокусе воплотился в Сократе — этом демиурге философии, — дух мудреца — σοφός?

Мне кажется, что если ранние системы имеют больше интереса и значения по отношению к содержанию греческой философии, то после-аристотелевские, и преимущественно цикл эпикурейской, стоической и скептической школ, имеют их больше по отношению к ее субъективной форме, к ее характеру. Но субъективная форма,

духовный носитель философских систем, до сих пор была почти совершенно забыта из-за метафизических определений их.

Изложение эпикурейской, стоической и скептической философий в их целом и во всей полноте их отношения к предшествовавшим и позднейшим греческим философским системам я предполагаю дать в более подробном исследовании.

Здесь достаточно развить это отношение на одном примере и с одной только стороны, именно со стороны связи с прежней философией.

Для примера я беру отношение натурфилософии Эпикура к натурфилософии Демокрита. Я не думаю, чтобы оно было наиболее удобно для нашей цели. Ибо, с одной стороны, это старый глубоко укоренившийся предрассудок отождествлять физику Демокрита и физику Эпикура и видеть в изменениях Эпикура только произвольные фантазии; с другой стороны, я принужден, что касается частных, вдаваться в кажущиеся мелочи. И именно потому, что этот предрассудок так же стар, как история философии, потому что различия так скрыты, что их можно открыть как бы только с помощью микроскопа, будет тем более важно указать по возможности существенное, доходящее до мельчайших подробностей различие между физикой Демокрита и физикой Эпикура, несмотря на их связь. То, что можно показать на мелочах, еще легче показать там, где отношения эти выражены в более крупном масштабе, между тем как совершенно общие замечания оставляют, наоборот, сомнение в том, подтвердится ли общий вывод в частности.

II. Суждения об отношении физики Демокрита к физике Эпикура.

Из беглого рассмотрения мнений древних об отношении физики Демокрита и Эпикура видно будет и отношение моего мнения вообще к прежним.

Стоик Посидоний, Николай и Сотион упрекают Эпикура в том, что он выдал за свое собственное учение Демокрита об атомах и Аристиппа о наслаждении¹. У Цицерона академик Котта спрашивает: «Что же, собственно, есть в физике Эпикура, что не принадлежало бы Демокриту? Он хотя кое-что и изменяет, но большую часть он повторяет за Демокритом».² Сам же Цицерон говорит: «В физике, в которой Эпикур больше всего хвастает, он полнейший невежда. Большая часть принадлежит Демокриту; там, где он от него уклоняется, где он хочет исправить, там он только портит и делает хуже».³ Но, хотя со всех сторон Эпикура упрекали в непочтительности к Демокриту, Леонтей, наоборот, утверждает, по Плутарху,

что Эпикур почитал Демокрита, потому что тот до него познал истинное учение, потому что он раньше открыл принципы природы.⁴ В сочинении *De placitis philosophorum* Эпикур именуется философом по Демокриту.⁵

Плутарх в своем «Colotes» идет дальше. Сравнивая Эпикура по порядку с Демокритом, Эмпедоклом, Парменидом, Платоном, Сократом, Стильпоном, киренаиками и академиками, он старается прийти к выводу, что «Эпикур усвоил себе из всей греческой философии неверное и не понял истинного»;⁶ точно так же сочинение *De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit* полно враждебных инсинуаций подобного рода.

Это неблагоприятное мнение древних писателей остается и у отцов церкви. Я в примечании привожу только одно место из Климента Александрийского,⁷ отца церкви, который по отношению к Эпикуру предпочтительно заслуживает упоминания, так как предостережение ап. Павла против философии вообще он превратил в предостережение против эпикурейской философии, как такой, которая даже не фантазировала о провидении и тому подобном.⁸ Но как вообще склонны были обвинять Эпикура в плагиатах—самым наглядным образом показывает Секст Эмпирик, который хочет превратить в главный источник эпикурейской философии несколько совершенно неподходящих мест из Гомера и Эпихарма.⁹

Всем известно, что новейшие писатели в целом точно так же считают Эпикура в области натурфилософии лишь плагиатором из Демокрита. Их мнение вообще может быть здесь передано изречением Лейбница: «Мы знаем об этом великом человеке (Демокрите) почти лишь то, что заимствовал у него Эпикур, который неспособен был всегда заимствовать самое лучшее».¹⁰ Если таким образом, по Цицерону, Эпикур ухудшил учение Демокрита, причем Цицерон признает, по крайней мере, за ним желание улучшить его и способность видеть его недостатки; если Плутарх приписывает ему непоследовательность¹¹ и predeterminedенную склонность к худшему,—заподозревает, следовательно, и его волю,—то Лейбниц отказывает ему даже в способности хорошо делать извлечения из Демокрита.

Все, однако, сходятся в том, что Эпикур заимствовал свою физику у Демокрита.

III. Затруднения, возникающие при отождествлении натурфилософии Демокрита с натурфилософией Эпикура.

За тождественность физики Демокрита и Эпикура говорит многое и кроме исторических свидетельств. Принципы — атомы и пустота —

бесспорно одни и те же. Только в отдельных определениях повидимому господствует произвольное, а следовательно несущественное, различие.

Но вот тут является странная, неразрешимая загадка. Два философа дают одну и ту же науку, учат одним и тем же способом, но — как это непоследовательно! — они во всем диаметрально противоположны друг другу, в вопросе об истине, достоверности, приложении этой науки, во всем, что касается отношения между идеями и действительностью вообще. Я говорю, что они диаметрально противоположны друг другу, и постараюсь теперь это доказать.

А) Мнение Демокрита *об истине и достоверности человеческого знания* узнать, повидимому, трудно. У него есть противоречащие друг другу места, или, вернее, не места противоречат друг другу, но взгляды Демокрита. Утверждение Тренделенбурга в комментарии к Психологии Аристотеля, что лишь позднейшие писатели, но не Аристотель, знали об этом противоречии, фактически не верно. В сочинении Аристотеля «о душе» сказано: «Демокрит считает душу и разум одним и тем же, ибо явление есть истинное», ¹ в Метафизике же наоборот: «Демокрит утверждает, что или ничто не истинно, или же истина сокрыта от нас». ² Разве не противоречат друг другу эти места из Аристотеля?

Если явление истинно, как может быть истина сокрыта? Скрытое начинается лишь там, где явление и истина отделяются друг от друга. Но Диоген Лаэртций говорит, что Демокрита причисляли к скептикам. Приводится его изречение: «В действительности мы ничего не знаем, потому что истина лежит на дне источника». ³ Подобные же замечания можно найти у Секста Эмпирика. ⁴

Этот скептический, неуверенный и внутренне противоречивый взгляд Демокрита только развит *далее в том, как определяется отношение между атомами и внешним чувственным миром.*

С одной стороны, чувственное проявление не присуще самим атомам. Оно не *объективное явление, а субъективная видимость. «Истинная основа вещей — это атомы и пустое; все остальное — мнение, видимость».* ⁵ «Только во мнении существует холодное, теплое, в действительности же — только атомы и пустое». ⁶ Поэтому в действительности не *единое* составляется из многих атомов, а «вследствие соединения атомов *кажется*, что существуют отдельные цельные тела». ⁷ Разумом можно поэтому совершать только принципы вещей, которые вследствие малых размеров недоступны чувственному глазу и поэтому называются также *идеями*. Но, с другой стороны, чувственное явление есть единственный истинный объект и

ἀίσθησις есть *φρόνησις*, но это истинное изменчиво, непостоянно, оно есть феномен. Но принимать явление за истину значит противоречить самому себе.⁸ Таким образом то одна, то другая сторона превращается в субъективное и объективное. И вот противоречие, повидимому, устраняется распределением его между двумя мирами. Демокрит поэтому делает чувственную действительность субъективной видимостью, но антиномия, изгнанная из мира объектов, существует в его собственном самосознании, в котором понятие атома и чувственное созерцание враждебно сталкиваются друг с другом.

Демокрит, таким образом, не избегает антиномии. Здесь еще не место объяснять ее. Довольно того, что нельзя отрицать ее существования.

Послушаем, наоборот, Эпикура! *Мудрец*, — говорит он, — мыслит *догматически*, а не *скептически*.⁹ И именно в том его преимущество пред остальными, что он убежден в своем знании.¹⁰ «Все чувства суть возвестители истинного». ¹¹ «*Ничто не может опровергнуть чувственного восприятия*: ни однородное однородное вследствие одинаковой силы, ни неоднородное неоднородное, так как они судят не об одном и том же, ни понятие, так как понятие зависит от чувственных восприятий», ¹² сказано в Каноне. Но в то время как Демокрит делает *чувственный мир субъективной видимостью*, Эпикур делает его *объективным явлением*. И в этом он отделяет себя сознательно, так как утверждает, что разделяет *те же принципы*, но не считает чувственные качества *лишь мнением*.¹³

Но если, таким образом, критерием для Эпикура было чувственное восприятие, если ему соответствовало объективное явление, то остается только признать правильным выводом то, что заставляет Цицерона пожимать плечами. «Солнце кажется Демокриту большим, потому что он человек науки и хорошо знает геометрию, для Эпикура же — оно величиною в два фута, потому что он судит, что оно так велико, как *кажется*». ¹⁴

В) Это различие теоретических взглядов Демокрита и Эпикура на точность науки и истинность ее объектов проявляется в *различии научной энергии и практической деятельности* этих людей.

Демокрит, у которого принцип не выступает в явлении, а остается вне реального бытия, имеет зато пред собою *мир чувственного восприятия*, — мир реальный и полный содержания. Правда, этот мир — лишь субъективная видимость, но именно этим он оторван от *принципа* вещей и предоставлен своей самостоятельной реальности; являясь в то же время единственным реальным объектом, мир этот имеет цену и значение *как таковой*. Демокрит вынужден поэтому

перейти к опытному наблюдению. Неудовлетворенный философией, он бросается в объятия положительного знания. Мы уже слышали, что Цицерон называет его *vir eruditus*. Он был сведущ в физике, этике, математике, во всех дисциплинах, входивших в круг знания его времени во всех искусствах. ¹⁵ Уже перечень его сочинений у Диогена, Лаэртция свидетельствует об учености Демокрита. ¹⁶ Но так как для учености характерно стремление идти вширь, искать и собирать данные во внешнем мире, то мы видим, что Демокрит объезжает *чуть ли не полмира*; чтобы набраться опыта, знаний и наблюдений. «Я из всех своих современников», — похваляется Демокрит, — «объехал наибольшую часть земли, исследуя самое отдаленное; и я видел наибольшее число стран и я слушал речи большинства ученых людей, и в соединении линий с доказательством никто меня не превзошел, даже египетские, так называемый гарпедонапты (землемеры)». ¹⁷

Димитрий в *Ὀμώνομοι* и Антисфен в *Διαδοχαί* рассказывают, что он был в Египте у жрецов, чтобы изучить геометрию, и у халдеев в Персии и что он доехал до Красного моря. Некоторые утверждают, что он встречался с гимнасофистами в Индии и что он побывал в Эфиопии. ¹⁸ С одной стороны, *жажда знания* не дает ему покоя; с другой стороны, *неудовлетворенность истинным, т. е. философским, знанием* гонит его вдале. Знание, которое он считает истинным, бессодержательно; знание, которое дает ему содержание, не содержит в себе истины. Возможно, что анекдот древних о Демокрите представляет вымысел, но в таком случае это очень правдоподобный вымысел, так как он рисует противоречие его натуры. Рассказывают, будто Демокрит сам ослепил себя для того, чтобы *зрительные впечатления* не ослабляли *остроту ума*. ¹⁹ Это тот же самый человек, который, по словам Цицерона, объехал полмира. Но он не нашел того, чего искал.

Прямую противоположность мы видим в Эпикуре. Его вполне и целиком удовлетворяет философия. «Ты должен служить философии, — говорит он, — чтобы достигнуть истинной свободы. Тот, кто подчинился и отдался ей, не должен ждать; он тотчас же становится свободным, потому что самое служение философии есть свобода». ²⁰ «Ни юноша — поучает он дальше, — не должен откладывать занятия философией, ни старик не должен оставлять этого занятия. Ибо для душевного исцеления никто не может быть ни слишком незрелым, ни слишком перезрелым. Но тот, кто говорит, что еще не пришла пора для философии, либо что она уже прошла, уподобляется тому, кто утверждает, что еще не настал час блаженства или что он уже прошел». ²¹ В то время как Демокрит, неудовлетворенный философией, бросается

в объятия эмпирического знания, *Эпикур презирает положительные науки*, так как они ничем не содействуют *истинному совершенству*.²² Его называют *врагом науки*, презирающим грамматику.²³ Его упрекают даже в невежестве, «но, — говорит один эпикуреец у Цицерона, — не Эпикур был необразован, но невежественны те, которые думают, что и старику следует продолжать заниматься тем, что стыдно не знать мальчику». ²⁴

Но в то время как Демокрит стремится учиться у *египетских жрецов, персидских халдеев и индийских гимнософистов*, Эпикур похвально тем, что у него не было учителя, что он *самоучка*.²⁵ Некоторые, — говорит он, по словам Сенеки, — стремятся к истине без всякой посторонней помощи. Среди них он сам проложил себе путь. И их, самоучек, он больше всего хвалит. Другие — это умы второго разряда.²⁶ В то время как беспокойный дух гонит Демокрита во все части света, Эпикур лишь два или три раза покидает свой сад в Афинах и ездит в Ионию не для исследований, а навестить друзей.²⁷ В то время, наконец, как Демокрит, отчаявшись в знаниях, ослепляет самого себя, Эпикур, чувствуя приближение смерти, входит в теплую ванну, требует чистого вина и рекомендует своим друзьям остаться верными философии.²⁸

С) Нельзя приписать только что указанные различия случайной индивидуальности обоих философов; они олицетворяют два противоположных направления. То, что выше мы рассматривали как различие теоретического сознания, здесь проявляется в виде различия практической деятельности.

Рассмотрим, наконец, *форму мысли*, которая представляет *взаимоотношение бытия и мышления, их связь*. В общем отношении, в которое ставит философ мир и идею, он лишь объективирует для самого себя отношение своего индивидуального сознания к реальному миру.

Демокрит видит форму мышления действительности в необходимости.²⁹ Аристотель повествует о нем, что он все сводил к необходимости.³⁰ Диоген Лаэртский сообщает, что вихри атомов, из которых все происходит, и есть необходимость Демокрита.³¹ обстоятельнее говорит об этом автор *De placitis philosophorum*: Необходимость, по Демокриту, является судьбой и правом, провидением и создательницей мира. Субстанцией же этой необходимости являются сопротивление, движение и удар материи.³² Подобное же место находится в физических эклогах Стобея³³ и в шестой книге *Præparatio evangelica* Евсевия.³⁴ В этических эклогах Стобея сохранилось следующее изречение Демокрита,³⁵ которое почти буквально повторено

и в четырнадцатой книге Евсевия, а именно: «Люди измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность. *На самом деле случай редко оказывает сопротивление разуму*». ³⁶ Точно так же Симплиций относит то место, где Аристотель говорит о древнем учении, устраняющем случай, к Демокриту. ³⁷

Эпикур же, наоборот, говорит «*Необходимость, которую некоторые ввели как властительницу, не существует, но одно случайно, другое зависит от нашего произвола*. Необходимость нельзя переубедить, случай, наоборот, непостоянен. Лучше следовать мифу о богах, нежели быть слугой εἰσαρμένῃ физиков. Ибо миф этот оставляет надежду на помилование за почитание богов, εἰσαρμένῃ же есть неумолимая необходимость. Признать же надо *случай, а не бога*, как думает толпа. ³⁸ Несчастье — жить в необходимости, но нет необходимости жить в необходимости. Пути к свободе везде открыты, их много, они коротки и легки. Итак, возблагодарим же бога за то, что никого нельзя удержать в жизни. Преодолеть самое необходимость дозволено». ³⁹

Нечто подобное высказывает эпикуреец Веллей у Цицерона по поводу стоической философии: «Что следует думать о философии, с точки зрения которой все, как по мнению старых и невежественных баб, происходит по воле судьбы? . . . Эпикур нас спас, он дал нам свободу». ⁴⁰

Чтобы избежать всякой необходимости, Эпикур *отрицает* даже *разделительные суждения*. ⁴¹

Говорят, что и Демокрит признавал случай, но из двух мест, которые мы находим об этом у Симплиция, ⁴² одно делает сомнительным другое, так как оно ясно показывает, что не Демокрит применял категории случая, но Симплиций приписывал их ему как вывод. А именно, он говорит, что Демокрит не указывает причины сотворения мира вообще; он, *повидимому*, считает причиной случай. Но здесь дело не в *определении содержания*, а в *форме*, которую Демокрит *сознательно* применил. Так же обстоит дело с указанием Евсевия: Демокрит сделал случай властелином общего и божественного и утверждал, что все в этом мире происходит случайно, и в то же время он изгонял его из человеческой жизни и данной в опыте природы, а проповедников его поносил как бессмысленных. ⁴³

Мы видим здесь отчасти простое крючкотворство христианского епископа Дионисия в выводах, отчасти же там, где начинается общее и божественное, представление Демокрита о необходимости перестает отличаться от случая.

Одно, таким образом, исторически верно: Демокрит признает *необходимость*, Эпикур — *случайность*, и каждый с полемическим жаром отрицает противоположный взгляд.

Главное следствие этого различия выражается в способе объяснения отдельных физических явлений.

Необходимость проявляется в конечной природе как *относительная необходимость*, как *детерминизм*. Относительная необходимость может быть выведена только из *реальной возможности*, т. е. существует круг условий, причин, оснований и т. д., которыми обуславливается эта необходимость. Реальная возможность служит объяснением относительной необходимости. И мы находим применение ее у Демокрита. Мы приводим несколько доказательств из Симплиция.

Если человек чувствует жажду, пьет и становится здоров, то Демокрит будет считать причиной не случай, а жажду. Ибо, если он и допускал, повидимому, случай при сотворении мира, то он все же утверждает, что в частности случай не является причиной чего-либо, но лишь указывает на другие причины. Так, например, раскопки являются причиной нахождения клада, или рост — оливкового дерева. ⁴⁴

Энтузиазм и серьезность, с которыми Демокрит вводит этот способ объяснения в исследование природы, значение, которое он придает тенденции обоснования, наивно высказывается в признании: «Я предпочел бы найти одно причинное объяснение, чем приобрести себе персидский престол». ⁴⁵

Эпикур опять-таки прямо противоположен Демокриту. Случай есть действительность, которая имеет лишь значение возможности, *абстрактная же возможность* есть прямой *антипод реальной*. Последняя ограничена строгими границами, как рассудок; первая же безгранична, как фантазия. Реальная возможность старается обосновать необходимость и действительность своего объекта; абстрактная интересуется не объектом, который надо объяснить, но субъектом, который сам объясняет. Лишь бы только предмет был возможен, мыслим. То, что абстрактно возможно, что можно мыслить, то не стоит мыслящему субъекту поперек дороги, не составляет для него предела, камня преткновения. Безразлично, существует ли на самом деле эта возможность, потому что интерес не простирается здесь на предмет как таковой.

Поэтому Эпикур допускает безграничную беспечность при объяснении отдельных физических явлений.

Яснее это видно будет из письма к Пифоклу, которое нам предстоит еще рассмотреть. Здесь достаточно обратить внимание на его

отношение к мнениям прежних физиков. Там, где автор *De placitis philosophorum* и Стобей приводят различные взгляды философов о субстанции звезд, о величине и форме солнца и т. п., они обыкновенно говорят об Эпикуре: он не отрицает ни одного из этих мнений, *все они*, по его мнению, *могут* быть верны, он же признает лишь то, что *возможно*.⁴⁶ Эпикур даже *полемизирует* против логически обосновывающего и поэтому одностороннего способа объяснения из реальной возможности.

Так, Сенека говорит в своих *Quaestiones naturales*: «Эпикур утверждает, что все эти причины могли бы существовать, пытается дать еще и некоторые другие объяснения и *порицает* тех, которые утверждают, что одно какое-нибудь из них на самом деле осуществляется; слишком смело аподиктически судить о том, что можно выводить лишь из предположений».⁴⁷

Как видим, нет интереса исследовать реальные причины объектов. Дело идет лишь об успокоении объясняющего субъекта. Так как все возможное допускается как возможное, что соответствует характеру абстрактной возможности, то, очевидно, *случайность бытия* переносится лишь в *случайность мышления*. Единственное правило, которое предписывает Эпикур, что «объяснение *не должно противоречить* чувственному восприятию», само собою понятно, ибо абстрактно возможное именно в том и состоит, чтобы быть свободным от противоречий, которых надо, таким образом, остерегаться.⁴⁸ Наконец, Эпикур сознается, что его способ объяснения имеет целью *невозмутимость самосознания*, а не *познание природы самой по себе*.⁴⁹

Нам нет надобности распространяться о том, насколько противоположен он Демокриту и в данном случае.

Мы, таким образом, видим, как оба философа на каждом шагу противоположны друг другу. Один — скептик, другой — догматик; один считает чувственный мир субъективной видимостью, другой — объективным явлением. Тот, который считает чувственный мир субъективной видимостью, опирается на эмпирическое естествознание и положительные знания и воплощает в себе беспокойство экспериментирующего, всюду поучающегося, рыскающего по свету наблюдения. Другой, который считает видимый мир реальным, презирует опыт; в нем воплощены покой самоудовлетворяющегося мышления, самостоятельность, которая *ex principio interno* черпает свое знание. Но противоречие поднимается еще выше. Скептик и эмпирик, который считает чувственную природу субъективной видимостью, рассматривает ее с точки зрения *необходимости* и старается объяснить и понять реальное бытие вещей. *Философ* же

и *догматик*, наоборот, считающий явление реальным, везде видит только *случай*, и его способ объяснения скорее сводится к тому, чтобы уничтожить всякую объективную реальность природы. В этих противоположностях как бы кроется известная несообразность.

Лишь с трудом можно допустить, что эти философы, противореча себе во всем, будут придерживаться одного и того же учения. И все же они как бы прикованы друг к другу.

Выяснение отношения их друг к другу и составит предмет следующего отдела
.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА В ЧАСТНОСТЯХ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Отклонение атома от прямой линии.

Эпикур признает *тремя* движение атомов в пустоте. ¹ Одно из этих движений есть движение *падения по прямой линии*; другое происходит вследствие того, что атом *отклоняется от прямой линии*; третье же возникает благодаря *столкновению многочисленных атомов*. Первое и последнее движение встречаются и у Демокрита, и у Эпикура; *отклонение атома* от прямой линии отличает Эпикура от Демокрита. ²

По поводу этого движения отклонения чрезвычайно много острили. Цицерон в особенности неистощим, когда он затрагивает эту тему. Так, между прочим, он говорит: «Эпикур утверждает, что атомы в силу своей тяжести стремятся вниз по прямой линии; это, по его мнению, естественное движение тел. Но оказалось, что если бы все атомы двигались сверху вниз, то никогда ни один атом не столкнулся бы с другим. Поэтому Эпикур прибег к спасительной лжи: он заявил, что атом чуть-чуть отклоняется, что, однако, совершенно невозможно. Отсюда возникают сочетания, соединения, сцепления атомов между собой, а из этого мир и все части его и все, что в нем есть. Не говоря уже о том, что дело это по-детски задумано, он даже не достигает того, чего хочет». ³ Другую вариацию этой мысли мы находим у Цицерона в первой книге его сочинения «О природе богов». «Так как Эпикур увидал, что если атомы вследствие своей тяжести движутся вниз, мы совершенно бессильны, потому что их движение определено и необходимо, — то он придумал такое средство избежать необходимости, которое упустил из виду Демокрит. Он говорит, что хотя вес и тяжесть атома и гонят его сверху вниз, все же он чуть-чуть отклоняется. Утверждать это постыднее, чем не уметь доказать того, что он хочет». ⁴

Точно так же судит Пьер Бэйль: «До него (Эпикура) в атомах допускали только движение падения и столкновения. Эпикур допустил, что даже в пустоте атомы немного отклоняются от прямой линии, и отсюда, говорил он, явилась свобода... Надо заметить, что это не была единственная причина, побудившая его придумать движение отклонения; оно служило ему также для объяснения встречи атомов, потому что он видел, конечно, что он никогда не в состоянии будет объяснить возможность встречи атомов, если они с одинаковой скоростью движутся по прямым линиям, все сверху вниз, и что при этом условии невозможно было бы сотворение мира. Они должны были поэтому отклониться от прямой линии». ⁵

Я пока оставлю нерешенным вопрос об убедительности этих рассуждений. Однако всякий легко может заметить, что новейший критик Эпикура, Шаубах, неправильно понял Цицерона, когда он говорит: «Атомы, вследствие тяжести, т. е. по физическим причинам, все движутся параллельно вниз, но от взаимного столкновения приобретают *новое* движение,—а именно, по Цицерону (De Nat. Deor. I, 25), вследствие *случайных причин*, действующих с начала мира, *движение по наклонной линии*». ⁶ Во-первых, Цицерон в цитированном месте считает не отталкивание причиной наклонного направления, а, наоборот, наклонное направление причиной отталкивания. Во-вторых, он не говорит о случайных причинах, но упрекает Эпикура в том, что не приведено никаких причин; ведь само по себе было бы противоречием в одно и то же время считать за основание наклонного направления и отталкивание, и случайные причины. Самое большее, о чем в таком случае могла бы идти речь, это о случайных причинах отталкивания, но не наклонного направления.

Впрочем, в рассуждениях Цицерона и Бэйля есть одна особенность, которая настолько бросается в глаза, что ее нельзя обойти молчанием. Они приписывают Эпикуру такие побудительные мотивы, из которых один уничтожает другой: Эпикур допускает, якобы, отклонение атомов то для объяснения отталкивания, то для объяснения свободы. Но если атомы *не* встречаются без отклонения, в таком случае отклонение излишне для обоснования свободы, так как противоположность свободы начинается, как мы видим из Лукреция, ⁷ только с обусловленной и вынужденной встречей атомов. Если же атомы встречаются *без* отклонения, то оно не нужно для объяснения отталкивания. Я говорю, что это противоречие возникает в том случае, если причины отклонения атома от прямой линии понимаются так поверхностно и бессвязно, как это имеет

место у Цицерона и Бэйля. У Лукреция, который вообще из всех древних один только постиг эпикурейскую физику, мы найдем более глубокое изложение ее.

Обратимся теперь к рассмотрению самого отклонения.

Как точка уничтожается в линии, так же точно каждое падающее тело исчезает в той прямой линии, которую оно описывает. Здесь специфическое его свойство не имеет значения. Яблоко при своем падении описывает такую же отвесную линию, как и кусок железа. Всякое тело, поскольку мы его рассматриваем в движении падения, есть, таким образом, не что иное, как движущаяся точка, и притом точка не самостоятельная, теряющая свою индивидуальность в известном бытии — описываемой ею прямой линии. Поэтому Аристотель справедливо замечает пифагорейцам: «Вы говорите, что движение линии образует поверхность, движение точки — линию; в таком случае и движения монад будут линии». ⁸ Вывод из этого как для монад, так и для атомов, ввиду их постоянного движения, ⁹ был бы, что ни атомы, ни монады не существуют, а уничтожаются в прямой линии; ибо поскольку мы представляем себе атом лишь падающим по прямой линии, о его плотности не может быть речи. Прежде всего, если представлять себе пустоту как пустое пространство, то *атом является прямым отрицанием абстрактного пространства, следовательно пространственной точкой*. Плотность, интенсивность, которая утверждает себя в себе вопреки внебытию пространства, может явиться только следствием принципа, совершенно отрицающего пространство во всей его сфере, каковым в действительной природе является время. Кроме того, если даже не согласиться с этим, то атом, насколько движение его составляет прямую линию, определяясь пространством, имеет бытие чисто относительное и существование чисто материальное. Но мы видели, что в понятии атома есть момент чистой формы, отрицания всякой относительности, всякого отношения к другому наличному бытию. Мы вместе с тем заметили, что Эпикур объективировал оба момента, которые хотя и противоречат один другому, но заключены в понятии атома.

Как же может Эпикур реализовать чистое определение формы атома, понятие чистой единичности, отрицающее всякое наличное бытие, определенное другим?

Так как он движется в сфере непосредственного бытия, то все определения являются непосредственными. Таким образом, противоположные определения противопоставляются друг другу как непосредственные реальности.

Но *относительное существование*, противостоящее атому, *наличное бытие*, которое он должен отрицать, есть *прямая линия*. Непосредственное отрицание этого движения есть *другое движение*, а именно, если его представить в пространственных формах, *отклонение от прямой линии*.

Атомы — совершенно самостоятельные тела или, лучше сказать, тела мыслимые в абсолютной самостоятельности, как небесные тела. Они поэтому и движутся, как последние, не по прямым, а по косым линиям. *Движение падения есть движение несамостоятельности*.

Если, таким образом, Эпикур в движении атома по прямой линии представил его материальность, то в отклонении от прямой линии он реализовал определение формы, и эти противоположные определения изображаются как прямо противоположные движения.

Лукреций поэтому справедливо утверждает, что отклонение преступает *fati foedera* (законы судьбы),¹⁰ и применяет это тотчас же к сознанию,¹¹ так что об атоме можно сказать, что отклонение есть именно нечто в его груди, что может бороться и сопротивляться.

Но если Цицерон упрекает Эпикура в том, что «он даже не достигает того, ради чего он это выдумал, ибо если бы все атомы отклонялись, то никогда ни одни из них не соединялись бы; если же отклонялись бы лишь некоторые, а других их движение увлекало бы по прямой линии, то нужно было бы указать атомам определенные места, пришлось бы указать, какие должны двигаться по прямой линии и какие по наклонной»,¹² — возражение это находит свое оправдание в том, что оба момента, лежащие в понятии атома, представлены как непосредственно различные движения, следовательно должны были бы принадлежать различным индивидуумам, — непоследовательность, которая, однако, последовательна, так как сфера атома есть непосредственность.

Эпикур очень хорошо чувствует заключающееся здесь противоречие. Он старается, поэтому, представить отклонение по возможности *нечувственно*. Оно происходит «не в определенном месте и не в определенный срок»,¹³ оно происходит в возможно наименьшем пространстве.¹⁴

Далее Цицерон¹⁵ и, по Плутарху, многие древние¹⁶ порицают Эпикура за то, что отклонение атома происходит *без причины*, а ничего более позорного, говорит Цицерон, не может случиться с физиком.¹⁷ Но, во-первых, физическая причина, какой требует Цицерон, вновь отнесла бы отклонение атома в сферу детерминизма,

от чего именно оно должно оградить его. *Затем атом отнюдь еще не завершен, пока в него не вложено определение отклонения.* Спрашивать о причине этого определения все равно, что спрашивать о причине, превращающей атом в принцип, — вопрос, очевидно, лишенный смысла для того, для кого атом есть причина всего и, следовательно, сам не имеет причины.

Когда, наконец, Бэйль, ¹⁸ опираясь на авторитет Августина, ¹⁹ по мнению которого Демокрит приписал атомам спиритуалистический принцип, — авторитет, который, впрочем, будучи противопоставлен Аристотелю и другим древним, совершенно ничтожен, — упрекает Эпикура, что он вместо этого спиритуалистического принципа придумал отклонение, то можно ему возразить, что с душой атома было бы приобретено только слово, между тем как в отклонении представлена действительная душа атома, понятие абстрактной единичности.

Прежде, чем рассматривать результат отклонения атома от прямой линии, нужно указать еще на один в высшей степени важный момент, на который до сих пор не обращали никакого внимания.

Отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикурейской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию, но таким образом само собою разумеется, что определенность его проявления зависит от сферы, в которой оно применяется.

Именно абстрактная единичность может проявить свое понятие, свое определение со стороны формы, чистое бытие, для-себя-бытие, независимость от непосредственного наличного бытия, преодоление всякой относительности только в том, что она *абстрагирует от противостоящего ей бытия*, ибо, чтобы действительно превозмочь его, она должна была бы его идеализировать, что возможно только для всеобщности.

Как, следовательно, атом освобождается от своего относительного существования прямой линии, абстрагируясь от нее, отклоняясь от нее, так вся эпикурейская философия уклоняется от ограничивающего наличного бытия всюду, где понятие абстрактной единичности, самостоятельность и отрицание всякого отношения к другим, должно быть представлено в его существовании.

Таким образом целью деятельности является абстрагирование, уклонение от боли и смятения, атараксия. ²⁰ Так, добро есть уклонение от зла, ²¹ наслаждение есть уклонение от страдания. ²² Наконец, там, где абстрактная единичность в своей высшей свободе и самостоятельности появляется в своей цельности, там — вполне

последовательно — наличное бытие, от которого она уклоняется, есть *всякое наличное бытие*; и поэтому боги избегают мира, не заботятся о нем и живут вне его. ²³

Очень много острили по поводу этих богов Эпикура, которые, будучи похожи на людей, живут в межмировых пространствах действительного мира, имеют не тело, а quasi-тело, имеют не кровь, а quasi-кровь ²⁴ и, пребывая в блаженном покое, не слышат никакой мольбы, не заботятся ни о нас, ни о мире, и которых почитают ради их красоты, их величия и их совершенной природы, а не ради какой-нибудь корысти.

И все же эти боги не фикция Эпикура. Они существовали. *Это пластические боги греческого искусства*. Цицерон, как римлянин, в праве высмеивать их, ²⁵ но Плутарх — грек, забыл совершенно греческое мировоззрение, когда говорит, что это учение о богах уничтожает страх и суеверие, что оно не дает ни радости, ни благоволения богов, но ставит нас к ним в такое отношение, в каком мы находимся к рыбам Гирканского моря, от которых мы не ждем ни вреда, ни пользы. ²⁶ Теоретический покой есть главный момент характера греческих богов, как и говорит Аристотель: «То, что лучше всего, * не нуждается в действии, так как оно само есть цель». ²⁷

Рассмотрим теперь вывод, непосредственно вытекающий из отклонения атома. Суть его та, что атом отрицает всякое движение и всякое отношение, в котором он, как особое бытие, определяется другим. Это представлено таким образом, что атом абстрагируется от противостоящего ему бытия и уклоняется от него. Но смысл всего этого — *отрицание атомом всяких отношений к другому* — должно быть осуществлено, утверждено положительно. Это возможно лишь тогда, если бытие, к которому он относится, есть не что иное, как он сам, следовательно тоже атом, а так как он сам определен непосредственно, то и многие атомы. Таким образом, *отталкивание многих атомов является необходимым осуществлением *lex atomi**, как Лукреций называет отклонение. Но так как здесь всякое определение полагается как особое бытие, то отталкивание прибавляется, как третье движение, к прежним. Лукреций справедливо замечает, что если бы атомы не отклонялись обыкновенно, то не было бы ни столкновений, ни встреч атомов, и мир никогда не был бы создан. ²⁸ Ибо атомы суть *единственный объект для самих себя*, они могут иметь отношение только к самим себе, следовательно, выражаясь в понятиях пространства, *встречаться*, только отрицая всякое отно-

* Точнее: то, что пребывает в наилучшем состоянии (τῷ δ' ὁσῶριστα ἔχοντι).

Прим. ред.

сительное существование, в котором они имели бы отношение к другому; а это относительное существование есть, как мы видели, их первоначальное движение, движение падения по прямой линии. Таким образом они встречаются только вследствие отклонения атомов. Материальное распадение само по себе не имеет значения.²⁹

И в самом деле: непосредственно сущая единственность только тогда реализована по своему понятию, когда она имеет отношение к другому, которое есть она сама, если даже другое противостоит в форме непосредственного существования. Так, человек перестает быть продуктом природы лишь тогда, когда другое, к которому он имеет отношение, не есть отличное от него существование, но само есть отдельный человек, хотя бы еще не дух. Но чтобы человек, как человек, стал своим единственным действительным объектом, для этого он должен сломить в себе свое относительное бытие, силу страстей и голой природы. *Отталкивание есть первая форма самосознания*; оно соответствует, поэтому, самосознанию, которое воспринимлет себя как непосредственно сущее, абстрактно-единичное.

В отталкивании, следовательно, осуществлено понятие атома, поскольку он есть абстрактная форма, но не менее того и противоположность последней, поскольку он есть абстрактная материя; ибо то, к чему он относится, хотя и есть атомы, но *другие* атомы. *Но если я отношусь к самому себе, как к непосредственно другому, то мое отношение будет материальное.* Это самое крайнее внебытие, какое только можно мыслить. В отталкивании атомов, следовательно, их материальность, выраженная в падении по прямой линии, и определение их по форме, выраженное в отклонении, синтетически соединены.

Демокрит, в противоположность Эпикуру, превращает в вынужденное движение, в дело слепой необходимости то, что для Эпикура есть осуществление понятия атома. Выше мы уже видели, что субстанцией необходимости он признает вихрь (*δίνη*), происходящий от отталкивания и сталкивания атомов. Он берет, следовательно, в отталкивании только материальную сторону, дробление, изменение, а не идеальную, по которой в нем отрицается всякое отношение к другому и движение полагается как самоопределение. Это ясно видно из того, что он вполне чувственно представляет себе одно и то же тело разделенным пустым пространством на многие тела, как золото, разломанное на куски.³⁰ Он, таким образом, с трудом постигает единство как понятие атома.

Аристотель справедливо полемизирует против него: «Поэтому Левкиппу и Демокриту, утверждающим, что первичные тельца

вечно движутся в бесконечном пустом пространстве, следовало сказать, какого рода это движение и какое движение адекватно их природе. Ибо если каждый из элементов принуждается к движению другим, то необходимо, чтобы каждый имел и естественное движение, вне которого находится вынужденное; и это первое движение должно быть не вынужденным, а естественным. В противном случае неизбежен прогресс до бесконечности». ³¹

Эпикурейское отклонение атома изменило, следовательно, всю внутреннюю конструкцию мира атомов, причем оно придало значение определению по форме и осуществило противоречие, лежащее в понятии атома. Эпикур поэтому первый постиг сущность отталкивания, хотя и в чувственной форме, между тем как Демокрит знал только его материальное существование.

Мы поэтому встречаем у Эпикура применение и более конкретных форм отталкивания. В области политики это — *договор*, в социальной жизни — *дружба*, ³² которая восхваляется как высшее благо.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Качества атома.

Иметь свойства — противоречит понятию об атоме; ибо, как говорит Эпикур, каждое качество изменчиво, атомы же не изменяются. ¹ Тем не менее *логически необходимо* наделить их такими. Ибо многочисленные атомы отталкивания, отделенные друг от друга чувственным пространством, необходимо должны *непосредственно отличаться друг от друга и от своей чистой сущности*, т. е. обладать *качествами*.

Я поэтому в дальнейшем изложении совершенно не принимаю во внимание утверждения Шнейдера и Нюрнбергера, что Эпикур не наделил атомов качествами, что §§ 44 и 54 в письме к Геродоту у Диогена Лаэртция являются вставками. Если бы это в самом деле было так, то каким образом можно было бы лишить силы свидетельства Лукреция, Плутарха и всех вообще писателей, писавших об Эпикуре? К тому же Диоген Лаэртций упоминает о качествах атома не в двух, а в десяти параграфах, а именно: в §§ 42, 43, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59 и 61. Основание, выставляемое этими критиками, что «они не умели соединить качества атома с его понятием», довольно-таки плоско. Спиноза говорит, что невежество не аргумент. Если бы всякий вычеркивал у древних те места, которых он не понял, то как скоро получилась бы *tabula rasa*!

Благодаря качествам атом получает существование, противоречащее его понятию, полагается как *отчужденное наличное бытие, отличное от его сущности*. Это именно противоречие и интересует, главным образом, Эпикура. Поэтому, полагая какое-нибудь свойство и выводя таким образом следствие из материальной природы атома, он противопоставляет этому в то же самое время определения, уничтожающие это свойство в его собственной сфере, и восстанавливающие понятие атома. *Поэтому он определяет все качества так, что они сами себе противоречат*. Демокрит, наоборот, нигде не рассматривает свойств в отношении к самому атому и не объективирует противоречия между понятием и существованием, подразумеваемым в них. Напротив, весь его интерес направлен на то, чтобы представить качества в отношении к конкретной природе, которая должна быть из них формулирована. Они для него только гипотезы для объяснения представляющегося в явлении многообразия. Поэтому понятие об атоме не имеет к ним никакого отношения.

Чтобы доказать наше утверждение, прежде всего необходимо разобраться в источниках, которые как будто противоречат друг другу.

В сочинении *De placitis philosophorum* сказано: «Эпикур утверждает, что атомы имеют три свойства: величину, форму, тяжесть. Демокрит же признавал только два: величину и форму; Эпикур присоединил к ним в качестве третьего — тяжесть». ² То же самое место повторяется дословно в *Præparatio evangelica* Евсевия. ³

Оно подтверждается показанием Симплиция ⁴ и Филопона, ⁵ согласно которому Демокрит наделял атомы только различием величины и формы. Прямо противоположного мнения придерживается Аристотель, который в своей книге *De generatione et corruptione* приписывает атомам Демокрита различный вес. ⁶ В другом месте (в первой книге *De caelo*) Аристотель оставляет открытым вопрос о том, наделял ли Демокрит атомы тяжестью или нет; ибо он говорит: «Таким образом, ни одно тело не будет абсолютно легким, если все будут иметь тяжесть; если же все будут обладать легкостью, тогда ни одно не будет тяжелым». ⁷ Риттер в своей «Истории древней философии» не признает, опираясь на авторитет Аристотеля, показаний Плутарха, Евсевия и Стобея; ⁸ он не принимает во внимание свидетельства Симплиция и Филопона.

Посмотрим, противоречат ли себе в самом деле эти места так сильно. В приведенных цитатах Аристотель говорит о качествах атома не *ex professo*. В седьмой книге *Метафизики*, наоборот, сказано: «Демокрит полагает три различия атомов. Ибо лежащее

в основании тело по материи одно и то же; но оно различно *ροσιφ*, что означает форму, *τροπη*, что означает положение, или *διαθιγη*, что означает порядок». ⁹ Одно, по крайней мере, можно тотчас же вывести из этого места: тяжесть не упоминается в числе свойств атомов Демокрита. Расщепленные, разделенные пустотой части материи должны иметь особые формы, и эти последние берутся совершенно внешним образом из рассмотрения пространства. Еще яснее это вытекает из следующего места Аристотеля: «Левкипп и его товарищ Демокрит говорят, что элементы, это — полное и пустое... Они суть основание сущего как материи. Как те, которые предполагают одну основную субстанцию, а остальное производят из ее состояний, выставляя разреженное и твердое как принципы качеств, точно так же Левкипп и Демокрит учат, что различия атомов суть причины всего остального, ибо лежащее в основании бытие различается только *ροσιφ*, *διαθιγη* и *τροπη*... Например, А отличается от N по форме, AN от NA по порядку, Z от N по положению». ¹⁰

Из этого места с очевидностью следует, что Демокрит рассматривает свойства атомов только в отношении к образованию различий мира явлений, а не в отношении к самому атому. Отсюда, далее, следует, что Демокрит не считает тяжести существенным качеством атомов. Она для него сама собою понятна, потому что все телесное тяжело. Точно так же, по его мнению, даже величина не представляет основного качества; она — случайное определение, которое дано атомам уже с фигурой. Только различие фигур интересует Демокрита, ибо кроме этого в форме, положении и месте ничего не содержится. Величина, форма, тяжесть, будучи сопоставлены так, как это имеет место у Эпикура, суть различия, которые имеет атом сам по себе; форма, положение, порядок — это различия, присущие ему по отношению к другому. В то время как мы находим, таким образом, у Демокрита голые гипотетические определения для объяснения мира явлений, мы у Эпикура встречаемся со следствием самого принципа. Мы рассмотрим поэтому его определения свойств атома в частности.

Во-первых, атомы имеют *величину*, ¹¹ но, с другой стороны, величина также отрицается. Дело в том, что они имеют не *какую угодно* величину: ¹² нужно допустить только известное колебание величины их. ¹³ Им можно приписать только отрицание большого, малого, ¹⁴ и притом не минимальное, так как это было бы чисто пространственным определением, а бесконечно малое, которое выражает противоречие. ¹⁵ Розиний в своих примечаниях к отрывкам Эпикура переводит поэтому неправильно одно место и совершенно

просматривает другое, когда говорит: «Таким образом, Эпикур обосновывал ничтожные размеры атомов их невероятной малостью, говоря, по показанию Лаэртция X, 44, что они совсем не имеют величины». ¹⁶

Я не стану считаться с тем, что, по Евсевию, Эпикур первый приписал атомам бесконечно малую величину, ¹⁷ Демокрит же допускал существование и самых больших атомов, по словам Стобея, даже таких, как миры. ¹⁸

С одной стороны, это противоречит показанию Аристотеля, ¹⁹ с другой стороны, Евсевий или, вернее, александрийский епископ Дионисий, которого он цитирует, противоречит самому себе; так, в той же книге сказано, что Демокрит признавал за принципы природы неделимые, созерцаемые разумом тела. ²⁰ Одно ясно, — это, что Демокрит не сознает противоречия, оно его не занимает, между тем как Эпикура оно интересует больше всего.

Второе свойство атомов Эпикура есть *форма* ²¹. Но и это определение противоречит понятию атома, и надо положить его противоположность. Абстрактная единичность есть абстрактно себе равное и потому лишенное формы. Различия формы атомов поэтому, правда, не определимы, ²² но они не абсолютно бесконечны. ²³ Наоборот, количество форм, которыми различаются атомы, определенно и конечно. ²⁴ Из этого само собою следует, что нет такого количества различных фигур, сколько атомов, ²⁵ между тем как Демокрит допускает бесконечное множество фигур. ²⁶ Если бы каждый атом имел особую форму, то должны были бы существовать атомы бесконечной величины, ²⁷ так как они обладали бы бесконечным различием, различием от всех остальных, наподобие монад Лейбница. Поэтому утверждение Лейбница, что нет двух равных вещей, заменяется противоположным, и таким образом оказывается, что существует бесконечно много атомов одной и той же формы, ²⁸ и благодаря этому, следовательно, опять отрицается определение формы, так как форма, не отличающаяся от других, не есть форма.

Наконец, в высшей степени важно, что Эпикур признает, как *третье* качество, *тяжесть*, ²⁹ так как в центре тяжести материя обладает идеальной единичностью, образующей главное определение атома. Раз атомы перенесены в мир представлений, то они должны иметь также вес.

Но и тяжесть прямо противоречит понятию атома, так как она есть единичность материи, в виде идеального пункта, лежащего вне ее. Между тем атом сам есть эта единичность, подобно центру тяжести, он сам мыслится как единичное существование. Тяжесть существует поэтому для Эпикура только как *различный вес*, и атомы

сами представляют *субстанциальные центры тяжести*, наподобие небесных тел. Если применить это к конкретному, то само собой следует то, что старый Бруккер находит столь удивительным³⁰ и в чем уверяет нас Лукреций,³¹ а именно: что земля не имеет центра, к которому все стремится, и что нет антиподов. Так как, далее, тяжесть присуща только атому, отличному от других, отчужденному и наделенному качествами, то понятно, что там, где атомы мыслятся не как многие, друг от друга отличные, а только в отношении к пустоте, там отпадает определение веса. Атомы, как бы они ни были различны по массе и форме, движутся поэтому с одинаковой быстротой в пустом пространстве.³² Эпикур поэтому применяет тяжесть только в отталкивании и соединениях, вытекающих из отталкивания, что дало повод утверждать, что только конгломераты атомов, а не они сами наделены тяжестью.³³

Гассенди хвалит Эпикура за то, что он, руководясь одним только разумом, предвосхитил опыт, согласно которому все тела, несмотря на различие веса и массы, одинаково быстро движутся при падении сверху вниз.³⁴

Рассмотрение свойств атомов дает нам, следовательно, тот же результат, как рассмотрение отклонения, а именно: Эпикур объективировал противоречие в понятии атома между сущностью и существованием и, таким образом, дал науку атомистики, между тем как у Демокрита не имеет места реализация самого принципа, но удержана только материальная сторона и выставлены обслуживающие эмпирию гипотезы.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

*Ατομοί ἀρχαί и ἄτομα στοιχεῖα.

В своей вышеупомянутой статье об астрономических понятиях Эпикура Шаубах говорит: «Эпикур вместе с Аристотелем делал различие между *началами* (ἀτομοί ἀρχαί. Диоген Лаэртций, X, 41) и *элементами* (ἄτομα στοιχεῖα. Диоген Лаэртций, X, 86). Первые, это — атомы, *познаваемые умом*, они не занимают никакого пространства.¹ Вторые называются *атомами* не как самые маленькие тела, но потому, что они неделимы в пространстве. По этим представлениям можно было бы думать, что Эпикур не наделил атомов никакими свойствами, относящимися к пространству.² Но в письме к Геродоту (Диоген Лаэртций, X, 44, 45), он наделяет атомы не только тяжестью, но и величиной и формой... «Я причисляю поэтому *эти* атомы ко второму виду, считаю их происшедшими из *первых*, но

они, в свою очередь, рассматриваются как элементарные частицы тел». ³

Остановимся внимательнее на том месте, которое Шаубах цитирует из Диогена Лаэртца. Там сказано: Οἷον ὅτι τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφῆς φύσις ἐστὶν ἢ ὅτι ἄτομα στοιχεῖα καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. Эпикур поучает здесь Пифокла, которому он пишет, что учение о метеорах отличается от всех других физических доктрин, от таких, например, что все есть тело и пустое, что есть неделимые элементы. Ясно, что здесь нет абсолютно никакого основания допустить, будто речь идет об атомах второго рода. * Пожалуй, может показаться, что различие между τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφῆς φύσις и ὅτι τὰ ἄτομα στοιχεῖα полагает различие между σῶμα и ἄτομα στοιχεῖα и что, в таком случае, σῶμα означает атомы первого рода в противоположность ἄτομα στοιχεῖα. Но об этом и думать нечего. Σῶμα означает вещественное в противоположность пустому, которое поэтому называется также ἀσώματον. ⁵ В σῶμα включены поэтому как атомы, так и сложные тела. Так, например, в письме к Геродоту сказано: τὸ πᾶν ἐστὶ τὸ σῶμα... εἰ μὴ ἦν, ὃ κενὸν καὶ χῶραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν... Τῶν σωμάτων τὰ μὲν ἐστὶ συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποιήνται. Ταῦτα δὲ ἐστὶν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα... * Ὅστε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις. ⁶ В вышеупомянутом месте Эпикур говорит, таким образом, сначала о *вещественном* вообще в отличие от *пустого*, а затем о специально *вещественном*, об атомах.

Ссылка Шаубаха на Аристотеля доказывает столь же мало. Разница между ἀρχή и στοιχεῖον, на которой особенно настаивают стоики, ⁷ хотя встречается и у Аристотеля, ⁸ но последний, тем не менее, допускает и тождество обоих выражений. ⁹ Он даже определенно говорит, что στοιχεῖον означает преимущественно атом. ¹⁰ Точно так же Левкипп и Демокрит называют πλήρες καὶ κενὸν «στοιχεῖον». ¹¹

У Лукреция, в письмах Эпикура у Диогена Лаэртца, в Колотесе Плутарха, ¹² у Секста Эмпирика ¹³ свойства приписываются самим атомам, почему они и определялись как сами себя уничтожающие. ¹⁴

Но если считается антиномией, что постигаемые только разумом тела наделены пространственными качествами, то гораздо большей антиномией является то, что сами пространственные качества могут быть восприняты только умом.

* Столь же правильно или неправильно было бы сделать из этого места — ἀρχή δὲ τούτων οὐκ ἐστὶν, αἰτίων τῶν ἀτόμων οὐσῶν — вывод, что Эпикур допускал атомы *третьего* рода.

Наконец, Шаубах приводит для дальнейшего обоснования своего взгляда следующее место из Стобея: *Επίκουρος... τὰ πρῶτα (sc. σώματα) δὲ ἀπλᾶ, τὰ δὲ ἐξ ἐκείνων συγκρίματα πάντα βάρους ἔχειν*. К этому месту у Стобея можно было бы еще прибавить следующие, в которых *ἄτομα στοιχεῖα* упоминаются как особый вид атомов: (*Плутарх*) *De placitis philosophorum*, I, 246 и 249 и *Stob. Eclog. phys. I. p. 5.*⁵¹ Впрочем, в этих местах вовсе не утверждается, что первоначальные атомы не имеют величины, формы и тяжести. Напротив, говорится только о тяжести как особом признаке *ἄτομοι ἀρχαί* и *ἄτομα στοιχεῖα*. Но мы уже заметили в предыдущей главе, что она применяется только при отталкивании и при возникающих благодаря нему конгломератах.

От измышления *ἄτομα στοιχεῖα* ничего не выигрывается. Так же трудно перейти от *ἄτομοι ἀρχαί* к *ἄτομα στοιχεῖα*, как приписать им непосредственно свойства. Тем не менее, я не отрицаю безусловно этого различия. Я отрицаю только два различных постоянных вида атомов. Это скорее различные определения одного и того же вида.

Прежде чем объяснить это различие, я еще обращаю внимание на одну манеру Эпикура. А именно: он охотно представляет различные определения понятия как различные самостоятельные сущест­вования. Точно так же, как его принцип есть атом, так и самая тенденция его знания атомистична. Каждый момент развития тотчас же превращается у него в устойчивую, как бы отделенную от всякой связи пустым пространством действительность. Всякое определение принимает форму изолированной единичности.

Манера эта станет ясна из следующего примера.

Бесконечное, *τὸ ἄπειρον* или *infininitio*, как переводит Цицерон, иногда употребляется Эпикуром как особое свойство. И именно в тех же самых местах, в которых мы находим определение *στοιχεῖα* как постоянной, лежащей в основании субстанции, мы находим и *ἄπειρον* в виде самостоятельного момента.¹⁶

Но бесконечное, по собственным определениям Эпикура, не представляет ни особой субстанции, ни чего-либо вне атомов и пустого, но, напротив, является случайным определением их. Мы находим, таким образом, три значения *ἄπειρον*.

Во-первых, *ἄπειρον* выражает для Эпикура качество, общее атомам и пустому. Именно, оно выражает бесконечность мира, который бесконечен вследствие бесконечного множества атомов, вследствие бесконечной величины пустого.¹⁷

Во-вторых, *ἄπειρία* есть множественность атомов, так что не атом, а бесконечно многие атомы противоплагаются пустому.¹⁸

Наконец, если мы должны судить об Эпикуре по Демокриту, то *ἄπειρον* означает и прямо противоположное — неограниченную пустоту, противопологаемую определенному в себе и самим собою ограниченному атому. ¹⁹

Во всех этих значениях — а они единственные, даже единственно возможные для атомистики — бесконечное является одним только определением атомов и пустого. Тем не менее оно получает особое самостоятельное существование, ставится даже как специфическая природа рядом с принципами, определенность которых оно выражает.

Поэтому — установил ли Эпикур определение, в котором атом становится *στουχεῖον*, как самостоятельный, первоначальный вид атома, чего впрочем не было, если судить по историческому преимуществу одного источника пред другим; или же только Metrodor, ученик Эпикура, превратил в различное существование только различное определение, ²⁰ что нам кажется более вероятным, — превращение отдельных моментов в самостоятельное существование мы должны приписать субъективной манере атомистического сознания. Благодаря тому, что различным определениям придавались формы отдельных существований, различие их не было понято.

Атом для Демокрита имеет только значение *στουχεῖον*, материального субстрата. Различие между атомом, как *ἀρχή* и *στουχεῖον*, как принципом и основанием, принадлежит Эпикуру. Важность его ясна из следующего.

Противоречие между существованием и сущностью, между материей и формой, лежащее в понятии атома, переносится в отдельный атом, как только его наделяют качествами. Благодаря качеству, атом делается чуждым своему понятию, но в то же самое время делается совершенным в своей конструкции. Из отталкивания и связанных с ним конгломератов квалифицированных атомов возникает мир явлений.

В этом переходе из мира сущности в мир явлений противоречие в понятии атома, очевидно, достигает наиболее яркого осуществления. Ибо атом, по своему понятию, есть абсолютная, существенная форма природы. *Эта абсолютная форма низведена теперь к абсолютной материи, к бесформенному субстрату мира явлений.*

Атомы хотя и составляют субстанцию природы, ²¹ из которой все возникает, на которую все разлагается, ²² но постоянное уничтожение мира явлений не приводит ни к какому результату. Образуются новые явления, но самый атом всегда остается в основе. ²³ Поскольку, таким образом, атом мыслится по чистому понятию,

его существование есть пустое пространство, уничтоженная природа; поскольку он переходит в действительность, он низводится к материальной основе, которая, являясь носителем мира различных отношений, никогда не существует иначе, как в различных для нее и внешних формах. Это необходимый вывод, так как атом, мыслимый как абстрактно единичное и законченное, не может проявиться как идеализирующая и все проникающая сила этого многообразия.

Абстрактная единичность есть свобода от бытия, а не свобода в бытии. Она не может светить в свете бытия. Это элемент, в котором она теряет свой характер и становится материальной. Поэтому атом не переступает в область явления; ²⁴ там же, где он переступает в нее, он опускается до материального основания. Атом, как таковой, существует только в пустоте. Таким образом, смерть природы стала ее бессмертной субстанцией, и Лукреций справедливо говорит:

«Так бессмертная смерть похищает смертную жизнь».

Философское отличие Эпикура от Демокрита заключается именно в том, что первый понимает и воплощает противоречие в этой его высшей форме, различает, таким образом, атом, становящийся основанием явления, *στοιχεῖον*, от атома в том виде, как он существует в пустом, как *ἀρχή*; Демокрит же воплощает только один момент. Это то же самое различие, которое в мире сущности, в царстве атомов и пустого отделяет Эпикура от Демокрита. Но так как только наделенный качествами атом является совершенным, так как мир явлений может произойти только из совершенного и ставшего чуждым своему понятию атома, то Эпикур выражает это так, что только наделенный качествами атом становится *στοιχεῖον*, или только *ἄτομον στοιχεῖον* наделен качествами.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

В р е м я.

Так как в атоме материя, как чистое отношение к самой себе, лишена всяких изменений и относительности, то отсюда непосредственно следует, что из понятия атома, мира сущности, следует исключить время. Ибо материя вечна и самостоятельна лишь постольку, поскольку мы абстрагируем в ней от момента времени. В этом согласны и Демокрит, и Эпикур. Но они расходятся в вопросе, как определить время, удаленное из мира атомов, и куда именно его надо отнести.

У Демокрита время не имеет никакого значения, никакой необходимости для системы. Он объясняет его, чтобы его уничтожить. Он определяет его как вечное, чтобы, как говорят Аристотель¹ и Симплиций,² удалить из атомов возникновение и уничтожение, т. е. временное. Оно само, время, является доказательством того, что не все должно иметь происхождение, момент начала.

Но это имеет более глубокий смысл. Воображающий рассудок, который не может постичь самостоятельности субстанции, ставит вопрос о ее временном становлении. При этом он не замечает, что, делая субстанцию временной, он в то же самое время превращает время в субстанциальное и этим уничтожает его понятие, так как ставшее абсолютным время перестает быть временным.

Но, с другой стороны, решение это неудовлетворительно. Время, исключенное из мира сущности, переносится в самосознание философствующего субъекта, но не затрагивает самого мира.

Иначе думает Эпикур.

Исключенное из мира сущности, *время становится для него абсолютной формой явления*. И оно определяется как случайный признак случайного. Случайность есть изменение субстанции вообще. Случайный признак случайного есть изменение, возвращающееся в самого себя, перемена как перемена. Такая чистая форма мира явлений и есть время.³

Соединение есть только пассивная форма конкретной природы, время — ее активная форма. Если я рассматриваю соединение с точки зрения его бытия, то атом существует за ним, в пустом, в воображении; если же я рассматриваю атом со стороны его понятия, то соединение либо вовсе не существует, либо оно существует только в субъективном представлении; ибо оно есть отношение, в котором самостоятельные, замкнутые в себе, как бы безразличные друг к другу атомы тем самым не находятся ни в каком отношении друг к другу. Наоборот, время, перемена конечного, полагаемая как перемена, постольку же есть действительная форма, отделяющая явление от сущности, полагающая явление как явление, поскольку оно приводит его обратно к сущности. Соединение выражает только материальность как атомов, так и происходящей из них природы. Время, наоборот, в мире явлений есть то же, что и понятие атома в мире сущности, а именно абстракция, уничтожение и сведение всякого определенного бытия к для-себя-бытию.

Из этих соображений вытекают следующие выводы. *Во-первых*, Эпикур устанавливает противоречие между материей и формой в

качестве характеристики являющейся природы, которая становится, таким образом, отражением действительной природы, атома. Это происходит путем противопоставления пространству времени, пассивной форме явления — активной. Во-вторых, только Эпикур понимает явление как явление, т. е. как отчуждение сущности, которое само проявляет себя в своей действительности как отчуждение. Наоборот, у Демокрита, для которого соединение есть единственная форма являющейся природы, явление само по себе не обнаруживает, что оно есть явление, нечто отличное от сущности. Таким образом, если рассматривать явление со стороны его существования, то сущность совершенно сливается с ним, со стороны же его понятия совершенно отделяется от него, так что низводится до субъективной видимости. Соединение относится безразлично и материально к своему основанию в сущности. Время, наоборот, есть огонь сущности, вечно пожирающий явление и налагающий на него печать зависимости и несущественности. *Наконец*, так как по Эпикуру время есть перемена как перемена, отражение явления в самом себе, то являющаяся природа справедливо может быть признана объективной, а чувственное восприятие справедливо может быть сделано реальным критерием конкретной природы, хотя атом, ее основание, доступен лишь созерцанию разума.

И именно потому, что время есть абстрактная форма чувственного восприятия, по атомистическому характеру эпикурейского сознания является необходимость установить его как особо существующую природу в природе. Изменчивость чувственного мира как изменчивость, его перемена как перемена, это отражение явления в самом себе, образующее понятие времени, имеет свое отдельное существование в сознательной чувственности. *Чувственность человека представляет, таким образом, воплощенное время, существующее отражение чувственного мира в самом себе.*

Все это непосредственно вытекает из определения понятия времени у Эпикура, и это же вполне определенно можно доказать на частностях. В письме Эпикура к Геродоту ⁴ время определяется так, что оно возникает, когда воспринятые чувствами случайные признаки (Akzidenzen) тел мыслятся как случайные признаки. Отражающее само себя чувственное восприятие является здесь таким образом источником времени и самим временем. Поэтому нельзя определять время по аналогии, нельзя и другого ничего о нем сказать, но нужно держаться самой непосредственной очевидности (ἐνδεχόμενα); ибо раз отраженное в самом себе чувственное восприятие и есть само время, то выйти за его границы невозможно.

Наоборот, у Лукреция, Секста Эмпирика и Стобея ⁵ случайный признак случайного, отраженное в самом себе изменение, определяется как время. Рефлексия акциденций в чувственном восприятии и их отражение в самих себе полагаются поэтому как одно и то же.

Благодаря этой связи между временем и чувственностью, εἶδωλα, которые находятся также у Демокрита, получают более последовательное положение.

Εἶδωλα представляют формы природных тел, которые отпадают от них, как внешняя оболочка, и переносят их в явления. ⁶ Эти формы вещей постоянно из них истекают и проникают в чувства и тем самым обуславливают явление объекта. В слухе поэтому природа слышит самое себя, в обонянии она обоняет самое себя, в зрении она видит самое себя. ⁷ Человеческие чувства, таким образом, представляют ту среду, в которой, как в фокусе, отражаются естественные процессы и появляются в свете явлений.

У Демокрита это — непоследовательность, так как явление только субъективно, у Эпикура — необходимое следствие, так как чувственность есть рефлексия мира явлений в нем самом, его воплощенное время.

Наконец, связь чувственности и времени проявляется так, что *временное бытие вещей и их явление для чувств полагаются в них самих как одно и то же*. Ибо именно оттого, что тела являются чувствами, они исчезают. ⁸ Так как εἶδωλα постоянно отделяются от тел и устремляются к чувствам, имеют свою чувственность не в самих себе, а вне себя, как вторую природу, не возвращаются, следовательно, из отторгнутости, то они распадаются и исчезают.

Как, таким образом, атом не представляет ничего иного, кроме естественной формы абстрактного единичного самосознания, так внешняя природа есть только овеществленное эмпирическое единичное самосознание, и именно чувственное. Чувства поэтому составляют единственный критерий в конкретной природе, как абстрактный разум в мире атомов.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

М е т е о р ы.

Астрономические взгляды Демокрита, может быть, проницательны для его времени, — философского интереса они не представляют. Они не выходят из круга эмпирической мысли и не находятся в определенной внутренней связи с учением об атомах.

Наоборот, теория Эпикура о небесных телах и связанных с ними процессах, или о метеорах (этим выражением он охватывает все это), противоположна не только мнению Демокрита, но и мнению греческой философии. Почитание небесных тел, это — культ, признаваемый всеми греческими философами. Система небесных тел есть первое наивное и природой определенное бытие действительного разума. Такое же положение занимает греческое самосознание в области духа. Это духовная солнечная система. Греческие философы поклонялись поэтому в небесных телах своему собственному духу.

Анаксагор, который первый физически объяснил небо и, таким образом, приблизил его к земле в другом смысле, чем Сократ, на вопрос, для чего он родился, ответил: *εἰς θεωρίαν ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ*.¹ Ксенофан же посмотрел на небо и сказал: Единое есть бог.² Известно религиозное отношение к небесным телам пифагорейцев, Платона, Аристотеля.

Да, Эпикур выступил против образа мыслей всего греческого народа.

Иногда кажется, говорит Аристотель, что понятия достаточно объясняют явления, а явления понятия. Так, все люди имеют представление о богах и отводят божественному горние места; так поступают и варвары, и эллины, вообще все те, кто верит в существование богов, очевидно, связывая бессмертное с бессмертным; и иначе невозможно. Если, таким образом, божественное существует, — как оно и есть на самом деле, — то и наше утверждение о субстанции небесных тел верно. Но это соответствует и чувственному восприятию, если говорить о человеческом убеждении. Ибо во все прошедшее время, по сохранившимся воспоминаниям, ничего, повидимому, не изменилось ни на всем небе, ни в какой-либо из его частей. Даже имя, повидимому, передано нам древними, причем они признавали то же самое, что и мы говорим. Ибо не однажды и не дважды, а бесконечное число раз доходили до нас те же взгляды. И так как первое тело есть нечто отличное от земли и огня, воздуха и воды, то они называли горнее место «эфиром» от *θεῖον ἀσί*, прибавив к нему в качестве второго имени — вечное время.³ Но небо и горнее место древние уделили богам, так как оно одно только бессмертно. Современное же учение удостоверяет, что оно неразруσιμο, не имеет начала, непричастно ко всяким злоключениям смертных. Таким образом, наши понятия в то же самое время соответствуют пророчеству о боге.⁴ Но что есть только *одно* небо, это очевидно. До нас дошла от предков и древних и сохранилась в форме позднейших мифов вера,

что небесные тела — боги и что божество проникает всю природу. Остальное было прибавлено в виде мифов для веры масс, как полезное для законов и для жизни. Ибо они делают богов похожими на людей и на некоторые другие живые существа и придумывают многое другое, связанное с этим и родственное ему. Если кто-нибудь отбросит все остальное и оставит только первое, веру, что первые субстанции — боги, то он должен считать это божественным открытием и должен верить, что после того, как оно случилось, всяческие искусства и философии были открыты и опять утеряны, а эти мнения, как святыня, сохранились до настоящего времени. ⁵

У Эпикура, наоборот, читаем: «Кто всему этому нужно прибавить, что самое большое расстройство человеческой души происходит оттого, что люди считают небесные тела святыми и неразрушимыми и приписывают им противные себе желания и действия и черпают страхи из мифов. ⁶ Что касается метеоров, то надо думать, что движение, положение, затмение, восход, заход и тому подобное возникают в них не на том основании, что один правит и определяет или определил раз навсегда, один, который наряду с неразрушимостью обладает полнотой блаженства; так как действия не согласуются со святостью, а происходят, по большей части, в силу слабости, боязни и потребности. Не следует также думать, что некоторые огнеподобные тела, обладающие блаженством, произвольно подвергают себя этим движениям. Если мы не согласимся с этим, то само это противоречие готовит нам самое большое смятение душ». ⁷

Если поэтому Аристотель упрекал древних за то, что они думали, будто небо нуждается для своей опоры в Атланте, ⁸ который

стоит на западных пределах,
 Столб неба и земли плечами подперев, —
 (Эсхил, «Прометей».)

то Эпикур, наоборот, порицает тех, которые думают, что человек нуждается в небе; и самого Атланта, на которого опирается небо, он находит в человеческой глупости и в суеверии. Глупость и суеверие также титаны.

Все письмо Эпикура к Пифоклу говорит о теории небесных тел, за исключением последнего отдела. Письмо заканчивается этическими сентенциями. И вполне уместно присоединены к учению о метеорах правила морали. Это учение для Эпикура является делом совести. Наше исследование поэтому будет, главным образом, опираться на это письмо к Пифоклу. Мы дополним его выдержками из письма к Геродоту, на которое сам Эпикур ссылается в своем послании к Пифоклу. ⁹

Во-первых, не надо думать, что изучение метеоров, взятое в целом или в частностях, может привести к иной цели, чем изучение всего естествознания, к чему-либо иному, кроме атараксии и твердой уверенности. ¹⁰ Не в идеологии и пустых гипотезах нуждается наша жизнь, а в том, чтобы жить без беспокойства. Как задачей науки о природе вообще является исследование причин самого существенного, так и здесь блаженство предполагает познание метеоров. Сама по себе теория о закате и восходе, о положении и затмении светил не содержит в себе никакого особенного основания для блаженства; разве только в том, что страх овладевает теми, которые это видят, не зная ни природы того, что происходит, ни главных причин его. ¹¹ До сих пор отвергается только *преимущество*, которое имеет якобы теория метеоров перед другими науками, и теория эта низводится к тому же уровню.

Но теория метеоров *отличается еще специфически* как от метода этики, так и от остальных физических проблем, например, проблемы о неделимых элементах и тому подобном, где возможно одно только объяснение явлений. В теории метеоров это не имеет места: ¹² у них нет простой причины происхождения, и они имеют более, чем одну соответствующую явлениям категорию сущности, ибо в науке о природе следует руководиться не пустыми законами и аксиомами. ¹³ Постоянно повторяется, что не *ἀπλῶς* (просто, абсолютно) следует объяснять метеоры, а *πολλὰχῶς* (многообразно); это применимо к восходу и заходу солнца и луны, ¹⁴ прибыли, ущербу и обратному прибавлению луны, ¹⁵ видимости лица на луне, ¹⁶ изменению длины дней и ночей ¹⁷ и остальным небесным явлениям.

Как же все это объяснить?

Всякое объяснение хорошо. Следует только исключить мифы. Но они лишь тогда будут отброшены, когда, следя за явлениями, от них будут заключать к неявиному. ¹⁸ Нужно строго держаться явлений, чувственного восприятия. Поэтому следует применять аналогию. Так можно будет объяснением изгнать страх и освободиться от него, приводя причины метеоров и всего остального, что происходит регулярно и особенно поражает некоторых людей. ¹⁹

Масса объяснений, разнообразие возможностей должны не только успокоить сознание и удалить причины страха, но вместе с тем отрицать единство, равный себе и абсолютный закон даже в небесных телах. Они могут действовать то так, то иначе. Эта не регулируемая никакими законами возможность составляет отличительное свойство их действительности. Все в них непостоянно.

и переменчиво. ²⁰ *Многочисленность объяснений вместе с тем уничтожает единство объекта.*

В то время, следовательно, как Аристотель, в согласии с другими греческими философами, считает небесные тела вечными и бессмертными, так как они всегда действуют однородно; в то время как он им самим приписывает особенный, высший, не подчиненный силе тяжести элемент, Эпикур, в противоположность ему, утверждает, что дело обстоит как раз наоборот. Теория метеоров именно тем специфически отличается от всякой другой физической доктрины, что в них все происходит неправильно и сложно, что в них все следует объяснить многообразным, неопределенным множеством причин. И он сердито и с жаром отбрасывает противоположное мнение: те, которые придерживаются одного способа объяснения и отвергают все остальные, те, которые признают в метеорах единое, а потому вечное и божественное, впадают в пустое резонерство и рабские фокусы астрологов; они переступают границу исследования природы и бросаются в объятия мифологии; они стараются совершить невозможное, трудятся над бессмысленным, они даже не знают, где самая атараксия подвергается опасности. Болтовня их заслуживает презрения. ²⁰ Нужно держаться подалеже от предрассудка, будто исследование этих предметов будет недостаточно основательно и тонко, если оно ставит себе целью только нашу атараксию и блаженство. ²² Абсолютная норма, наоборот, состоит в том, что ничто, что нарушает атараксию, что вызывает опасность, не может принадлежать неразрушимой и вечной природе. Сознание должно понять, что это — абсолютный закон. ²³

И Эпикур заканчивает так: *Именно из того, что вечность небесных тел нарушила бы атараксию самосознания, необходимо и очевидно вытекает, что они не вечны.*

Как же понять это своеобразное мнение Эпикура?

Все авторы, писавшие об эпикурейской философии, изображали это учение как несовместимое со всей остальной физикой, с учением об атомах. Борьбу против стоиков, суеверия, астрологии оно принимает за достаточные основания.

И мы видели, что Эпикур сам отличает метод, примененный в теории метеоров, от метода остальной физики. В каком же определении его принципа кроется необходимость этого различия? Как приходит ему эта мысль?

Он борется не только против астрологии, но также против самой астрономии, против вечного закона и разума в небесной системе. Наконец, противоположность стоикам ничего не объясняет.

Их суеверие и все их мировоззрение были уже опровергнуты, когда небесные тела были изображены как случайное соединение атомов, а их процессы — как случайные движения последних. Этим была уничтожена их вечная природа — вывод из предыдущего, вполне удовлетворивший Демокрита.²⁴ Да и самое наличное бытие их этим было уничтожено.²⁵ Последователь атомистики не нуждался, таким образом, в новом методе.

Но в этом не вся еще трудность. Тут возникает более загадочная антиномия.

Атом есть материя в форме самостоятельности, единичности, некоторым образом воображаемая тяжесть. Но высшей действительностью тяжести являются небесные тела. В них разрешены все антиномии между формой и материей, между понятием и существованием, составляющие развитие атома, в них осуществлены все определения, которые требовались. Небесные тела вечны и неизменны; их центр тяжести внутри их, а не вне их; их единственным действием является движение; разделенные пустым пространством, они отклоняются от прямой линии, образуют систему отталкиваний и притяжений, сохраняя вместе с тем свою самостоятельность, и из самих себя порождают, наконец, время как форму своего явления. *Небесные тела суть, следовательно, ставшие реальными атомы.* В них материя получила единичность в самой себе. Здесь поэтому Эпикур должен был бы увидеть высшее бытие своего принципа, вершину и заключительный момент своей системы. Он утверждал ведь, что выдвигает атомы для того, чтобы в основании природы находился бессмертный фундамент. Он говорил, что для него важна субстанциальная единичность материи. Но стоило ему найти реальность своей природы, — он признает ведь только механическую — самостоятельную, неразрушимую материю, в небесных телах, вечность и неизменность которых доказывали вера массы, суждения философии, свидетельства чувств, — как его единственной целью становится низвести ее до земного непостоянства, как он с жаром набрасывается на почитателей самостоятельной, обладающей в себе высшей единичностью природы. В этом его величайшее противоречие.

Эпикур чувствует поэтому, что его прежние категории здесь рушатся, что метод его теории изменяется. И самое *глубокое достоинство* его системы, самая убедительная последовательность в том и заключается, что он это чувствует и сознательно высказывает.

Мы уже видели, как вся эпикурейская натурфилософия проникнута противоречием между бытием и существованием, формой и материей. *Но в небесных телах это противоречие уничтожено, эти*

противоречивые элементы примирены. В небесной системе материя приняла в себя форму, получила единичность и, таким образом, достигла самостоятельности. *Но на этом пункте она перестает быть подтверждением абстрактного самосознания.* В мире атомов, как и в мире явлений, форма боролась с материей. Одно определение уничтожало другое, и именно в этом противоречии и было осуществлено абстрактно-единичное самосознание. Абстрактная форма, которая боролась с абстрактной материей под видом материи, и была этим самосознанием. Но теперь, когда материя примирилась с формой и стала самостоятельной, единичное самосознание выступает из своей замаскированной формы, объявляет себя истинным принципом и восстает против ставшей самостоятельной природы.

Это, с другой стороны, может быть выражено так: восприняв в себя форму, единичность, как это имеет место в небесных телах, материя перестает быть абстрактной единичностью. Она стала конкретной единичностью, всеобщностью. В метеорах против абстрактно-единичного самосознания подымается, таким образом, принявшее вещественные формы опровержение его — всеобщее, ставшее существованием и природой. Самосознание узнает в них своего смертельного врага. Им оно приписывает всякий страх и смятение людей, как это делает Эпикур. Ибо страх и уничтожение абстрактно-единичного и есть всеобщее. Здесь, таким образом, более не скрывается уже истинный принцип Эпикура, абстрактно-единичное самосознание. Оно выступает на свет и, освобожденное от своей материальной оболочки, старается уничтожить действительность ставшей самостоятельной природы посредством объяснения с помощью абстрактной возможности, — то, что возможно, может происходить и иначе; возможна также противоположность возможного. Отсюда полемика против тех, которые ἀπλῶς, т. е. определенным образом, объясняют небесные тела, ибо единое есть необходимое и в себе самостоятельное.

Итак, пока природа, как атом и явление, выражает единичное самосознание и его противоречие, субъективность последнего выступает только в форме самой материи; там же, наоборот, где материя становится самостоятельной, оно (самосознание) обращается на само себя, выступает против нее в своем собственном образе, как самостоятельная форма.

Можно было заранее сказать, что там, где осуществится принцип Эпикура, он перестанет быть для него действительностью. Ибо если бы единичное самосознание в самом деле было подчинено опре-

деленности природы или природа — его определенности, то его определенность, то-есть его существование, прекратилась бы, так как только всеобщее может в процессе свободного отграничения себя от другого утвердить свое бытие.

В теории метеоров проявляется, таким образом, душа эпикурейской натурфилософии. Ничто не вечно, если оно уничтожает атараксию единичного самосознания. Небесные тела нарушают его атараксию, его равенство с самим собой, так как они представляют существующее всеобщее, так как в них природа стала самостоятельной.

Таким образом, не *гастрология Архестрата*, как думает Хризипп, ²⁶ является принципом эпикурейской философии, а абсолютность и свобода самосознания, хотя это самосознание и понимается только в форме единичного.

Если абстрактно-единичное самосознание полагается как абсолютный принцип, то всякая истинная и действительная наука постольку, конечно, уничтожается, поскольку в природе вещей не господствует единичность. Но рушится и все то, что является трансцендентным по отношению к человеческому сознанию, что принадлежит, следовательно, фантазирующему уму. Но если, наоборот, самосознание, знающее себя только в форме абстрактной всеобщности, поднято до абсолютного принципа, то этим широко раскрываются двери суеверной и несвободной мистике. Историческое доказательство этого мы находим в стоической философии. Абстрактно всеобщее самосознание имеет в себе тенденцию утверждаться в самих вещах, а в них оно утверждается, только отрицая их.

Эпикур поэтому есть величайший греческий просветитель, и ему подобает похвала Лукреция: ²⁷

Жизнь человека постыдно у всех на глазах пресмыкалась
Здесь на земле, удрученная бременем вероучения,
Что из владений небесных главу простирало и сверху
Взор угрожающий свой непрестанно бросало на смертных.
Первый из смертных, кто взоры поднять к нему прямо решился,
Родом из Греции был; он ему воспротивился первый.
И ни святыня бессмертных, ни молнья, ни грома раскаты
С неба его удержать не могли...
Так что религии все суеверья у нас под ногами
Вновь очутились, а мы той победою подняты к небу.

(Пер. И. Рачинского.)

Различие между натурфилософией Демокрита и Эпикура, которое мы установили в конце общей части, развилось и подтвердилось во всех сферах природы. У Эпикура совершенно последовательно

проведена и закончена *атомистика* со всеми ее противоречиями, как *естествознание самосознания*, а последнее в форме абстрактной единичности есть абсолютный принцип, который представляет собой упразднение атомистики и сознательную противоположность всеобщему. Для Демокрита, наоборот, *атом* есть только *общее объективное выражение эмпирического исследования природы вообще*. Атом для него остается поэтому чистой и абстрактной категорией, гипотезой, представляющей результат опыта, а не ее энергический принцип, и эта гипотеза остается поэтому без осуществления, а реальное исследование природы не определяется ею.

[ФРАГМЕНТ ИЗ ПРИЛОЖЕНИЯ:]
[«КРИТИКА ПОЛЕМИКИ ПЛУТАРХА ПРОТИВ
ТЕОЛОГИИ ЭПИКУРА»]

[II. ИНДИВИДУАЛЬНОЕ БЕССМЕРТИЕ.]

[I. О религиозном феодализме. Ад черни.]

Рассмотрение опять-таки подразделяется на отношение τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν [несправедливых и злых], затем πολλῶν καὶ ἰδιωτῶν [толпы и неразумных], и, наконец, ἐπιεικῶν καὶ νοῦν ἐχόντων [благих и благо-разумных] к учению о существовании души после смерти. Уже это подразделение, при котором устанавливаются постоянные качественные различия, свидетельствует о том, до какой степени Плутарх не понимает Эпикура, который, как философ, вообще рассматривает существенное отношение человеческой души.

Для несправедливых опять-таки указывается на страх, как на исправительное средство, и оправдывается ужас, внушаемый преисподнею чувственному сознанию. Мы уже рассмотрели это выражение. Так как в страхе, и притом во внутреннем, непреодолимом страхе, человек определяется как животное, то по отношению к животному вообще безразлично, как оно обуздывается.

Мы переходим теперь к воззрению толпы [πολλοί], хотя в конце концов оказывается, что немногие чужды его, а собственно говоря все, δέω λέγειν πάντας, придерживаются этого.

[XXVI] «Для толпы, даже помимо боязни адских мучений, надежда на то вечное существование, которое обещает мифы, это желание бессмертия, оказывающееся наиболее древним и сильным, превосходят доставляемыми ими радостью и наслаждением вышеупомянутый детский страх. Итак, лишившись жен, детей и друзей, люди предпочитают, чтобы они существовали где бы то ни было, хотя бы и страдая, а не вполне уничтожились и обратились в ничто. Они с отрадой слышат выражения, наводящие на мысль о том, что умирающий лишь меняет местопребывание, переходит от одной жизни к другой, и свидетельствующие о том, что смерть означает, что в душе происходит лишь изменение, но что она не вполне уничтожается». [*Plut., de eo quod sec. Epic., 1104. Didot., 1350, 32—42*]. «Они трепещут, когда им говорят, что кто-нибудь погиб, уже не существует... XXVII. Итак, они, можно сказать,

присоединяют к похоронам новые похороны, говоря: «Мы один раз родились людьми, и нельзя родиться дважды»... Считая настоящую жизнь краткой, ничтожной по сравнению с вечностью, они относятся к ней с пренебрежением, не пользуются ею, презирают добродетель и деятельность, малодушно презирают самих себя как рожденных для кратковременной жизни, непостоянных и не созданных ни для каких замечательных дел. Ведь утверждение, что после смерти человек ничего не чувствует и что бесчувственное нас не касается, — не устраняет страха смерти, но как бы обосновывает его. Ведь это и есть именно то, чего боится природа, а именно такое разложение души, при котором она превращается в нечто, не способное ни мыслить, ни чувствовать. Эпикур же, допуская, что душа рассеивается таким образом, обращаясь в атомы и пустоту, тем более уничтожает надежду на бессмертие. Но, питая эту надежду, можно сказать без преувеличения, все мужчины и женщины готовы выносить ярость Цербера и наполнять бочку Данаид, лишь бы только быть уверенными, что они будут существовать и не уничтожатся. [*Plut.*, l. c. 1104—1105, *Didot.*, 1351, 10—12, 19—38.]

Качественного отличия от предыдущей ступени, собственно говоря, не существует, но то, что прежде обнаруживалось в форме животного страха, здесь проявляется в форме человеческого страха, в форме чувства. Содержание остается неизменным.

Нам говорят, что желание существовать есть древнейшая форма любви. Конечно наиболее абстрактною и, следовательно, древнейшею формою любви является себялюбие, любовь к своему личному бытию. Но это было выражением слишком откровенного взгляда на дело; от него отказываются, и сути дело придается оттенок благородства благодаря видимости чувства.

Итак, тот, кто лишается жены и детей, предпочитает, чтобы они где-либо существовали, хотя бы им и плохо жилось, чем чтобы они совершенно перестали существовать. Если бы дело шло только о любви, то жена и дети индивидуума чище всего сохраняются в его сердце, и это представляет собой гораздо более высокую форму бытия, чем эмпирическое существование. Но дело обстоит иначе. Жена и дети, просто как жена и дети, эмпирически существуют, поскольку сам индивидуум, которому они принадлежат, эмпирически существует. Итак, его предпочтение, чтобы они находились где-либо в пространственной чувственности, хотя бы им и плохо жилось, чем вовсе не существовали, означает лишь желание индивидуума сознавать свое собственное эмпирическое существование. Покров любви являлся лишь тенью, ядром

же оказывается обнаженное эмпирическое «я», себялюбие, древнейшая форма любви, не обновившаяся, не превратившаяся в более конкретную, более идеальную форму.

По мнению Плутарха, слово «изменение» звучит приятнее, чем «полное прекращение существования». Но изменение не должно быть качественным, единичное «я» должно пребывать в своем единичном бытии; итак, название оказывается лишь чувственным представлением о том, что оно есть, и должно означать противоположное. Требуется не изменить, а затемнить суть дела; отодвигание в фантастическую даль должно лишь прикрывать качественный скачок, а всякое качественное различие есть скачок — без таких скачков нет идеальности.

Далее Плутарх полагает, что сознание...¹

¹ Этими словами кончается последняя страница фрагмента. *Прим. ред.*

ПРИМЕЧАНИЯ

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ *.

РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ДЕМОКРИТА И НАТУРФИЛОСОФИЕЙ ЭПИКУРА ВООБЩЕ.

II. Суждения об отношении физики Демокрита к физике Эпикура.

¹ *Диоген Лаэртий*, X, 4. Также стоик Посидоний со своими последователями, и Николай, и Сотион... Учения Демокрита об атомах и Аристиппа об удовольствии он [Эпикур] излагал как свои собственные.

² *Цицерон*, de Nat. Deor. I. 26. Что же в физике Эпикура не заимствовано у Демокрита? Хотя он и изменил кое-что, однако в большинстве случаев он утверждает то же самое.

³ *Цицерон*, de Fin. I, 6. Таким образом он извращает то, что изменяет, а те взгляды, которых он придерживается, целиком принадлежат Демокриту.

И. В физике, пониманием которой он всего более гордится, он *ничего не смыслил*. Он прибавляет кое-что свое и вносит немногие изменения в систему Демокрита, но так, что, по моему мнению, он *ухудшает* то, что хочет *исправить*... Там, где он придерживается Демокрита, он менее заблуждается.

⁴ *Плутарх*, Colot. (ed. Xyl.) p. 1108. Леонтей... говорит, что Эпикур уважал Демокрита за то, что он первый дошел до верного познания, за то, что он первый установил основные начала природы. Ср. там же, p. 1111.

⁵ (*Плутарх*), de Placit. Philos. T. V, p. 235. ed. Tauchn. Эпикур, сын Неокла, афинянин, который философствовал, следуя учению Демокрита.

⁶ *Плутарх*, Colot., p. 1111, 1112, 1114, 1115, 1117, 1119, 1120 и сл.

⁷ *Климент Александрийский*. Strom., VI, p. 623, ed. Col. Но и Эпикур заимствовал свои основные учения у Демокрита.

⁸ *Климент Александрийский*, p. 295. Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу. Павел отвергает не всякую философию, а эпикурейскую, о которой он упоминает в Деяниях апостольских, так как она отрицает провидение и всякую иную философию, которая чтит стихии, не признавая их творческой причины, и не возвышается до мысли о творце.

⁹ *Секст Эмпирик*, adv. Math. (ed. col. Allobrog), p. 701. Эпикур же изобличается в том, что он заимствовал важнейшие из своих учений у поэтов. Ведь оказывается, что он извлек положение, гласящее, что устранение всякого страдания есть предел величины удовольствий, из одного стиха:

И когда петием и пищу глად утолили (Гомер. Ил., 415).

* Для отрывков из Демокрита и из X книги Диогена Лаэртция использован перевод А. О. Маковельского; для отрывков из Метафизики Аристотеля перевод Первого-Розанова и «Книга для чтения по истории философии» Деборина; для очерков из Лукреция перевод П. Рачинского.—Прим. ред.

А то, что смерть для нас ничто, ему выяснил Эпихарм, сказавший:

Умереть или быть мертвым для меня безразлично.

И то, что мертвые тела бесчувственны, он также заимствовал у Гомера, который пишет: (Ил. XXIV, 54).

Землю немую неистовый муж оскорбляет (I. 13).

¹⁰ *Lettres de Leibnitz à Mr. des Maizeaux contenant éclaircissements sur l'explication etc.*, p. 66, v. 2, éd. Dutens.

¹¹ *Плутарх.*, Colot., p. 1111. Итак, Демокрит заслуживает порицания не за то, что он признавал следствия, вытекающие из основных начал, а за то, что он признавал такие основные начала, из которых эти следствия вытекают. Ведь если отрицать у него означает то же самое, что не признавать, то он [Эпикур] конечно, поступает по своему обыкновению: ведь и отвергая провидение, он утверждает, что он оставляет незатронутым благочестие. И, стремясь к дружбе ради удовольствия, он утверждает, что для друзей следует переносить сильнейшие страдания, и, предполагая, что вселенная беспредельна, он не ощущает, что существуют верх и низ.

III. Затруднения, возникающие при отождествлении натурфилософии Демокрита с натурфилософией Эпикура.

¹ *Аристотель*, de Anima, I, 2, 404a 27 (p. 8. ed Trendel.). Он [Демокрит] считает душу и ум тождественными, так как, по его мнению, истинно то, что является (в чувственном восприятии).

² *Аристотель*, Metaph., IV в., 5. Поэтому-то Демокрит говорит, что или нет ничего истинного, или [истина] для нас скрыта. Вообще же вследствие того, что он отождествляет мышление и ощущение, последнее же считает изменением, чувственное явление должно представляться ему истинным. Этого мнения придерживаются и Эмпедокл, и другие. — *Впрочем, в этом месте Метафизики выражено вышеуказанное противоречие.* *

³ *Диоген Лаэртий*, IX, 72. Но и Ксенофан, и Зенон Элеат, и Демокрит, по их мнению, скептики... Демокрит же говорит: ничего действительно сущего мы не знаем, ибо истина скрыта в глубине.

⁴ Ср. *Ritter's Gesch. d. alt. Philos. T. I.*, p. 571.

⁵ *Диоген Лаэртий*. IX, 44. По его [Демокрита] мнению, первоосновами всего являются атомы и пустота; все остальное — мнение.

⁶ *Диоген Лаэртий*. IX, 72. Демокрит выбрасывает качества, ибо он говорит: холод есть нечто условное, теплота есть нечто условное; а действительны атомы и пустота.

⁷ *Симплиций* в Schol. ad Aristot. (coll. Brandis), p. 488. Однако по его [Демокрита] мнению, из них [при их сплетении] отнюдь не образуется поистине единая природа. Ибо совершенно нелепо, чтобы два или большее число могли бы когда-либо стать одним.

Р. 514. И вследствие этого они [Демокрит и Левкипп] утверждали, что ни многое не возникает из единого... ни из многого в самом деле непрерывное единое, но благодаря сплетению атомов, по их мнению, возникает всякое единое.

⁸ *Плутарх*, Colot., p. 1111. Эти субстанции он [Демокрит] называет идеями. **

* Подчеркнутые слова написаны Марксом на полях при перечитывании рукописи. (Прим. ред.)

** В издании Dübner'a (Didot) не ἰδέας, а ἰδέω; — собственно, своеобразно. (Прим. ред.)

⁹ Ср. *Аристотель*, вышеприведенное место.

¹⁰ *Диоген Лаэртций*, X, 121. Он [мудрец] будет предлагать [на публичных чтениях] готовые учения, а не устраивать дискуссии о неразрешимых вопросах.

¹¹ *Плутарх*, Colot., p. 1117. Ведь одно из положений Эпикура гласит, что никто, за исключением мудреца, не должен непреклонно держаться какого-либо мнения.

¹² *Цицерон*, de Nat. Deor., I, 25 — Он [Эпикур] утверждал, что все чувства возвестители истинного.

Ср. *Цицерон*, de Fin., I, 4.

(*Плутарх*), de Placit. Philos., IV, p. 889. Эпикур полагает, что всякое ощущение и всякое представление истинны.

¹³ *Диоген Лаэртций*, X, 31. В «Каноне» Эпикур говорит, что критериями истины являются ощущения, понятия и чувства... Равным образом нет ничего, что могло бы опровергнуть ощущения. 32. Ведь однородное ощущение не может опровергнуть однородного, так как они равносильны; также однородное [не может опровергнуть] неоднородного, ибо предметом их спора было бы не одно и то же [содержание]. И вообще одно ощущение не может опровергать другое, так как всем ощущениям принадлежит одинаковое значение. И разум не может опровергнуть их, ибо он сам весь зависит от ощущений.

¹⁴ *Плутарх*, Colot., p. 1110. Ибо он [Колот] приписывает Демокриту взгляд, что цвет, сладость и соединение являются чем-то условным [в действительности же нет ничего кроме пустоты и атомов], и утверждает, что это мнение Демокрита противоречит чувствам... Я не могу ничего против этого возразить; но я могу сказать, что это мнение настолько связано с учениями Эпикура, что сами они [эпикурейцы] утверждают, что фигура и вес неотделимы от атома. Что же говорит Демокрит? [Он говорит], что [раскинутые в пустом пространстве] субстанции движутся, множество их бесконечно; что они неделимы, лишены всяких качеств, неспособны оказывать воздействия. Когда они приближаются друг к другу или сталкиваются или переплетаются, то образующееся из них сложное целое оказывается водою, огнем, человеком или растением; что все эти субстанции, которые он называет атомами, суть идеи, а не что-либо иное, * ибо ничто не может возникать из несуществующего, а из существующего ничто не могло возникать, так как атомы вследствие их твердости неспособны ни подвергаться воздействию, ни изменяться. Итак, ни цвет не мог возникнуть из лишенного цвета, ни природа или душа из того, что лишено качеств. Итак, Демокрит заслуживает порицания не за то, что он признавал следствия, вытекающие из основных начал, а за то, что он признавал такие основные начала, из которых эти следствия вытекают... Он утверждает, что *Эпикур предполагал те же самые основные начала, но не говорил, что цвет... и остальные качества суть нечто условное.*

¹⁵ *Цицерон*, de Fin., I, 6. Демокрит, который был человек образованный и хорошо знал геометрию, считал *солнце* большим; Эпикур полагал, что оно величиною, может быть, в два фута; он думал, что величина солнца такова, какой она нам кажется. Ср. (*Плутарх*), de Placit. Philos., II, p. 265.

¹⁶ *Диоген Лаэртций*, IX, 37. Он [Демокрит] тщательно изучил и физику, и этику, и математику, и науки, и дисциплины, входившие в круг знаний его времени, и все искусства.

* По иному чтению: *ἰδίω*; вместо *ἰδέω*; все состоит из атомов, как он их в собственном смысле называет, и нет ничего другого. (Прим. ред.)

¹⁷ Ср. *Диоген Лаэртций*, IX, 46 и сл.

¹⁸ *Евсевий*, *Граегаг. evang.*, X, p. 472. «[Демокрит] с гордостью говорил: «Я из всех своих современников объехал наибольшую часть земли, исследуя самое отдаленное, и я видел наибольшее количество стран и областей. Я слушал речи наибольшего количества ученых людей, и в соединении линий с доказательством никто меня не превзошел, даже египетские так называемые арпедонапты (землемеры). С ними после всех других я жил на чужбине пять* лет». Он в самом деле объездил Вавилонию, Персию и Египет, учась у египетских жрецов».

¹⁹ *Диоген Лаэртций*, IX, 35. Димитрий в *ὀμωμβρος* и Антисфен в *διδουχῆς* утверждают, что он [Демокрит] был в Египте у жрецов, чтобы изучить геометрию, и у халдеев в Персии и что он доехал до Красного моря. Некоторые утверждают, что он встречался с гимнасофистами в Индии и что он побывал в Эфиопии.

²⁰ *Цицерон*, *Quaest. Tusc.*, V, 39. Демокрит, лишившись зрения... Он даже полагал, что зрение является препятствием для остроты ума, и в то время как другие часто не видели того, что находилось у их ног, он обозревал бесконечность, не находя пределов.

Цицерон, *de Fin.*, V, 29. Демокрит..., который, говорят, ослепил себя, конечно, для того, чтобы ум его как можно менее отвлекался от размышлений.

²¹ *Луц. Анн. Сенека*. *Op. Epist.* 8 p. 24 (ed. Amstel. 1672). Приведем еще и мнение Эпикура: «Ты должен служить философии, достигнуть истинной свободы. Тот, кто подчинился и отдался ей, не должен ждать; он тотчас же становится свободным. Потому что самое служение философии есть свобода».

²² *Диоген Лаэртций*, X, 122. Не должно ни в юности откладывать занятий философией на будущее время, ни в старости прекращать их. Ведь заботиться о здоровье своей души не может быть никогда ни слишком рано, ни слишком поздно. Говорить, что время для занятий философией еще не наступило или уже миновало, все равно что говорить, что для счастья время еще не наступило или уже отошло. Пусть же философствуют и старик, и юноша; первый — чтобы, старея, он черпал молодость в благах [которыми он обладает], вследствие красоты своей прошлой жизни; второй — чтобы, будучи молодым, он в то же время был стариком по бесстрашию перед будущим. Ср. *Климент Александрийский*, IV, p. 502.

²³ *Секст Эмпирик*, *adv. Math.*, p. 1 et 2. Эпикурейцы и последователи Пиррона, повидимому, одинаково возражают сторонникам научных дисциплин, но их точка зрения не одинакова. Ведь эпикурейцы полагают, что научные дисциплины ничем не содействуют достижению совершенной мудрости.

²⁴ *Секст Эмпирик*, *ib.*, p. 11. К числу их следует причислить Эпикура, хотя он, повидимому, и относится враждебно к сторонникам научных дисциплин. *Ibid.*, p. 54... обвинителей грамматики, Пиррона и Эпикура.

ср. *Плутарх*, *de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.*, p. 1059.

²⁵ *Цицерон*, *de Fin.*, I, 21. Итак, не Эпикур был необразован, но невежественны те, которые думают, что и старику следует продолжать изучать то, чего стыдно не знать мальчику.

²⁶ *Диоген Лаэртций*, X, 13. Аполлодор в «Хрониках» говорит, что он [Эпикур] был учеником Навсифана и Праксифана. Сам же он отрицает это и в письме к Эврилоху называет себя самоучкой.

* Поправка Дяльса вместо восьмидесяти. (*Прим. ред.*)

Цицерон, de Nat. Deor., I, 26. Он [Эпикур] гордится тем, что у него не было никаких учителей. Если бы он даже и не утверждал этого, то я склонен был бы поверить этому.

²⁷ *Сенека*, Epist. 52, p. 177. Эпикур говорит, что некоторые стараются достигнуть истины без всякой посторонней помощи; сам он принадлежит к их числу; он сам проложил себе путь. Он всего более хвалит таких людей, которые руководились своим собственным побуждением, которые подвинулись вперед собственными силами. А некоторые нуждаются в чужой помощи, они не умели бы идти вперед, если бы не видели кого-нибудь, кто шел бы впереди, но они умеют идти за другими. К их числу, говорит он, принадлежит Метродор. И этого рода люди хороши, но это умы второго разряда.

²⁸ *Диоген Лаэртций*, X, 10. Хотя Греция тогда жереживала самые тяжелые времена, он постоянно жил там и только два или три раза ездил к друзьям в Ионию. Последние сами съезжались к нему отовсюду и жили вместе с ним в саду, как говорит Аполлодор. Этот сад он купил за 80 мин.

²⁹ *Диоген Лаэртций*, X, 15. Как повествует Гермипп, он [Эпикур] вошел в медную ванну, наполненную чистой водой, попросил чистого [крепкого] вина и выпил; 16. после этого он обратился к друзьям с просьбой быть верными его учениям и скончался.

³⁰ *Цицерон*, de Fato, X. Эпикур полагает, что благодаря отклонению атома удастся избежать роковой необходимости... Демокрит предпочел допустить, что все совершается в силу необходимости.

Цицерон, de Nat. Deor., I, 25. Но Эпикур придумал такое средство избежать необходимости, которое упустил из виду Демокрит.

Евсевий, Praepar. evang., I, p. 23 и сл. Демокрит из Абдеры... полагал, что искони в течение беспредельного времени все вообще — прошлое, настоящее и будущее — совершается в силу необходимости.

³¹ *Аристотель*, de Gen. An., V, 8. Демокрит... все приписывает необходимости.

³² *Диоген Лаэртций*, IX, 45. [Демокрит] утверждает, что все совершается в силу необходимости, что вихреобразное вращение есть причина происхождения всего, и его-то он называет необходимостью.

³³ (*Плутарх*), de Placit. Philos., I, p. 352. Парменид и Демокрит утверждают, что все совершается в силу необходимости, которая является *судьбой* и *правом*, *провидением* и *создательницей мира*.

³⁴ *Стобей*, Eclog. phys., 1, 2 (cap. V, 7). Парменид и Демокрит утверждают, что все совершается в силу *необходимости* и что она есть *судьба* и *право*, и *провидение* [и создательница мира]. Левкипп утверждает, что все совершается в силу необходимости, необходимость же есть *судьба*... Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все [появляется] на каком-нибудь основании и в силу необходимости.

³⁵ *Евсевий*, Praepar. evang., VI, p. 257. Судьба, рок... по учению [Демокрита] из небольших телец,двигающихся сверху вниз и неуничтожаемых... и удаляющихся и сходящихся в силу необходимости.

³⁶ *Стобей*, Eclog. eth., II. Люди измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрываящим их собственную нерассудительность. На самом деле случай редко оказывает сопротивление разуму (§ 346).

³⁷ *Евсевий*, Praepar. evang., XIV, p. 782 и сл. Считая, что случай есть господин и властитель над всем и даже над божественным, и утверждая, что все совершается в зависимости от случая, он [Демокрит], однако, исключает его из жизни

людей и упрекает в нерассудительности признающих его. Ссылаясь на Положения, он говорит: «Люди измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность». По существу благоразумие и случай враждуют друг с другом. И утверждали, что злейший враг благоразумию одолевает его. Вернее же, совершенно устрания первое и умалчивая о нем, они ставят вместо него случай. Ибо они прославляют не благотворное благоразумие, а благосклоннейший случай.

³⁸ *Симплиций*, там же, р. 351. Точно так же «древнее учение, отвергающее случай», повидимому, было формулировано Демокритом.

³⁹ *Диоген Лаэртский*, X, 133... Что же касается необходимости и судьбы, которую некоторые вводят в качестве владычицы всего, то он [Демокрит] [прямо] объявляет ее несуществующей. Но [по его мнению] некоторые явления [действительно] происходят по необходимости, другие случайно, а третьи зависят от нас самих. Дело в том, что необходимость не может подлежать никакой ответственности, случай изменив, наша же воля не имеет над собой господина, вследствие чего ее [действия] подвергаются порицанию и его противоположности. 134. И действительно, лучше было бы примкнуть к мифу о богах, чем быть рабом необходимости физиков. Ведь миф допускает хоть надежду упросить богов путем воздавания им почестей, между тем как необходимость судьбы отличается неумолимой неизбежностью. Случай же [мудрец] не признает ни богом, как то полагает народ...

⁴⁰ *Сенека*, *Epistol.* XII, р. 42. Несчастье жить в необходимости; но нет необходимости жить в необходимости. Пути к свободе везде открыты, их много, они коротки и легки. Итак, возблагодарим бога за то, что никого нельзя удерживать в жизни. Преодолеть самое необходимость дозволено... Эпикур... сказал.

⁴¹ *Цицерон*, *de Nat. Deor.*, I, 20. Что следует думать о философии, с точки зрения которой все, как по мнению старых и притом невежественных баб, происходит по воле судьбы?.. Эпикур избавил нас [от этого ужаса] и дал нам свободу...

⁴² *Цицерон*, *ib.*, *cap.* 25. Таковы же его [Эпикура] возражения против диалектиков, которые утверждают, что во всех разделительных суждениях, в которых содержится «или да, или нет», или то, или другое истинно. Опасаясь, что если он допустит суждение вроде: *завтра Эпикур или будет жив, или не будет жив*, то или одно, или другое оказалось бы необходимым, он вообще отрицал необходимость всякого: «или да, или нет».

⁴³ *Симплиций*, I, с., р. 351. Но и Демокрит, утверждая, что следует выделять все относительно всех форм, не говорит, каким образом и по какой причине; повидимому он полагал, что они возникли сами собой и случайно.

Симплиций, I, с., р. 351. И он [Демокрит] пользовался случаем, говоря об образовании мира.

⁴⁴ Ср. *Евсевий*, I, с., XIV, р. 781 и сл. И попусту, и неосновательно доискиваясь причин [Демокрит], исходя из пустого основного начала и предположения и колеблясь, и не усматривая корня и общей необходимости природы существующего, но считая мудрость наибольшим пониманием того, что происходит бесмысленно...

⁴⁵ *Симплиций*, I, с., р. 351. Если кто-нибудь, почувствовав жажду, выпил холодной воды и стал здоров, то Демокрит считает причиной этого не случай, а жажду. *Симплиций*, р. 352. Он [Демокрит], повидимому, пользовался случаем и говоря об образовании мира. Но в частности он не считает случай причиной

чего-либо, а выводит их из других причин. Так, например, раскопки являются причиной нахождения клада, или рост — причиною оливкового дерева.

Симплиций, ib., p. 74. Но в частностях он [Демокрит] не считает случай [причиной] чего-либо.

⁴⁶ *Евсевий*, l. c., XIV, p. 781. Демокрит сам, как передают, говорил, что он предпочел бы лучше найти одно причинное объяснение, чем приобрести себе персидский престол.

⁴⁷ (*Плутарх*), de Plac. Philosoph., II, p. 261. Эпикур не отвергает ни одного из этих [мнений философов о субстанции природы],—придерживаясь возможного.

(*Плутарх*), l. c., p. 265. Эпикур опять-таки говорит, что все вышеизложенные мнения [о величине солнца] могут быть верны.

(*Плутарх*), ib. Эпикур [полагает, что] все вышеизложенные мнения могут быть верны.

Стойбей, Eclog. phys., 1, p. 514. Эпикур не отвергает ни одного [из этих мнений философов о субстанции природы], придерживаясь возможного.

⁴⁸ *Сенека*, Natural. Quaest., VI, 20, p. 802, t. II. Эпикур допускает возможность всех этих причин, пытается дать еще и некоторые другие объяснения и порицает тех, которые высказываются за одно из них, так как слишком смело выдавать гипотетическое за достоверное.

⁴⁹ Ср. II часть, 5 гл.

Диоген Лаэртий, X, 88. Однако должно сохранять наглядное представление о каждом [явлении] в отдельности и [точно] различать то, что связано с ним. Что эти [небесные явления] могут совершаться многими различными способами, это не стоит в противоречии с происходящими у нас [на земле явлениями]... Ибо представляются все эти возможности. Ведь из показаний чувственного опыта ничто не противоречит.

⁵⁰ *Диоген Лаэртий*, X, 80. И не следует думать, что [таким путем] мы не приобретаем основательного знания, более полезного, чем эти [специальные] занятия, поскольку оно является достаточным, чтобы привести нас к безмятежному и блаженному [состоянию души].

IV. Общее принципиальное различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура.

¹ Плутарх в своей биографии Мария представляет собою устрашающее историческое доказательство того, как эта моральная манера уничтожает всякое теоретическое и практическое беспристрастие. Описав ужасное уничтожение кимвров, он рассказывает, что было такое множество трупов, что массалиоты могли удобрять ими свои виноградники. После этого наступили дожди, и это был самый обильный виноградом и фруктами год. Какие же мысли высказывает благородный историк по поводу трагической гибели этого народа? Плутарх находит вполне моральным со стороны бога, что он дал погибнуть и сгнить целому большому благородному народу, чтобы доставить обильный сбор плодов марсельским филистерам. Таким образом, даже превращение народа в навозную кучу дает желательный случай насладиться мечтаниями на моральные темы.

² Точно так же ученики Гегеля проявляют только свое невежество, когда они то или иное определение его системы объясняют приспособлением и тому подобным, одним словом, объясняют *морально*. Они забывают, что еще совсем недавно они с восторгом повторяли все его односторонности, как это можно им доказать их же собственными статьями.

Если они действительно были так поражены полученной в готовом виде наукой, что они отделились ей с наивным некритическим доверием, то как бессовестно упрекать учителя в том, будто за высказываемыми им взглядами скрываются тайные намерения, упрекать учителя, который не получил науку в готовом виде, а сам создавал ее так, что вплоть до самой ее отдаленной периферии пульсировала духовная кровь его сердца. Скорее они этим дают повод заподозрить самих себя в том, что они прежде не относились серьезно к делу и что теперь они борются против своего прежнего состояния, приписывая его Гегелю, забывая при этом, что он был связан со своей системой непосредственно, субстанциально, они же — косвенно.

Вполне мыслимо, что философ совершает ту или иную кажущуюся непоследовательность в силу приспособления; он может даже сознавать это. Но чего он не сознает, так это того, что возможность этого кажущегося приспособления коренится в недостаточности принципа или в недостаточном понимании им своего принципа. И если философ действительно приспособлялся, то его ученики должны объяснить *из его внутреннего сознания* то, что *для него имело форму экзотерического сознания*. То, что является прогрессом совести, представляет, таким образом, вместе с тем, прогресс знания. Заподозревается не личная совесть философа, но воссоздается существенная форма его сознания; она получает определенную форму и значение и тем самым развивается дальше.

Я, впрочем, рассматриваю это нефилософское направление значительной части гегелевской школы как явление, которое всегда будет сопровождать переход от дисциплины к свободе.

Таков психологический закон, что ставший в себе свободным теоретический дух превращается в практическую энергию и, выступая как *воля* из царства теней Аменга, обращается против земной, без него сущей действительности. [Но в философском отношении важно более подробно специфицировать эти стороны, так как из определенного способа этих перемен возможно обратное заключение к имманентной определенности и всемирно-историческому характеру философии. Мы видим здесь, как ее *curriculum vitae* заводит в тупик, обнаруживает свое субъективное острие.]

Но сама *практика* философии теоретична. *Критика*— вот кто меряет отдельное существование сущностью, живую действительность — идеей. Но и это *непосредственное осуществление* философии по своей внутренней сущности полно противоречий, и эта ее сущность выражается в явлении и налагает на него свою печать.

В то время как философия как воля выступает против являющегося мира, система низводится до абстрактной целостности, т. е. она становится одной стороной мира, и против нее выступает другая. Отношение ее к миру есть рефлексивное отношение. Одушевленное стремлением осуществиться, оно вступает в конфликт с остальным. Внутреннее самодовление и цельность нарушены. То, что было внутренним огнем, превращается в пожирающее пламя, вырывающееся наружу. Таким образом, получается результат, что проникновение мира философией в то же время становится обмирщением философии, что ее осуществление есть вместе с тем ее потеря, что то, против чего она борется вне себя, есть ее собственный внутренний недостаток, что именно в борьбе она впадает в те ошибки, против которых она и борется, и что она, лишь сама впадая в эти ошибки, уничтожает их. То, что выступает против нее и против чего она борется, есть всегда то же самое, что она есть, но с противоположными факторами.

Такова одна сторона, если мы будем рассматривать вопрос *чисто объективно*, как непосредственное осуществление философии. Но он имеет и субъективную сторону, что является лишь другой формой его. Это — отношение осуществляющейся философской системы к ее духовным носителям, к индивидуальным самосознаниям, в которых проявляется ее поступательное движение. Из этого отношения, противостоящего самому миру в осуществлении философии, следует, что этим индивидуальным самосознаниям всегда присуще *обоюдострое требование*: одно острие направлено против мира, другое — против самой философии. Ибо то, что проявляется как превратное в самом себе отношение к вещи, проявляется в них как двоякое, противоречащее самому себе требование и действие. Их освобождение мира из внефилософского состояния есть в то же время их собственное освобождение от философии, которая, как определенная система, держала их в оковах. Так как они сами (индивидуальные самосознания) находятся только в процессе и в непосредственной энергии развития, следовательно в теоретическом отношении не пошли еще дальше той системы, то они испытывают лишь противоречие с пластической устойчивостью системы и не

знают, что, обращаясь против нее, они осуществляют только ее отдельные моменты.

Наконец, эта двойственность философского самосознания выступает как два до крайности противоположных направления; одно из этих направлений мы в общем можем назвать *либеральной* партией; оно удерживает понятие и принцип философии; другое же направление сохраняет, как главное определение, ее момент реальности, не-понятие. Это второе направление есть *позитивная философия*. Действием первой является критика, следовательно обращение философии во вне, действием второй — попытка философствовать, следовательно обращение философии в себя, причем она находит, что недостаток имманентен философии, тогда как первая понимает его как недостаток мира, который надо сделать философским. Каждая из этих партий делает именно то, что другая хочет делать и чего она сама не хочет делать. Но первая сознает свое внутреннее противоречие между принципом вообще и своей целью. Во второй — проявляется превратность, так сказать бессмысленность, как таковая. По содержанию только либеральная партия, как партия понятия, может привести к реальным результатам, между тем как позитивная философия в состоянии только привести к требованиям и тенденциям, форма которых противоречит ее значению.

То, следовательно, что является сначала превратным отношением и враждебным разделом философии с миром, потом становится разделом индивидуального философского самосознания в самом себе и, наконец, является как внешнее разделение и раздвоение философии на два противоположных направления.

Понятно, что, кроме того, выплывает еще масса подчиненных, надоедливых, лишенных всякой индивидуальности лиц. Одни из них прячутся за какого-нибудь философского титана древности; но вскоре узнают осла под львиной шкурой, пародией звучит хныкающий голос новоиспеченного манекена рядом с могучим, оглашавшим целые столетия, голосом хотя бы Аристотеля, непрошеным органом которого он себя сделал; это напоминает немого, который захотел бы заменить недостаток речи огромным рупором. Другие, вооруженные двойными очками лилипуты, стоя на минимуме *posterius'a* великана, с удивлением возвещают миру, какой поразительно новый горизонт открывается с их *punctum visus*, и делают смешные усилия доказать, что не в пылающем сердце, но в той солидной и крепкой среде, где они стоят, найдена точка опоры Архимеда, *πῶς στῶ*, на которой держится мир. Таким образом, появляются философы волос, ногтей, пальцев, экскрементов и т. п., которые

должны занимать еще худшие посты в мистическом мировом человеке Сведенборга. По существу своему эти мягкотелые достаются на долю обоим упомянутым направлениям. Что касается самих этих направлений, то я в другом месте вполне выясню их отношение частью друг к другу, частью к гегелевской философии, а также отдельные исторические моменты, в которых проявляется это развитие.

³ *Диоген Лаэртций*, IX, 44. Ничто не возникает из несуществующего, и ничто не переходит в несуществующее. [Демокрит.]

Диоген Лаэртций, X, 38. Прежде всего ничто не возникает из несуществующего. Действительно, [в противном случае] все возникло бы из всего... 39. И если бы то, что уничтожается, исчезало, превращаясь в ничто, то все вещи совершенно исчезли бы, так как то, во что они разрешались бы, было бы ничто. Но на самом деле вселенная всегда была такой, какова она теперь, и вечно останется такой же. Ведь нет ничего, во что она могла бы перейти. [Эпикур.]

⁴ *Аристотель*, *Phys.*, I, 4. Ведь если все то, что возникает, непременно должно возникать или из сущего или из не-сущего, но из не-сущего ничто не может возникать (относительно этого согласны все...)...

⁵ *Темистий*, *Schol. ad. Arist. (coll. Brandis)*, с. 42, р. 383. Как ничто не имеет никакого отличия, так и пустота. Ведь Демокрит говорил, что пустота означает нечто не существующее и лишнее...

⁶ *Аристотель*, *Metaph.* I, 4. Левкипп же и его друг Демокрит стихиями признают «полное» и «пустое», говоря, что одно есть сущее, а другое—не-сущее. Именно, полное и плотное они считают сущим, а пустое и полое не-сущим. Поэтому-то они и утверждают, что сущее нисколько не более существует, чем не-сущее, так как и пустота не менее действительна, чем тело.

⁷ *Темистий*, I. с., р. 326. И Демокрит признает [основными началами] полное и пустое, из которых первое называет бытием, а другое — небытием.

⁸ *Симплиций*, I. с., р. 488. Демокрит полагает, что вечные [начала] по своей природе суть маленькие сущности, бесконечно многие по числу. Кроме них он предполагает [истинно сущим] другое место, бесконечно большое по величине. Называет он [это] место следующими именами: пустотой, ничем, беспредельным, и каждую из [вышеупомянутых] сущностей [обозначает как] нечто, полное и бытие.

⁹ Ср. *Симплиций*, I. с., р. 514. Единое и многое.

¹⁰ *Диоген Лаэртций*, X, 40. Если бы не было того, что мы называем пустотой, местом и неосязаемой природой [пространством]...

Стобей, *Ecl. Phys.*, I., р. 39 (388). Эпикур [полагал, что] пустота, место, положение отличаются друг от друга названиями.

¹¹ *Стобей*, *Ecl. Phys.*, X, р. 27 (306). Название атом объясняется не тем, что это — наименьшее [тело].

¹² *Симплиций*, I. с. р. 405. Другие же, отвергающие делимость до бесконечности на том основании, что мы не можем делить до бесконечности и из этого удостовериться в бесконечности деления, говорили, что тела состоят из неделимых и делятся до [этих] неделимых. Левкипп и Демокрит считают причиной неделимости первотелес не только непроницаемость [их], но также малость и отсутствие частей, Эпикур же, живший позже, [уже] не считает их не имеющими частей, а говорит, что они неделимы [только] вследствие непроницаемости. И Аристотель часто разбирал учение Левкиппа и Демокрита, а живший позже Эпикур,

также не соглашавшийся с этим аргументами, основанными на отсутствии частей, но сочувствовавший учению Левкиппа и Демокрита о первотельцах, признавал их непроницаемыми...

¹³ *Аристотель*, de Gener. et Corrupt, I, 2. Неопытность является причиной малоуспешности стремлений установить общепризнанные положения. Поэтому те, которые более занимались исследованием природы, более способны предполагать такие основные начала, которые наиболее согласимы друг с другом. Другие же, на основании многих рассуждений, без научных знаний о природных свойствах, легко высказывают свое мнение, рассмотрев немного. Из этого выясняется также различие между естествоиспытателями и логиками. Ведь относительно существования неделимых величин некоторые утверждают, что даже идеальный треугольник есть многое. А Демокрит, повидимому, на основании адекватных и естественно-научных соображений...

¹⁴ *Диоген Лаэртций*, IX, 40. Аристоксен упоминает в Исторических комментариях, что Платон желал сжечь все те сочинения Демокрита, которые он мог собрать; но пифагорейцы Амикл и Клиний отговорили его, так как это было бы бесполезно: ведь эти сочинения имеются у многих. В самом деле, Платон, упоминающий почти обо всех древних авторах, нигде не упоминает о Демокрите, даже и там, где следовало бы возразить что-нибудь ему, так как он, конечно, понимал, что пришлось бы спорить с наиболее выдающимися из философов.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ.

О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ФИЗИКОЙ ДЕМОКРИТА И ФИЗИКОЙ ЭПИКУРА В ЧАСТНОСТЯХ.

Глава первая.

Отклонения атома от прямой линии.

¹ *Стобей*, *Eclog. phys.*, I, p. 33. Эпикур полагал, что атомы движутся или по прямым линиям или отклоняясь от прямой линии, движение же вверх возникает благодаря столкновению и отталкиванию атомов.

Ср. *Цицерон*, *de Fin.*, I, 6, (*Плутарх*), *de Plac. Philosoph.*, p. 349, *Стол.*, I. с., p. 40.

² *Цицерон*, *de Nat. Deor.* I, 26. Что же в физике Эпикура не заимствовано у Демокрита? Хотя он и *изменил* кое-что, напр., добавил вышеупомянутое учение об *отклонении атомов*...

³ *Цицерон*, *de Fin.*, I, 6... [Эпикур] полагает, что эти неделимые и твердые тела в силу своей тяжести двигаются вниз по прямой линии: таково, по его мнению, естественное движение всех тел. А затем, упомянув, что, если бы все атомы двигались сверху вниз по прямой линии, то никогда один атом не мог бы столкнуться с другим, он придумал ложь, а именно он утверждал, что атом чуть-чуть отклоняется, что, однако, совершенно невозможно. Таким образом происходят сочетания, соединения, спеления атомов между собою, а благодаря им возник мир и все части его и все, что в нем есть.

⁴ *Цицерон*, *de Nat. Deor.*, I, 25... Так как Эпикур сообразил, что если атомы вследствие своей тяжести движутся вниз, то мы совершенно бессильны, потому что их движение определено и необходимо, — то он придумал такое средство избежать необходимости, которое упустил из виду Демокрит. Он говорит, что хотя вес и тяжесть атома и гонят его сверху вниз, он все же чуть-чуть уклоняется. Утверждать это постыднее, чем не уметь доказать то, что он хочет доказать. Ср. *Циц.*, *de Fato.*, X.

⁵ *Bayle*, *Dict. hist.* «Epicure».

⁶ *Schaubach*, «Ueber Epikurs astronomische Begriffe» (*Archiv für Philologie und Pädagogik von Seehode, Jahn und Klotz*. V. H. IV, 5549.)

⁷ *Лукреций*, *de Rer. Nat.*, II, 251 и сл.

Даже если б движения все были связаны вместе,
В определенном порядке одни из других возникая,

.....
.....

Где же источник, спрошу, от судьбы не зависящей воли?

⁸ *Аристотель*, *de Anima*, I, 4. Как же следует понимать движение монады, и кем она приводится в движение, и каким образом она движется, раз она неде-

лима и не имеет отличительных признаков? Если же она способна вызывать движение и двигаться, то она должна быть многообразна. *Кроме того, если говорят, что движение линии..., то и движения монад окажутся линиями.*

⁹ Диоген Лаэртский, X, 43. Атомы находятся в постоянном движении.

Симплиций, р. 425. Эпикурейцы [признают] вечное движение.

¹⁰ Лукреций, de Reg. Nat., II, 253 и сл.

... если б...

И, уклонясь с пути не вводили в первичные тельца

Неких начал,* кои могут нарушить судьбы повеленье,

В силу которого следствие вечно идет за причиной...**

¹¹ Лукреций, II, 279 и сл.

... Живет в нашем сердце

Нечто такое, что может бороться, противиться силе.

¹² Цицерон, de Fin., I, 6. Он [Эпикур] даже не достигает того, ради чего он это выдумал, ибо если бы все атомы отклонялись, то никогда ни одни из них не соединялись бы; если же отклонялись бы лишь некоторые, а другие их движение увлекало бы по прямой линии, то нужно было бы указать атомам определенные места, пришлось бы указать, какие должны двигаться по прямой линии и какие — отклоняться.

¹³ Лукреций, II, 259 и сл.

¹⁴ Цицерон, de Fato, X. Отклонение атома происходит в возможно наименьшем пространстве, которое он называет ἐλάχιστον.

¹⁵ Цицерон, de Fato, X. Это отклонение происходит без причины; если [Эпикур] не говорит этого прямо, то он вынужден признать это по существу.

¹⁶ Плутарх, de Anim. procreat (Т. IV, р. 8, ed. ster.). Они не допускают, что Эпикур не в праве признавать хотя бы небольшое отклонение атомов, так как они полагают, что он вводит движение без причины.

¹⁷ Цицерон, de Fin., I, 6. И само это отклонение есть произвольная выдумка (ведь он говорит, что атом отклоняется без причины, а нет ничего более позорного для физика, чем утверждать, что что-либо совершается без причины), и он без причины лишает атомы того естественного движения сверху вниз, которое сам он установил для всех тел.

¹⁸ Бэйль, I, с.

¹⁹ Августин, Epist, 56.

²⁰ Диоген Лаэртский, X, 128. Ведь именно ради этого мы совершаем все свои действия, [то-есть] для того, чтобы не страдать и не испытывать страха.

²¹ Плутарх, de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss. р. 1091. Эпикур также утверждает, что природа добра состоит в уклонении от зла.

²² Климент Александрийский, Strom. II, р. 415 (с. XXI, 3127). Эпикур полагает, что уклонение от страдания есть наслаждение.

²³ Сенека, de Benef. IV, р. 699. Итак, бог не благодетельствует, но он спокоен и не заботится о нас и не обращает внимания на мир, и благодеяния столь же не касаются его, как и обиды.

²⁴ Цицерон, de Nat. Deor., I, 24... Ты только что сказал, что у бога не тело, а квази-тело, не кровь, а квази-кровь.

* Перевод неточен: principium quoddam — некое начало. Прим. ред.

** Causa causam sequatur — причина следует за причиной. Прим. ред.

²⁵ Цицерон, de Nat. Deor., I, 40. Какую же пищу или какие напитки или какие звуки и цветы, какие осязательные ощущения, какие духи ты предложишь богам, чтобы доставить им наслаждение?.. 41. Почему же людям следовало бы чтить богов, если боги не только не чтят людей, но и вообще ни о чем не заботятся, ничего не делают? Но их природа столь превосходна и возвышенна, что она сама по себе должна побуждать мудреца чтить ее. И что же может быть превосходного в природе, которая такова, что, предаваясь наслаждениям, они никогда ничего не сделают, не делают и не делали?

²⁶ Плутарх, de eo quod. sec. Epicur. non beate vivi poss., p. 1101. Их [эпикурейцев] учение [о богах] уничтожает страх и суеверие, но не доставляет наслаждения или удовлетворения, которое вызывалось бы богами. Это учение не внушает нам ни тревоги, ни чувства радости, но ставит нас в такое отношение к богам, в каком мы находимся к рыбам Каспийского моря, * от которых мы не ждем ни пользы, ни вреда.

²⁷ Аристотель, de Caelo, II, 12. То, что пребывает в наилучшем состоянии, не нуждается в действии, так как оно само есть цель.

²⁸ Лукреций, de Rer. Nat., II, 221 и сл.

Если б первичные тельца... прямо книзу
Без отклонения падали...
То не встречались они б никогда и толчки не возникли б,
И ничего уж природа тогда создавать не могла бы.

²⁹ Лукреций, de Rer. Nat., II, 284 и сл.

А потому мы должны признавать, что в движеньи зачатков
Кроме толчков или тяжести есть иная причина,
Именно та, от которой была врождена нам свобода.

...
... Что от толчков все возникло,
Будто от внешних причин, небольшие ж пути уклоненья
Телец в различных местах и притом в неизвестное время
Служат к тому, чтоб не мог быть рассудок наш связан
Необходимостью определенной при каждом поступке
И не был вынужден все выносить и покорно терпеть все.

⁸⁰ Аристотель, de Caelo, I, 7. Если же вселенная не непрерывна, но, как утверждают Демокрит и Левкипп, тела отделены друг от друга пустотою, то необходимо, чтобы движение всех тел было едино... Они утверждают, что природа этих тел едина, как золото, разделенное на куски.

⁸¹ Аристотель, de Caelo, III, 2. Поэтому Левкиппу и Демокриту, утверждающим, что первичные тельца вечно движутся в бесконечном пустом пространстве, следовало бы сказать, какого рода это движение и какое движение адекватно их природе. Ибо если каждый из элементов принуждается к движению другим, то необходимо, чтобы для каждого из них существовало и естественное движение, вопреки которому совершается вынужденное; и это первое движение должно быть не вынужденным, а естественным. Ведь если бы не существовало чего-либо первого, движущегося адекватно своей природе, но то, что вызывает движение, само было вынуждено двигаться, то мы имели бы бесконечный регресс.

* По другому чтению: жителям Гиррании или скифам. Прим. ред.

⁸² Диоген Лаэртций, X, 150. По отношению ко всем тем существам, которые не могут заключать договоров [о нанесении вреда друг другу], нет ничего ни справедливого, ни несправедливого. То же самое надо сказать и о всех тех народах, которые не могли или не хотели вступать в договоры. Справедливость не есть нечто существующее само по себе, но она существует лишь во взаимных отношениях людей между собой и есть договор, заключаемый в тех или иных странах относительно того, чтобы не причинять и не терпеть вреда.

Г л а в а в т о р а я .

Качества атома.

¹ Диоген Лаэртций. X, 54. Дело в том, что всякое качество изменяется, атомы же абсолютно неизменны.

Лукреций, de Reg. Nat., II, 861 и сл.

Вовсе должны быть не свойственны первоначальным зачаткам,

Если хотим мы весь мир на бессмертных основах построить

И обеспечить ему безопасность во всем его целом.

² (Плутарх), de Plac. Philosoph. I, 28 и сл. Эпикур... утверждал, что.. тела имеют три свойства: форму, величину, вес. Демокрит же признавал только два, величину и форму. Эпикур присоединил к ним и третье — вес. Ср. Секст Эмпирик, adv. Math., p. 421.

³ Евсевий, Praepar. evang., XIV, p. 749.

⁴ Симплиций, I. c., p. 362. [Демокрит] полагал, что они [атомы] отличаются друг от друга величиною и формою.

⁵ Филопон, там же. [Демокрит] приписывает единую природу всем формам материи, частями же ее являются атомы, отличающиеся друг от друга величиною и формою. Ибо они не только имеют различную форму, но и одни из них больше, а другие меньше.

⁶ Аристотель, de Gen. et Corrupt., I, 8. [Демокрит] говорит, что каждое из неделимых [телец] бывает более тяжелым вследствие большего размера.

⁷ Аристотель, de Caelo, I, 7. И движение их [тел], как мы говорим, должно быть одним и тем же... Таким образом ни одно тело не будет абсолютно легким, если все будут иметь тяжесть; если же все будут обладать легкостью, тогда ни одно не будет тяжелым. Кроме того, если тело имеет тяжесть или обладает легкостью, оно оказалось бы или на краю или посредине вселенной.

⁸ Ritter, Geschichte d. alt. Philosophie, T. I. p. 568. Anm. 2.

⁹ Аристотель, Metaph., VII. (VIII), 2. Демокрит, повидимому, допускал три различия. Ибо субстрат по материи один и тот же, но он различается или *ῥοσμή*, т. е. формой, или *τροπή*, т. е. положением или *διατάξις*, т. е. порядком.

¹⁰ Аристотель, Metaph., I, 4. Левкипп же и его друг Демокрит стихиями признают полное и пустое, говоря, что одно есть сущее, а другое — не-сущее. Именно полное и плотное они считают сущим, а пустое и не плотное — не-сущим. Поэтому-то они и утверждают, что сущее несколько не более существует, чем не-сущее, так как и пустота не менее действительна, чем тело. Эти стихии они признавали причинами всего существующего в смысле материи. И подобно тому как принимающие лежащую в основе вещей сущность за единое все прочее производят из ее способности к видоизменениям, точно таким же образом и эти [мыслители], полагая понятия плотного и разреженного началами изменений, утверждают, что известного рода различия в них суть причины всего прочего. А этих различий они считают три вида — форму, порядок и положение.

Именно, они говорят, что сущее различается только очертанием, соприкосновением и поворотом, причем очертание — это форма, соприкосновение — это порядок и поворот — это положение. Так, *A* отличается от *N* формой, *AN* от *NA* порядком, а *Z* от *N* положением.

¹¹ *Диоген Лаэртций*, X, 44. Атомам не присуще ни одно качество, но лишь форма, величина и тяжесть... И у атомов не всевозможная величина, по крайней мере, атом никогда не может быть воспринят зрением.

¹² *Диоген Лаэртций*, X, 56. Чтобы атомы были всевозможной величины, этого не нужно [для объяснения] различия качеств. [Если бы это было так], то, конечно, должны были бы встретиться и видимые для нас атомы; между тем это не наблюдается, да и невозможно представить, каким образом [вообще] мог бы существовать видимый атом.

¹³ *Диоген Лаэртций*, X, 55... Однако не следует полагать, что атомы бывают всевозможных размеров... Некоторые же различия их величин должно признавать.

¹⁴ *Диоген Лаэртций*, X, 59. Ведь мы показали, что атом, согласно упомянутой аналогии, имеет величину; только у него — некая малая величина, возможность же большой величины у атома мы отрицаем.

¹⁵ Ср. *Диоген Лаэртций*, X, 58. *Stob.*, *Eclog. phys.*, 1, p. 27.

¹⁶ *Epicuri fragm. (de Nat. II и XI) coll. a Rosinio ed. Orelli*, p. 26.

¹⁷ *Евсевий*, *Граепаг. evang.*, XIV, p. 773 (ed. Paris). Они настолько противоречили друг другу, что [Эпикур] считал все атомы в высшей степени малыми и вследствие этого недоступными чувственному восприятию, а Демокрит полагал, что существуют и некоторые очень большие атомы.

¹⁸ *Стобей*, *Eclog. phys.*, p. 348. Демокрит говорит, что возможен такой атом, как мир.

¹⁹ *Аристотель*, *de Gener. et Corrupt.*, I, 8. Они невидимы вследствие малости [своих] объемов.

²⁰ *Евсевий*, *Граепаг. evang.*, XIV, p. 749. Демокрит [полагал], что... основные начала сущего суть неделимые тела, созерцаемые разумом. Ср. (*Плутарх*), *de placit. Philos.*, I, p. 235 и сл.

²¹ *Диоген Лаэртций*, X, 54. Далее должно принять, что атомы не обладают никаким качеством из присущих чувственным вещам за исключением формы, тяжести и величины, и также всего того, что необходимо связано с формой. Ср. 44.

²² *Диоген Лаэртций*. X, 42. Кроме того, [нужно заметить что] неделимые тела... отличаются необозримо большим разнообразием форм.

²³ *Диоген Лаэртций*. X, 42... Что же касается разнообразия форм у атомов, то число [этих различий] не бесконечно в собственном смысле слова, а лишь настолько велико, что не поддается определению.

²⁴ *Лукреций*, *De Reg. Nat.*, II, 513 и сл.

. нужно признать непременно,
Что ограничена точно в материи разница видов.

Евсевий, *Граепаг. evang.*, X, IV, p. 749 (14,5). Эпикур... говорит, что количество форм атомов определимо, не бесконечно. Ср. (*Плутарх*), *de Placit. Philosoph.*, I, c.

²⁵ *Диоген Лаэртций*. X, 42... Атомов каждой формы бесконечное множество в буквальном смысле этого слова.

Лукреций, de Rer. Nat., II, 525 и сл.

. Ведь если число разных видов
В них ограничено, нужно, чтоб каждого вида зачатки
Были числом бесконечны, а иначе будет конечной
Сущность материи, что — невозможно, как сказано выше.

²⁶ *Аристотель*, de Caelo, III, 4. Но не так, как говорят некоторые другие, как учат Левкипп и Демокрит из Абдеры, свойства соответствуют разуму. Кроме того, если тела отличаются друг от друга формой, а число форм бесконечно, то, говорят они, существует и бесконечное множество простых тел. Однако они не выяснили, какова форма каждого элемента, а лишь приписали огню шарообразную форму, воздух же и другие...

Филопон, loc. cit.... не только различные [атомы] имеют различную форму.

²⁷ *Лукреций*, de Rer. Nat., I, c., 479 и сл.

. Формы зачатков
Лишь до предела известного разнообразиться могут.
Если бы этого не было, существовали б зачатки
Некие, что необъятных размеров могли бы достигнуть.
Вследствие малых размеров своих родовые зачатки
Не допускают большого числа изменений в фигурах
.
.
.
Если ж мы даже разнообразить фигуры желаем,
Должен ты новые части прибавить к телам. . .
.
.
Но ведь подобное образование фигур за собою
Вечно влечет возрастание тел; потому ты не думай,
Будто бы разнообразие форм бесконечно в зачатках.

²⁸ Ср. примечание 25.

²⁹ *Диоген Лаэртций*, X, 44 и 54.

³⁰ *Brukkeri Instit. histor. phil.*, p. 24.

³¹ *Лукреций*, de Rer. Nat., I, 1047.

В этих вещах ты всегда избегай заблуждения, Меммий,
Будто бы к точке срединной вселенная вся тяготеет.

³² *Диоген Лаэртций*. X, 43. Атомы движутся с одинаковой скоростью, так как пустое пространство одинаково не оказывает никакого противодействия как самому легкому, так и самому тяжелому атому. 61. Далее необходимо, чтобы атомы обладали равной скоростью, когда они несутся через пустоту при отсутствии всякого сопротивления. Ведь большие и тяжелые [тела] не будут нестись скорее малых и легких, когда ничто не оказывает их движению сопротивления, и малые [не будут нестись быстрее] больших, так как [то обстоятельство, что] они всюду находят себе удобный путь, [не будет давать им никакого преимущества в том случае], когда и тем ничто не оказывает сопротивления.

Лукреций, de Reg. Nat., 235 и сл.

Но пустота никакому предмету, нигде, ниоткуда
 Не в состоянии вовсе оказывать сопротивления,
 Так как всему поддаваться должна уж по самой природе.
 Вследствие этого вещи, которые разнятся весом,
 Падать должны одинаково все в пустоте неподвижной.

³³ Ср. гл. 3.

³⁴ *Feuerbachs Geschichte d. neueren Philosophie*. 1833. XXXIII, 7. (Цитата из) *Гассенди*: Хотя Эпикур, может быть, не думал об этом опыте, однако, руководясь разумом, он пришел относительно атомов к тому выводу, который недавно был установлен опытом, а именно что как все тела, несмотря на различие веса и массы, движутся с одинаковою скоростью, когда они падают сверху вниз, так, по его мнению, все атомы, несмотря на различие величины и веса, тем не менее движутся с одинаковою быстротой.

Г л а в а т р е т ь я.

Ἄτομοι ἀρχαί и ἄτομα στοιχεῖα.

¹ ἀμέτοχα κενεῶν значит вовсе не «не занимают никакого пространства», а «не причастны к пустоте»; это выражение имеет тот смысл, как выражение «διαλειψιν δὲ μερῶν οὐκ ἔχουσι» [не имеют промежутков в частях]. Точно так же следует понимать это выражение (*Плутарх*), *De Placit. Philosoph.*, I., p. 286 и *Симплиций*, p. 405.

² И это — неправильный вывод. То, что не может быть делимо в пространстве, не оказывается в силу этого вне пространства и без пространственных отношений.

³ *Schaubach*, I. с. p. 550.

⁴ *Диоген Лаэртский*, X, 44.

⁵ *Диоген Лаэртский*, X, 67. В качестве [субстанции], которая существует сама по себе, бестелесное мыслить нельзя, за исключением пустого пространства.

⁶ *Диоген Лаэртский*, X, 39, 40 и 41.

⁷ *Диоген Лаэртский*, VII, 134. Они [стоики] говорят, что начала отличны от элементов, потому что начала не возникли и они нетленны, элементы же разрушаются при воспламенении.

⁸ *Аристотель*, *Metaphys.*, IV, 1 и 3.

⁹ Ср. I. с.

¹⁰ *Аристотель*, I. с. 3. Говорят также и об элементах тел, называя их последними телами, на которые разлагаются тела, причем сами они уже не разлагаются на другие тела, которые отличались бы от них... Поэтому-то малое, простое и неделимое называется элементом.

¹¹ *Аристотель*, *Metaphys.*, I, 4.

¹² *Диоген Лаэртский*, X, 54.

Плутарх, *Colot.*, p. 1111. Это мнение настолько связано с учениями Эпикура, что и сами они [эпикурейцы] утверждают, что фигура и вес не отделимы от атома.

¹³ *Секст Эмпирик*, *adv. Math.*, p. 411.

¹⁴ *Евсевий*, *Grægar. evang.*, XIV, p. 773. Эпикур... недоступные чувственному восприятию [атомы]... p. 749. [Атомы] имеют собственные формы, созерцаемые разумом.

¹⁵ (*Плутарх*), de Placit. Philosoph. I, p. 246 (VII, 1074). Он [Эпикур] считает нетленными четыре другие субстанции: атомы, пустоту, беспредельное, одинаковые частицы, которые называются также гомемериями и элементами, р. 249. (XII). [Эпикур] же полагает, что тела не поддаются определению. Первые атомы просты, все же образующиеся из них соединения имеют вес.

Стобей, Eclog. phys., I, p. 52. Метродор, ученик Эпикура, [полагал], что причинами являются атомы и элементы, р. 5. Эпикур... считает нетленными четыре субстанции: атомы, пустоту, беспредельное, одинаковые частицы, которые называются также гомемериями и элементами.

¹⁶ Ср. I. с.

Цицерон, de Fin., I, 6. Атомы, пустота... сама бесконечность, которую они [Демокрит и Эпикур] называют ἀπειρίαν.

Диоген Лаэртций, X, 41. Вселенная беспредельна... И действительно, вселенная бесконечна и по количеству тел [в ней заключающихся], и по величине пустого пространства.

¹⁸ *Плутарх*, Colot., 44 (XIII). Итак, вы допускаете для [объяснения] возникновения два начала, бесконечность и пустоту. Второе из этих начал бездейственно, не поддается воздействию и нематериально, а первое — беспорядочно, не рационально, не поддается определению, само себя уничтожает и разрушает, так как оно не поддается определению благодаря его огромности.

¹⁹ *Симплиций*, I. с., p. 488.

²⁰ (*Плутарх*), de Placit. Philos., p. 239. (Lib. I, Cap. V.) Метродор же говорит: ясно, что миров существует бесконечное множество, так как существует бесконечное множество причин. Причинами же являются или атомы, или элементы.

Стобей, Eclog. phys., I, p. 52. Метродор, ученик Эпикура, [утверждал, что] причинами являются или атомы, или элементы.

²¹ *Лукреций*, de Reg. Nat., I, 820 и сл.

Так как из той же материи созданы небо и солнце,
Море и суша, реки и лес и живые все твари.

Диоген Лаэртций, X, 39. Но на самом деле вселенная всегда была такой, какова она теперь. и вечно останется такой же. Ведь нет ничего, во что бы она могла перейти. Ибо, кроме вселенной, нет ничего, что могло бы вторгнуться в нее и произвести [в ней] перемену... Вселенная есть тело... 41. Последние неделимы и неизменяемы. [Так следует полагать], если только все не должно уничтожиться и перейти в [абсолютное] небытие, но при разложении соединенный [должны] остаться неразрушимо пребывающими сущности, по природе полные [непроницаемые] и не могущие разложиться никоим образом ни во что.

²² *Диоген Лаэртций*, X, 73... И все они [миры] [современем] снова распадаются, одни скорее, другие медленнее. И одни из них подвергаются этому [разложению] от одних [причин], другие — от других. 74. Итак ясно, что он считает миры преходящими, так как части их изменяются.

Лукреций. V, 108 и сл.

Пусть лучше разум, чем самое дело, нас в том убеждает,
Что с ужасающим грохотом мир весь разрушиться может.

Лукреций, V, 373 и сл.

Так что не заперты смерти врата ни для сводов небесных,
Ни для земли, ни для моря глубоких пучин, ни для солнца.
Наоборот, они настезь отверсты, зияя широко.

²³ *Симплиций*, I. с., р. 425.

²⁴ *Лукреций*, II, 796.

И незаметны зачатки первичные даже при свете.

Г л а в а ч е т в е р т а я .

Время.

¹ *Аристотель*, *Phys.*, VIII, 1. И поэтому Демокрит [доказывает] невозможность того, что все возникло. Потому что [говорит он], время не возникло.

² *Симплиций*, I. с., р. 426. Однако Демокрит полагал, что время вечно, так как, желая доказать, что не все возникло, он обосновывал это тем, что время не возникло.

³ *Лукреций*, I, 458 и сл.

...Время же не существует само по себе...

И никого еще не было, кто бы рассматривал время
Вне его связи с движением тел и с их сладким покоем.

Лукреций. I, 479 и сл.

Можешь ты ясно понять, что дела, совершенные в прошлом,
Не заключают в себе бытия, как тела все в природе,
И с пустотой у них общего мы ничего не заметим.
Но на прямом основании их можно назвать проявленьем
Тел и пустого пространства...

Секст Эмпирик, *adv. Math.*, р. 420. Эпикур называет время случайным признаком случайного.

Стобей, *Eclog. phys.*, I, 9. Эпикур [называет время] случайным признаком случайного, т. е. следствием движений.

⁴ *Диоген Лаэртий*, X, 72. Далее должно обратить серьезное внимание и на следующее. А именно [представление] времени требует иного способа исследования, чем прочие [представления], для которых мы ищем [объяснения] в лежащей в основе их [вещи], сводя их к созерцаемым в нас самих понятиям. Но нужно привлечь к рассмотрению ту самую [чувственную] очевидность, благодаря которой мы говорим о продолжительном или коротком времени, подводя их под одно родовое понятие. И нет надобности [для этого] вводить новые названия, как будто бы лучшие, но должно пользоваться теми самыми [словами], которые обычно употребляются относительно времени. Главным образом не нужно о времени высказывать что-нибудь другое [приписывать ему какое-либо свойство] в том смысле, что оно [время] имеет сущность, тождественную с этим свойством. Ибо и это делают некоторые. Но только нужно обратить внимание на то, каким образом мы с временем связываем [особое] своеобразие и как мы время измеряем. 73. Ведь то, что мы связываем время с днями и ночами и с их частями, не нуждается в каком-либо доказательстве, достаточно лишь обратить внимание [чтобы заметить этот факт]. Точно так же мы связываем время с переживаниями чувств и с отсутствием их, с движениями и состояниями покоя. Относительно

всего этого мы мыслим, в качестве некоторого своеобразного признака их, опять-таки то же самое, что мы называем временем. Это он говорит также и во второй книге «О природе», и в «Большом извлечении».

⁵ Лукреций, de *Res. Nat.*, I. с. *Секст Эмпир.*, adv. *Math.*, p. 420 и сл. ... случайный признак случайного... А так как Эпикур говорит, что тело следует мыслить, соединяя величину, фигуру, сопротивление и вес, то он требует, чтобы, исходя из того, что не есть тело, мы мыслили себе действительное тело... 241. Для того, чтобы существовало время, должны существовать случайные признаки, должен существовать некий субстрат, но такового вовсе не оказывается. Следовательно, и время не может существовать. Итак, если все это есть время, а Эпикур говорит, что время есть случайный признак всего этого, оказывается, что время есть случайный признак самого себя. Ср. *Столб.*, I. с.

⁶ Диоген Лаэртский, X, 46. Существуют также оттиски, имеющие такой же вид, как и твердые тела, но своею тонкостью весьма отличающиеся от предметов чувственного опыта... Эти оттиски мы называем образами [«идолами»]. ...48... Самое возникновение образов [идолов] происходит с быстротою мысли... от поверхности тел происходит непрерывное истечение, недоступное для чувственного восприятия, вследствие [немедленно] получаемого телами взамен восполнения. Это истечение сохраняет в течение продолжительного времени положение и порядок атомов того тела [от которого оно исходит].

Лукреций, IV, 34 и сл.

В мире есть нечто такое, что образом вещи зовем мы,
Что составляет у тел как бы род оболочки наружной.
Образы тел, отделившись, по воздуху всюду летают.

Лукреций, IV, 49 и сл.

Так как имеют те образы сходство с фигурой и видом
Тех же предметов, от коих, отторгшись, они отлетают.

⁷ Диоген Лаэртский, X, 49. С другой стороны, должно полагать, что мы видим глазами и познаем умом внешние формы [только] вследствие того, что нечто притекает к нам от внешних предметов. Ведь если бы дело обстояло иначе, то предметы внешнего мира не могли бы [столь точно] впечатлеть своей собственной природы... Следовательно, мы видим по той причине, что к нам приходят от вещей некоторые отпечатки, имеющие одинаковые с ними цвет и форму; эти отпечатки проникают [к нам] в глаза и ум, так как они обладают подходящей для этого величиной и скоростью движения. В силу последней причины [скорость движения] они порождают [в нас] представление одного непрерывного предмета. Они сохраняют [в себе] соответствие с лежащим в основе их предметом... 52... Слуховое восприятие также возникает вследствие того, что какая-то струя несется от [предмета], издающего звук или шум, или стук, или производящего какое-либо другое слуховое ощущение. Это истечение рассеивается на подобочастные массы [атомов], причем последние сохраняют некоторое соответствие между собой... 53... Также и относительно запаха [предметов] должно принять, что он, как и слух, никогда не мог бы вызвать [в нас] никакого ощущения, если бы не было некоторых масс [атомов], истекающих от предметов и способных раздражать этот орган восприятия.

⁸ Лукреций, de *Res. Nat.*, II, 1139.

Да, справедливо погибнуть должны те предметы, у коих
Тело тощает...

Глава пятая.

Метеоры.

¹ *Диоген Лаэртций*, II, 3. 10. Для созерцания солнца и луны и неба.

² *Аристотель*, de Caelo, I, 5. [Ксенофан говорит, что] единое есть бог.

³ *Аристотель*, de Caelo, I, 3. Кажется, что понятие соответствует явлениям, а явления понятию. Ведь люди имеют представление о богах и отводят божественному горние места; так поступают и варвары, и эллины, вообще все те, кто верит в существование богов, очевидно связывая бессмертное с бессмертным; и иначе невозможно. Если, таким образом, божественное существует, — как оно и есть на самом деле, — то верно и наше утверждение относительно первичной сущности тел. Но это соответствует и чувственному восприятию, если говорить о человеческом веровании. Ибо в прошлом, по сохранившимся воспоминаниям, ни во всем небе, ни в какой-либо из его частей, повидимому, никогда ничто не изменилось. Даже имя, повидимому, передано нам древними, причем они имели в виду то же самое, что и мы говорим. Ибо не однажды и не дважды, а бесконечное число раз доходили до нас, следует полагать, одни и те же взгляды. А так как первичное тело есть нечто отличное от земли и огня, воздуха и воды, то они назвали горнее место «эфиром», производя это наименование от $\epsilon\theta\epsilon\rho\upsilon\ \delta\epsilon\iota\iota$, т. е. от всегда движущегося вечного времени.

⁴ *Аристотель*, ib., I, 3 и II, 1. Но небо и горнее место древние уделили богам, так как оно одно только бессмертно. Современное же учение удостоверяет, что оно неразруσιμο, не имеет начала, не причастно ко всяким злоключениям смертных... Итак, вышеизложенные понятия более соответствуют как вечности, так и пророчеству о боге.

⁵ *Аристотель*, Metaphys, XI, 8. Но, очевидно, существует только одно небо... Уже с древних времен от предков передавалось предание, дошедшее до потомков в виде мифа, в котором говорится, что эти существа [небесные тела] суть боги и что божественное объемлет всю природу. Затем остальное было добавлено в мифической форме для того, чтобы убедить толпу, и для того, чтобы обеспечить соблюдение законов, и в интересах общественного блага. А именно, им приписывают человекоподобный вид и сходство с некоторыми другими живыми существами и в связи с этим еще и другие свойства, сходные с вышеупомянутыми. Если же отделить от всего этого первоначальное верование и придерживаться исключительно его, а именно признавать, что богами признавались первые сущности, то это учение, конечно, следует признать божественным. Вероятно, что всякое искусство и философия были изобретаемы не раз, а затем опять исчезали, так что и эти взгляды можно считать дошедшим до настоящего времени остатком прежней мудрости.

⁶ *Диоген Лаэртций*, X, 81. Кроме всего сказанного, нужно еще принять во внимание, что самое главное беспокойство бывает у человеческих душ оттого, что [люди] считают [небесные светила] блаженными и вечными [существами] и приписывают им [в то же время] желанья, действия и мотивы, несовместимые [с этими их совершенствами], а также оттого, что, веря в цифры, [люди] ожидают какой-то [вечной] ужасной [кары].

⁷ *Диоген Лаэртций*, X, 76. Что же касается небесных светил, то относительно их движения и изменений направления его; затмения, восхода и заката [их], а также [других] принадлежащих к тому же порядку явлений, не должно

полагать, что существует кто-то, кто занимается этим и устраивает или устроил [все это] и в то же время обладает полнотою блаженства и вместе бессмертием. 47. Ибо труды и заботы... не гармонируют с блаженством; но [все] перечисленное бывает при слабости, боязни и нужде [в помощи] со стороны ближних. С другой стороны, нельзя [также] полагать, чтобы какие-то сгущенные [скопления] огня обладали состоянием блаженства и по своему желанию совершали вышеупомянутые движения... В противном случае, само противоречие [в представлении о богах] вызовет величайшее смятение в душах.

⁸ *Аристотель*, de Caelo, II, 1. Поэтому не следует полагать, что, как рассказывается в древнем мифе, [небо] нуждается для своей опоры в некоем Атланте.

⁹ *Диоген Лаэртций*, X, 85. Итак, обдумай хорошенько эти [мои рассуждения] и, стараясь хранить их в памяти, [время от времени] внимательно пробегай их вместе с прочими [учениями], которые я изложил в небольшом извлечении в письме к Геродоту

¹⁰ *Диоген Лаэртций*, X, 85. Итак, прежде всего следует принять, что от познания небесных явлений, будут ли они рассматриваться в [более широкой] связи или сами по себе, не должно ожидать никакого иного результата, кроме душевного спокойствия и твердой уверенности, что является конечной целью и [всего] остального [знания].

Диоген Лаэртций, X, 82. Душевное же спокойствие [атараксия] [достигается, если] освободиться от всего этого и всегда держать в памяти [учение] о вселенной в целом и о самых основных принципах [всего существующего].

¹¹ *Диоген Лаэртций*, X, 87. Ведь наша жизнь нуждается не в никчемных рассуждениях и пустых предположениях, а в том, чтобы [мы могли] безмятежно жить.

Диоген Лаэртций, X, 78. Также должно принимать, что задача науки о природе — точно выяснить причину главнейших [явлений] и что высшее счастье, [испытываемое] при изучении небесных явлений, имеет в этом свой источник.

Диоген Лаэртций, X, 79. Что же касается изучения заката и восхода [светил], изучения направления [их движений], затмения их и тому подобных явлений, то оно ничего более не прибавляет к [тому состоянию] блаженства, которое доставляется [вышеупомянутым] познанием. Напротив, хорошие специалисты в этой области, которые имеют знания о сущностях и наивысших причинах, находятся во власти страхов совершенно так же, как [было бы в том случае], если бы они не имели этих больших [специальных] знаний. Даже, может быть, они еще больше находятся во власти страха.

¹² *Диоген Лаэртций*, X, 86. И не должно насильственно делать невозможное и ко всему подходить с одинаковой точкой зрения, какая применяется в [нравственных] учениях о [правилах] жизни или в учениях относительно [правил] научного исследования, или [наконец] в учениях, основоположных для всех остальных естественно-научных вопросов, каковы, например, [учения], что мировое тело есть тело и неосязаемая природа [т. е. пустое пространство] или что атомы суть элементы [всего сущего] и все прочее в этом роде, что имеет только одно значение, соответствующее данным чувственного опыта. Что же касается [объяснений] небесных тел, то к ним это не применимо.

¹⁸ *Диоген Лаэртций*, X, 86. Напротив, они допускают множество различных объяснений причины их возникновения и [также одинаково возможно] различное определение их сущности, [причем каждое из них будет находиться] в соответствии с чувственным опытом. Дело в том, что в объяснении [частных] явлений природы нужно придерживаться не общих положений и правил, но [объяснять так], как требуют сами явления [в каждом отдельном случае].

¹⁴ *Диоген Лаэртций*, X, 92.

¹⁵ *Диоген Лаэртций*, X, 94.

¹⁶ *Диоген Лаэртций*, X, 95 и 96.

¹⁷ *Диоген Лаэртций*, X, 98.

¹⁸ *Диоген Лаэртций*, X, 104. И еще многими другими способами могут возникать удары молнии. Нужно только не прибегать к мифу. А миф останется в стороне, если мы станем неуклонно следовать показаниям чувственного опыта и будем в них искать указаний на скрытые [причины явлений].

¹⁹ *Диоген Лаэртций*, X, 80. Таким образом должно, обращая внимание на то, сколь многими способами у нас [на земле] возникает сходное [явление], [по аналогии с этим] искать причин небесных явлений и [вообще] всего скрытого [от нас].

X, 82. Душевное же спокойствие [атараксия] [достигается, если] освободиться от всего этого и всегда держать в памяти [учение] о вселенной в целом и о самых основных принципах [всего существующего]. Поэтому-то должно [постоянно] обращать внимание на факты и [прежде всего] на ощущения, [и притом нужно обращать внимание] на общее, когда дело касается общего, и на частное, когда дело касается частного, и [вообще] на всякую имеющуюся в наличности в каждом отдельном случае чувственную очевидность оснований для суждения. Ибо если мы будем обращать на это внимание, то мы правильно уясним себе причины, откуда происходят беспокойство и страх, и освободим [себя от этого зла], исследуя причины небесных явлений и всего остального, постоянно нарушающего [нормальный порядок жизни], что приводит прочих людей в величайший ужас.

Диоген Лаэртций, X, 87. Некоторые указания [того, как надо объяснять] процессы, совершающиеся в области небесных явлений, можно получить от некоторых явлений, происходящих у нас [на земле], которые могут наблюдаться [нами] в своем настоящем виде, между тем как то, что происходит на небе, не является [нам в своей сущности]. Ведь последнее может возникать многими различными способами. 88. Однако должно сохранять наглядное представление о каждом [явлении] в отдельности и [точно] различать то, что связано с ними. Что эти [небесные явления] могут совершаться различными способами, это не стоит в противоречии с происходящими у нас [на земле явлениями].

²⁰ *Диоген Лаэртций*, X, 78. Еще [нужно заметить], что в таких [вопросах] недопустимо признавать возможность многих различных решений и считать [все] предположительным, не исключая возможности и иного положения вещей.

Диоген Лаэртций, X, 86. Напротив, они допускают множество различных объяснений причины их возникновения.

Диоген Лаэртций, X, 87. Итак, все во всех небесных явлениях происходит по неизменным [законам], хотя и множественным способом, поскольку [для суждения] относительно их будем должным образом оставлять [все] то, что имеет доказательную силу.

²¹ *Диоген Лаэртций*, X, 98. А те, которые принимают один [способ объяснения], воюют с показаниями чувственного опыта и отказываются от единственно возможного для человека знания.

Диоген Лаэртций, X, 113. Сводить эти [явления] исключительно к одной причине, в то время как данные чувственного опыта требуют, чтобы признавалась возможность многих различных причин [их возникновения], было бы сумасбродством, неуместным подражанием суежной астрономии и вздорным объяснением их причин, при котором божественное существо никоим образом не освобождается от работ.

Диоген Лаэртций, X, 97. Закономерность вращения [небесных светил] нужно считать возникающей точно таким же образом, как и любые [закономерные] явления у нас [на земле]. Божественное же существо [для объяснения этого] никоим образом не должно привлекаться, но оно должно оставаться свободным от всяких дел и пребывать в полном блаженстве. Ведь если это [условие] не будет соблюдено, то все учение о причинах небесных явлений станет пустой [игрой ума], как это уже и случилось у некоторых, которые не овладели допускающим различные возможности методом [объяснения], но впали в пустословие вследствие того, что думали, будто [эти явления] могут возникать только одним способом, все же прочие возможные способы [их происхождения] отбрасывали. Таким образом они впадали в бессмыслицу и не умели использовать для научного объяснения [чувственные явления], которые нужно понимать как знаки [служащие указанием на недоступные восприятию причины].

Диоген Лаэртций, X, 93... не боясь презренных ухищрений астрономов. X, 87. Ясно, что [в этом случае] вообще покидают почву естественно-научного исследования и попадают в область мифов.

Диоген Лаэртций, X, 80. Таким образом должно, обращая внимание на то, сколь многими способами у нас [на земле] возникает сходное [явление], [по аналогии с этим] искать причин небесных явлений и [вообще] всего скрытого [от нас]. [Приэтом] должно игнорировать как тех, которые учат, что это может существовать или возникать одним только способом, так и тех, которые то, что происходит многими способами, не объясняют по аналогии с подобными явлениями, отстоящими от них на [больших] расстояниях и, наконец, которые не знают, при каких условиях безмятежное состояние духа невозможно.

²² *Диоген Лаэртций*, X, 80. И не следует думать, что [таким путем] мы не приобретаем основательного знания, более полезного, чем эти [специальные] занятия, поскольку оно является достаточным, чтобы привести нас к безмятежному и блаженному [состоянию души].

²³ *Диоген Лаэртций*, X, 78... В вечной и блаженной природе [богов] вообще нет ничего, что могло бы вызвать раздвоение или смятение [в умах людей]. Что это именно так, можно понять посредством мышления.

²⁴ Ср. *Аристотель*, de Caelo, I, 10.

²⁵ *Аристотель*, de Caelo. I, 10. Если бы мир возник из того, что прежде находилось в ином состоянии, если бы из того, что всегда находится в определенном состоянии и не может находиться в ином состоянии, он не возник бы. . .

²⁶ *Атеней* Deipnos, III, 104. Следовало бы похвалить славного Хризиппа, правильно понявшего образ мыслей Эпикура и сказавшего, что его философия вытекает из гастрологии Архестрата.

²⁷ *Лукреций*, de Rer. Nat., I, 63 — 80.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

КРИТИКА ПОЛЕМИКИ ПЛУТАРХА ПРОТИВ ТЕОЛОГИИ ЭПИКУРА.

И. Отношение человека к богу.

1. *Страх и потустороннее существо.*

¹ *Плутарх*, De eo, quod sec. Epic. non beate vivi possit (ed. Xyl.), Т. II, р. 110. Однако об удовольствии сказано [Эпикуром], что... их [эпикурейцев] рассуждение уничтожает некий страх и суеверие, но не вызывает веселия и радости, источником которых были бы боги.

² *Système de la nature* (Londres 1770), II, р. 1101. Представление об этих могущественных силах всегда соединялось с представлением о страхе; их имя всегда напоминало человеку его собственные бедствия или бедствия его предков. Мы трепещем теперь, потому что наши предки трепетали тысячи лет тому назад. Представление о божестве вызывает в нас всегда горестные мысли: если мы станем доискиваться источника наших теперешних страхов и мрачных мыслей, возникающих в нашем мозгу всякий раз, когда при нас произносят имя божества... [стр. 284 русского перевода «Системы природы», изд. Инст. К. Маркса и Ф. Энгельса]. Ср. р. 78. Основывая мораль на мало моральном облике бога, не отличающегося постоянством поведения, человек никогда не может знать, что ему делать ни в вопросе о своих обязанностях по отношению к богу, ни в вопросе о своих обязанностях по отношению к самому себе, ни в вопросе о своих обязанностях по отношению к другим людям. Поэтому было крайне пагубно убедить его, что существует сила, превосходящая природу, перед которой должен смолкнуть разум и ради которой, если желать быть счастливым, надо пожертвовать здесь, на земле, всем [стр. 334 русского перевода].

³ *Плутарх*, I. с., р. 1101. Ибо боящиеся его, как властителя, благосклонного к добрым, но сурового по отношению к дурным, благодаря одному этому страху, избавляющему их от многих иных опасений, воздерживаются от несправедливостей; их злость мало-по-малу обуздывается, и поэтому они переживают меньше душевных страданий, чем те, которые, предаваясь порокам и осмеливаясь [совершать злодеяния], затем боятся и мучатся угрызениями совести.

2. *Культ и индивидуум.*

⁴ *Плутарх*, I. с., р. 1101. Но там, где он всего более уверен в присутствии бога, он, избавившись от страданий страха и забот, наиболее предается наслаждению — до упоения, шуток и смеха. В любви...

⁵ *Плутарх*, I. с.

⁶ *Плутарх*, I. с., р. 1102. Ведь не изобилие вина и не насыщение мясом доставляют наслаждение при жертвоприношениях, а благотворная надежда и мысль о присутствии благосклонного бога, которому нравится то, что совершается.

3. Провидение и униженный бог.

⁷ *Плутарх*, *ib.*, р. 1102. Как они наслаждаются, имея чистые мысли о боге, а именно считая его руководителем всех благих, творцом всего прекрасного, и полагая, что он не может ни совершать, ни терпеть ничего дурного! Ведь он благ, а благой не чувствует ни зависти, ни ужаса, ни ненависти, ни гнева. Как теплу свойственно не охлаждать, а нагревать, так благому свойственно не вредить. Гнев по существу наиболее далек от кротости, злоба — от благосклонности, недоброжелательность — от гуманности и дружелюбия, ибо из этих чувств одни свойственны добродетели и силе, а другие — бессилию и пороку. Итак божественное не одержимо гневом, и на него не действуют дары, но ему свойственно быть благодетельным и помогать и не свойственно сердиться и причинять вред.

⁸ *Иб.* Разве мыслимо, что отвергающие провидение заслуживают еще какого-либо иного наказания? Не достаточно ли они наказаны уже тем, что они сами лишают себя наслаждения и радости?..

⁹ «Но *слабый* ум есть, однако, не тот, который не познает объективного бога, а тот, который *х о ч е т* его познать». (*Шеллинг*, *Философские письма о догматизме и критицизме в «Философских статьях»*, том I, Landshut, 1809, стр. 127, письмо II.) Господину Шеллингу можно вообще посоветовать вспомнить свои первые статьи. Так, например, в статье о «я», как принципе философии, сказано: «Допустим, например, что *бог*, определяемый как объект, есть *реальная основа* нашей сущности, но в таком случае он, поскольку он есть объект, *сам* попадает в *сферу* нашего знания и не может, следовательно, быть для нас последним пунктом, на котором держится вся эта сфера». Стр. 5, I. с. Мы, наконец, напоминаем г. Шеллингу заключительные слова его вышеупомянутого письма: «*Пора возвестить лучшему человечеству свободу духа и не терпеть более, чтобы оно оплакивало потерю своих оков*». Стр. 129, I. с. Если уже в 1795 г. было «пора», то как же в 1841?

Упомянув здесь при случае о совершенно ославленной теме, о *доказательствах существования бога*, надо заметить, что Гегель перевернул все эти теологические доказательства, т. е. отверг их, чтобы оправдать их. Что же это за клиенты, которых адвокат не может иначе избавить от осуждения, как сам убивая их? Гегель, например, таким образом, толкует заключение от мира к бытию бога: «Так как случайного *нет*, то есть бог, или абсолютное». Теологическое же доказательство, наоборот, гласит: «Так как случайное имеет истинное бытие, то бог существует». Бог есть гарантия

для случайного мира. Само собой понятно, что этим сказано и обратное.

Доказательства существования бога представляют не что иное как *пустые тавтологии*, — например, онтологическое доказательство говорит только: «То, что я действительно представляю себе, для меня есть действительное представление», — значит действует на меня, и в этом смысле все боги, как языческие, так и христианские, обладали действительным существованием. Разве не царствовал старый Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное субъективное представление, если он верит в него, то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он *будет действовать так, как все человечество действовало, делая долги за счет своих богов*. Более того, пример Канта мог бы подкрепить онтологическое доказательство. Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или скорее общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением. Приходи со своими богами в страну, где существуют другие боги, и тебе будут доказывать, что ты страдаешь фантазиями и абстракциями. И справедливо. Если бы кто-нибудь привел древним грекам иноземного бога, то нашел бы доказательства несуществования этого бога. Ибо для греков он не существовал. *Чем известная страна является для иноземных богов, тем страна разума является для бога вообще — областью, где его существование прекращается.*

Или же доказательства существования бога представляют не что иное как *доказательства бытия существенного человеческого самосознания, логические объяснения последнего*. Например, онтологическое доказательство. Какое бытие непосредственно, когда мы его мыслим? Самосознание.

В таком смысле все доказательства бытия бога являются доказательствами его *небытия, опровержениями* всех представлений о боге. Действительные доказательства, наоборот, должны были бы гласить: «Так как природа плохо устроена, то бог существует». «Так как существует неразумный мир, то бог существует». «Так как

мысли не существует, то бог существует». Но что же это говорит, как не то, что *для кого мир неразумен, кто поэтому сам неразумен, для того бог существует? Или неразумность есть бытие бога.*

«Если вы предполагаете идею объективного бога, то как вы можете говорить о законах, которые разум воспроизводит из самого себя, так как автономия может принадлежать лишь абсолютно свободному существу?» Шеллинг, I. с., стр. 198.

«Преступно скрывать от человечества принципы, которые вообще могут быть сообщены всем». Тот же, I. с., стр. 199.

ИЗ «АНЕКДОТА»

ЗАМЕТКИ О НОВЕЙШЕЙ ПРУССКОЙ ЦЕНЗУРНОЙ ИНСТРУКЦИИ.

Мы не принадлежим к недовольным, которые еще до появления нового прусского цензурного эдикта говорили: *timeo Danaos et dona ferentes* (я страшусь данайцев, даже если они приносят дары). Наоборот, так как в новой инструкции допускается критика изданных уже законов, хотя бы она и не соответствовала взглядам правительства, то мы сейчас и начнем с нее самой. *Цензура* — это *официальная критика*. Ее правила — это правила критики, и они всего менее могут быть изъяты из критики, с которой они входят в одну область.

Всякий, конечно, может только одобрить высказанную в введении к инструкции *общую тенденцию*: «Чтобы уже *теперь* освободить печать от неуместных, не соответствующих высочайшим видам ограничений, его величество король указом королевскому министерству от 10 с. м. высочайше соизволил выразить решительное неодобрение всякому несправедливому стеснению литературной деятельности; признавая значение и потребность честной и приличной публицистики, нам благоугодно было вновь призвать цензоров к точному соблюдению статьи 2-й указа о цензуре 18 октября 1819 г.».

Конечно! Если цензура есть необходимость, то честная, либеральная цензура еще более необходима.

Но что сейчас же возбудило некоторое недоумение, так это *дата* приведенного закона. Он помечен 18 октября 1819 г. Как? Разве это закон, который обстоятельства времени принудили нарушить? Повидимому, нет, ибо цензоров лишь «*вновь*» приглашают соблюдать его. Итак, до 1842 г. закон существовал, но он не исполнялся, ибо, «чтобы *уже теперь*» освободить печать от неуместных, не соответствующих высочайшим видам ограничений, о нем опять напоминают.

Печать *вопреки закону* до сих пор была подвержена неуместным ограничениям, — таков непосредственный вывод из этого введения.

Говорит ли это *против закона* или *против цензоров*?

Мы не *смеем* утверждать последнего. В продолжение двадцати двух лет имели место незаконные действия со стороны ведомства, которое должно защищать высшие интересы граждан, их *духовные* интересы, со стороны ведомства, которое имеет бóльшие полномочия, чем римские цензоры, ибо регулирует не только поведение отдельных граждан, но даже поведение общественного духа. Разве возможно такое непрерывное беззаконие, такое бессовестное поведение высших правительственных чиновников в благоустроенном, гордом своей администрацией, прусском государстве? Или государство в постоянном ослеплении избирало наименее дельных лиц на самые трудные посты? Или, наконец, подданный прусского государства не имеет никакой возможности протестовать против незаконных действий? Разве все прусские писатели так уж необразованны и глупы, что не знают законов, касающихся их существования, или же они слишком трусливы, чтобы требовать их применения?

Если мы свалим вину на *цензоров*, тогда это компрометирует не только их собственную честь, но и честь прусского государства, прусских писателей.

К тому же беззаконные действия цензоров в продолжение более чем двадцати лет представляли бы *argumentum ad hominem*, что печать нуждается в иных гарантиях, чем такие общие указания таким неотчетливым господам. Это служило бы доказательством того, что в самой сущности цензуры кроется какой-то коренной недочет, которому не поможет никакой закон.

Но если цензора были хороши, а не *годился закон*, зачем же в таком случае призывать его на помощь против зла, которое он сам породил?

Или *объективные недостатки* самого института ставятся в вину *отдельным личностям* для того, чтобы, не улучшая дела по существу, создать видимость улучшения? Такова обычная манера *мнимого либерализма*: он делает вынужденные уступки, жертвует людьми, орудиями, и сохраняет предмет, учреждение. Этим отвлекается внимание поверхностной публики.

Озлобление из-за сути дела превращается в озлобление против личностей. Сменой личностей надеются изменить самое дело. С цензуры взоры переносятся на отдельных цензоров, и мелкие писаки предписанного свыше прогресса позволяют себе смелые выходки против попавших в немилость, — выходки, которые, в сущности, являются лестью по адресу правительства.

Еще одна трудность стоит у нас на пути.

Некоторые газетные корреспонденты принимают цензурную инструкцию за новый цензурный закон. Они ошибаются, но ошибка их простибельна. *Указ* о цензуре 18 октября 1819 г. должен был иметь силу только временно—до 1824 г., и он оставался бы и до настоящего дня временным законом, если бы мы не узнали из опубликованной инструкции, что он никогда не применялся.

Указ 1819 г. также был *временной* мерой, с той разницей, однако, что тогда был указан пятилетний срок ожиданию законов о свободе печати, между тем как по новой инструкции это ожидание может длиться любой период времени, и с той разницей, что предметом *тогдашнего* ожидания были *законы о свободе печати*, в *настоящее* же время *законы о цензуре*.

Другие газетные корреспонденты рассматривают цензурную инструкцию как возобновление старого эдикта о цензуре. Ошибка их опровергается самой инструкцией.

Мы рассматриваем цензурную инструкцию как *предвосхищение духа* предполагаемого закона о цензуре. В этом мы строго придерживаемся духа указа о цензуре 1819 года, согласно которому *законы и циркуляры* имеют для печати одинаковое значение (см. приведенный указ, ст. XVI, № 2).

Но вернемся к инструкции.

«По этому закону, а именно по статье 2-й, цензура не должна препятствовать серьезному и скромному исследованию истины, не должна подвергать писателей ненужным стеснениям, не должна мешать свободному обращению книг на книжном рынке».

Исследование истины, которому цензура не должна препятствовать, характеризуется далее как *серьезное и скромное*. Оба определения ставят перед исследованием не содержание его, а нечто такое, что лежит вне его содержания. Они с самого начала отвлекают исследование от истины и предписывают ему внимание к какому-то неизвестному третьему. Но разве исследование, постоянно направляющее свое внимание на это третье неизвестное, которому самим законом предоставлено право ко всему придирается, не потеряет из виду истину? Разве не первая обязанность исследователя истины прямо стремиться к ней, не уклоняясь ни вправо, ни влево? Разве не забуду я сказать самую сущность, если я в то же время обязан не забывать о том, что ее надо сказать в известной предписанной форме?

Истина так же мало скромна, как свет; да и по отношению к кому она должна быть скромна? По отношению к самой себе? *Verum index sui et falsi* (истина—показатель себя собой и заблуждения). Значит — *по отношению к заблуждению*.

Если скромность характеризует исследование, то это скорее признак боязни истины, чем боязни заблуждения. Скромность — это средство тормозить каждый мой шаг вперед. *Она есть предписанный свыше исследованию страх перед результатом*, она — предохранительное средство против истины.

Далее: истина всеобща, она не принадлежит мне одному, она принадлежит всем, она владеет мною, а не я ею. Мое достояние — это *форма*, она моя духовная индивидуальность. *Le style c'est l'homme*. И что же! Закон разрешает мне писать, но я должен писать не в *своем собственном* стиле, а в каком-то другом. Я имею право выявлять лицо своего духа, но должен придать ему *предписанные складки*! Какой честный человек не покраснеет от этого требования и не спрячет лучше свою голову под тогу? По крайней мере, под тогой можно предполагать голову Юпитера. Предписанные складки значат только: *bonne mine à mauvais jeu*.

Вы восторгаетесь восхитительным разнообразием, неисчерпаемым богатством природы. Ведь не требуете же вы, чтобы роза имела запах фиалки, почему же вы требуете, чтобы самое богатое, чтобы дух существовал только в *одном* виде? Я юморист, но закон велит писать серьезно. Я задорен, но закон предписывает, чтобы слог мой был скромный. *Серое из серого* — вот единственный дозволенный цвет свободы. Каждая капля росы, озаряемая солнцем, отливает неисчерпаемой игрой цветов, но духовное солнце, в скольких бы индивидуальностях оно ни отражалось, в каких бы предметах лучи его ни преломлялись, должно порождать только один, только *официальный цвет*! Существенная форма духа, это — *радостность, свет*, вы же хотите сделать его единственно законным проявлением *тьмы*; он должен одеваться только в черное, а ведь цветов не бывает черных. Сущность духа — это исключительно *истина сама по себе*; а что же вы делаете его сущностью? *Скромность*. Только бедняк скромный, — говорит Гёте, — и в такого нищего вы хотите превратить дух? Или же эта скромность должна быть той скромностью гения, о которой говорит Шиллер? В таком случае превратите сначала всех ваших граждан, и, прежде всего, ваших цензоров, в гениев. Но ведь скромность гениев состоит вовсе не в том, в чем состоит язык образованных людей, не в отсутствии акцента и диалекта, а, наоборот, в акценте, свойственном предмету, и в диалекте, соответствующем сущности его. Она требует забыть скромность и нескромность и сосредоточиться на самом предмете. Скромность духа вообще — это разум, та универсальная терпимость, которая относится к *каждой вещи в природе* так, как того требует *основной характер ее*.

Если, далее, *серьезность* не должна соответствовать тому определению Тристрама Шэнди, по которому она есть лицемерие тела, скрывающее недостатки души, но должна означать *деловую* серьезность, тогда уничтожается все предписание. Ибо к смешному я отношусь серьезно, когда я отношусь к нему легко, а быть скромным по отношению к нескромности это самая серьезная нескромность духа.

Серьезно и скромно! Какие неустойчивые, относительные понятия! Где кончается серьезность, где начинается шутка? Где кончается скромность, где начинается нескромность? Мы зависим от *темперамента* цензора. Было бы так же несправедливо предписывать темперамент цензору, как слог писателю. Если вы хотите быть последовательны в вашей эстетической критике, то запретите также *слишком серьезно и слишком скромно* исследовать истину, ибо слишком большая серьезность является самой смешной, а самая большая скромность — самой горькой иронией.

Наконец, исходной точкой взято при этом совершенно превратное и абстрактное понятие *истины*. Все, на что направлена писательская деятельность, подводится под одно общее понятие «*истины*». Но если мы оставим даже в стороне все *субъективное*, а именно, что один и тот же предмет различно преломляется в различных лицах и превращает свои различные стороны в столько же различных духовных характеров, то разве *характер самого предмета* не должен оказывать никакого, даже самого ничтожного, влияния на исследование? Не только результат исследования, но и ведущий к нему путь должен быть истинным. Исследование истины само должно быть истинно, истинное исследование — это развернутая истина, разьединенные члены которой соединяются в результате. И разве способ исследования не должен изменяться вместе с предметом? Оно должно быть серьезно, когда предмет смеется, должно быть скромно, когда предмет нескромен. Вы, следовательно, нарушаете право объекта так же, как вы нарушаете право субъекта. Вы понимаете истину абстрактно и превращаете дух в *судебного следователя*, который записывает ее в *сухой протокол*.

Или, может быть, эти метафизические мудрствования излишни? Может быть, истину следует понимать так, что *истинно то, что приказывает правительство*, а исследование допускается только как лишний, назойливый, не неустранимый целиком *из-за этикета* третий элемент? Повидимому, так и есть. Ибо исследование уже заранее понимается как *противоположность* истины и является поэтому в подозрительной компании серьезности и скромности, которые, во

всяком случае, приличествуют мирянину перед духовным лицом. Мудрость правительства — единственный государственный разум. При известных условиях времени приходится, правда, делать некоторые уступки другому разуму и его болтовне, но тогда он должен выступать, сознавая эти уступки и свое, в сущности, бесправие, скромным и согбенным, серьезным и скучным. Если Вольтер говорит: *tous les genres sont bons, excepté le genre ennuyeux* (все жанры хороши, кроме скучного), то здесь скучный жанр превращается в исключительный, как достаточно показывает уже ссылка на протоколы заседаний рейнских земских сословий. Почему не вернуться лучше к доброму, старому канцелярскому слогу? Вы должны писать свободно, но каждое слово должно быть поклоном перед либеральной цензурой, которая пропускает ваши столь же серьезные, как и скромные, мнения. Не утрачивайте же чувства благоговения!

Закон ставит *ударение* не на истине, а на скромности и серьезности. Итак, все порождает сомнение — серьезность, скромность и, прежде всего, истина, за неопределенной шириной которой скрывается очень определенная, очень сомнительного свойства истина.

«Цензура, — сказано далее в инструкции, — ни в коем случае не должна быть применяема в смысле мелочной придирчивости, что выходит за пределы этого закона».

Под «этим законом» прежде всего подразумевается статья 2-ая указа 1819 г., но далее инструкция ссылается на «*дух*» указа о цензуре вообще. Очень легко соединить оба определения. Статья вторая — это *концентрированный дух* указа о цензуре, а остальные статьи его представляют дальнейшее расчленение и более детальное определение этого духа. Мы полагаем, что не можем лучше характеризовать указанный дух, как указав на *следующие его проявления*:

Статья VII. *Дарованная до сих пор Академии наук и университетам свобода от цензуры отныне отменяется на пять лет.*

§ 10. *Настоящее временное постановление* остается в силе с нынешнего дня в течение пяти лет. До истечения этого срока Союзный сейм основательно изучит вопрос, каким образом *можно* привести в исполнение единообразные постановления *о свободе печати*, упомянутые в статье 18-ой Союзных актов; соответственно с этим последует окончательное решение о *нормальных границах свободы печати* в Германии.

Нельзя назвать благоприятным для печати закон, отменяющий *свободу печати* там, где она еще существовала, и делающий ее при помощи *цензуры* излишней там, где она должна была быть введена.

Далее § 10 прямо признает, что вместо упомянутой в ст. 18-ой Союзных актов *свободы печати*, которая когда-нибудь, быть может, будет осуществлена, временно вводится *закон о цензуре*. Это *qui pro quo* указывает, по крайней мере, что характер времени принуждает к ограничению печати, что указ обязан своим происхождением недоверию к печати. Эта мера оправдывается как временная, имеющая силу всего на пять лет, но, к сожалению, она была в силе 22 года.

Уже следующая строка инструкции показывает нам, как она сама себе противоречит, с одной стороны, желая, чтобы цензура не применялась в более широких размерах, чем того требует дух устава, с другой стороны, предписывая ей именно это нарушение границ закона: «Цензор может разрешить откровенное обсуждение внутренних дел». Цензор *может*, но он не обязан, в этом нет необходимости; уж этот осторожный либерализм очень определенно выходит не только за пределы духа, но и за пределы определенных требований указа о цензуре. Старый указ о цензуре и даже приведенная в инструкции статья 2-ая не разрешает *откровенного обсуждения* не только прусских, но даже *китайских* дел. «Сюда, т. е. к нарушению безопасности прусского государства и германских союзных государств, относятся все попытки изобразить в *благоприятном свете* все партии в *какой бы то ни было стране*, стремящиеся к ниспровержению существующего строя». Разве при таких условиях разрешается *откровенное* обсуждение китайских или турецких дел? А уж если такие отдаленные отношения угрожают неустойчивой безопасности Германского союза, то как же не будет ей угрожать каждое неодобрительное слово о *внутренних* делах?

Если инструкция нарушает таким образом дух ст. 2-ой указа о цензуре в либеральном смысле, то, с другой стороны, она далеко не в либеральном смысле идет дальше указа о цензуре и прибавляет к старым ограничениям печати *новые*. Содержание *либерального* нарушения духа устава будет видно впоследствии, но *формально* оно подозрительно уже в том отношении, что является выводом из статьи 2-ой, из которой в уставе благоразумно цитируется только *первая половина* и в то же самое время цензор отсылается ко *всей статье*.

В вышеприведенной 2-ой статье указа о цензуре сказано: «Цель ее (цензуры) не допускать того, что противно *общим основам религии, независимо* от мнений и учений *отдельных* религиозных партий и терпимых в государстве сект».

В 1819 г. господствовал еще рационализм, который под религией вообще понимал так называемую религию разума. Эта *рацио-*

налистическая точка зрения есть также точка зрения указа о цензуре, который во всяком случае настолько непоследователен, что, имея целью защиту религии, становится на иррелигиозную точку зрения. Именно отделение общих оснований религии от ее положительного содержания и от ее определенности противоречит уже общим основаниям религии, так как каждая религия полагает, что она отличается от остальных отдельных *мнимых* религий своей *особенной сущностью* и что именно она в этой своей *определенности* и является *истинной религией*. Новая цензурная инструкция пропускает в цитируемой ею статье 2-ой *ограничительное положение*, согласно которому отдельные религиозные партии и секты не пользуются неприкосновенностью, но она на этом не останавливается, она дает еще следующий комментарий: «Не должно быть терпимо все, что направлено против христианской религии вообще или против *определенного учения в непристойной, враждебной форме*». Старый указ о цензуре ни единым словом не упоминает о *христианской* религии; наоборот, он отличает религию от *всех* отдельных религиозных партий и сект. Новая цензурная инструкция не только превращает религию вообще в *христианскую* религию, но прибавляет еще слова: *определенное вероучение*. Драгоценное порождение нашей ставшей христианской науки! Кто станет еще отрицать, что она выковала новые оковы для печати? Нельзя касаться религии *ни вообще, ни в частности*. Или вы думаете, может быть, что слова — непристойный, враждебный, превратили новые цепи в цепи из роз? Как это ловко сказано: *непристойно, враждебно!* Словом «непристойный» вызывают к благопристойности гражданина, это — экзотерическое слово для света, а цензору сообщается на ухо прилагательное «враждебный»; так истолковывается в законе непристойность. Мы в этом уставе найдем еще много примеров этого тонкого такта, который по отношению к публике пользуется субъективным словом, вызывающим краску на ее лице, к цензору же обращается с объективным, заставляющим бледнеть писателя. Таким способом можно переключать на музыку *lettres de cachet* (постановления об аресте).

И в какое удивительное противоречие запутывается цензурная инструкция. Только половинчатое нападение непристойно, такое, которое направлено на отдельные стороны явления, не будучи достаточно глубоко и серьезно, чтобы коснуться сущности предмета; только нападки *на частное, как таковое*, непристойны. Если поэтому нападки на христианскую религию вообще запрещены, то разрешены только непристойные нападки на нее. Наоборот, нападки на общие основания религии, на ее сущность, на частное,

поскольку оно есть проявление сущности, являются враждебными нападениями. Нападать на религию можно только в форме *непристойной* или *враждебной*, — третьей нет. Эта непоследовательность, в которую запутывается инструкция, есть во всяком случае только видимость, так как она покоится на видимости, будто вообще разрешены *какие-либо* нападки на религию. Но достаточно одного беспристрастного взгляда, чтобы усмотреть в этой видимости именно видимость. На религию нельзя нападать ни во враждебной, ни в непристойной форме, ни вообще, ни в частности, т. е. *вообще нельзя* нападать.

Однако, если инструкция, в явном противоречии с указом о цензуре 1819 г., налагает новые оковы на *философскую прессу*, то она, по крайней мере, должна была бы быть настолько последовательной, чтобы освободить *религиозную прессу* от старых оков, наложенных на нее прежним рационалистическим указом. Ведь он ставит целью цензуры также — «борьбу против фанатического перенесения в политику религиозных догматов веры и возникающей отсюда путаницы понятий». Новая инструкция, правда, благоразумно умалчивает об этом пункте в своем комментарии, тем не менее она, цитируя статью 2-ую, принимает и его. Что значит фанатическое перенесение в политику религиозных догматов веры? Это значит исходить в определении государства из специфического содержания религиозных догматов веры, это значит превратить *особенную сущность религии в мерило государства*. Старый указ о цензуре имел право выступать против этой путаницы понятий, потому что он оставляет критике отдельную религию, определенное содержание ее. Но старый указ опирался на неосновательный, поверхностный, презираемый вами самими *рационализм*. Вы же, основывающие государство даже в частностях *на вере и христианстве*, вы, желающие *христианского* государства, как вы можете еще советовать цензуре предупреждать эту путаницу понятий?

Смешение политического и христианско-религиозного принципа стало *официальной верой*. Мы это смешение разясним в немногих словах. Если иметь в виду только христианскую религию как признанную, то вы имеете в своем государстве католиков и протестантов. И те, и другие предъявляют одинаковые претензии к государству, так как имеют и одинаковые обязанности по отношению к нему. Оставляя в стороне свои религиозные различия, они одинаково требуют, чтобы государство было осуществлением политического и правового разума. Но вы хотите *христианского государства*. Если ваше государство будет *лютеранско-христианским*,

тогда оно для *католика* превратится в церковь, к которой он не принадлежит, от которой он должен отвернуться, как от еретической, внутренняя сущность которой противоречит ему. В обратном случае мы будем иметь то же самое. Если же вы сделаете *особенным* духом вашего государства *общий дух христианства*, тогда вопрос о том, *что такое* общий дух христианства, вы ведь решаете на основании вашего протестанского взгляда. Вы определяете, *что такое христианское государство*, хотя последнее время показало вам, что отдельные правительственные чиновники не умеют провести границы между религией и миром, между государством и церковью. *Дипломаты*, а не *цензора* должны были *обсуждать* это смешение понятий, но не *решать* его. Наконец, вы становитесь на *еретическую* точку зрения, когда вы отбрасываете известный догмат как несущественный. Если же вы называете ваше государство *вообще христианским*, то вы тем самым дипломатически признаете, что оно *не христианское*. Таким образом, либо запретите вообще втягивать религию в политику, — но этого вы не хотите, так как вы хотите основывать государство не на свободном разуме, а на вере, религия для вас служит *всеобщей санкцией положительного*, — либо разрешите и *фанатическое* перенесение религии в политику. Дайте ей *по-своему* заниматься политикой. Но этого вы опять-таки не желаете. Религия должна поддерживать светскую власть с тем, однако, чтобы светская власть не подчинялась религии. Раз вы втягиваете религию в политику, то требование, чтобы *светская* власть определяла, как религия должна выступать в политике, будет уже несомненною и даже *противною* религии дерзостью. Кто хочет связать себя с религией из религиозности, должен предоставить ей во всех вопросах решающий голос. Или вы, может быть, понимаете под религией *культ вашей собственной неограниченной власти и правительственной мудрости?*

Правовере новой цензурной инструкции вступает еще и в другой форме в конфликт с *рационализмом* старого указа о цензуре. Последний считает также целью цензуры подавление того, «что оскорбляет *нравственность* и добрые нравы». Инструкция приводит это место как цитату из статьи 2-ой. Но если в отношении к религии *комментарий* ее содержит добавления, то в отношении к нравственности он не свободен от пропусков. Оскорбление *нравственности* и *добрых нравов* превращается в нарушение «приличия, обычаев и внешней благопристойности». Мы видим, что *мораль* как *мораль*, как *принцип такого мира*, который подчиняется собственным законам, *исчезает*, и на место сущности выступают внешние

проявления, *полицейская благопристойность, условное приличие*. Почет тому, кому он подобает; здесь мы видим настоящую последовательность. Специфически христианский законодатель *не может признать мораль* за независимую, в самой себе имеющую источник святости сферу, так как ее внутреннюю всеобщую сущность он присваивает религии. Независимая мораль оскорбляет всеобщие основы религии, а особые понятия религии противны морали. Мораль признает только свою собственную всеобщую и разумную религию, религия же — только свою особенную позитивную мораль. Цензура, таким образом, должна будет по этой инструкции отвергнуть интеллектуальных героев морали вроде Канта, Фихте, Спинозы, как иррелигиозных, как оскорбляющих приличие, нравы и внешнюю благопристойность. Все эти моралисты исходят из принципиального противоречия между моралью и религией, ибо *мораль* зиждется на *автономии*, *религия* же — на *гетерономии* человеческого духа. От этих нежелательных новшеств цензуры, — с одной стороны, ослабления ее моральной совести, с другой стороны, строгого обострения ее религиозной совести, — перейдем к более отрадным новшествам, к *уступкам*.

Отсюда «следует, что сочинения, в которых рассматривается государственное управление в целом или в отдельных его разветвлениях, обсуждаются изданные или имеющие еще быть изданными законы по их внутреннему достоинству, раскрываются ошибки и недостатки, указываются или предлагаются улучшения, — не должны быть запрещены по той только причине, что они написаны не в правительственном духе, если только они прилично написаны и *тенденция их благонамеренна*. Скромность и серьезность исследования — это требование обще у новой инструкции с указом о цензуре, но ее так же мало удовлетворяет *приличное* изложение, как и правда содержания. Главным критерием для нее становится *тенденция* — это ее основная мысль, между тем как в указе нельзя найти даже *слова* «тенденция». В чем она заключается, новая инструкция также не говорит. Но насколько для нее важна тенденция, показывает еще следующее место из нее: «При этом *непрерывно* предполагается, что *тенденция* высказанных против мероприятий правительства соображений не враждебна и не злонамеренна, а доброжелательна; и от цензора требуется добрая воля и благоразумие, дабы он умел отличить одно от другого. Сообразно с этим цензора должны обращать особенное внимание на форму и на тон предназначенных для печати статей и не разрешать их печатание, если страстность, резкость и претенциозность обнару-

живают их вредную *тенденцию*». Писатель, таким образом, становится жертвой *самого ужасного террора*, подвергается *юрисдикции подозрения*. Законы против *тенденции*, законы, не дающие объективных норм, — это террористические законы вроде тех, какие изобрела крайняя государственная необходимость при Робеспьере и испорченность государства при римских императорах. Законы, которые делают главным критерием не *действия*, а *образ мыслей* действующего лица, представляют не что иное как *положительную санкцию беззакония*. Лучше насильно стричь бороды, как это делал русский царь при помощи строевых казаков, чем исходить в применении этого наказания из тех убеждений, в силу которых я ношу бороду.

Лишь постольку, поскольку *я проявляю себя*, я вступаю в область действительности, я вступаю в сферу действий законодателя. *Помимо своих поступков*, я совершенно не существую для закона, совершенно не являюсь его объектом. Мои поступки — это единственное, в чем закон имеет ко мне отношение, ибо они единственное, для чего я требую права существования, права *действительности*, и почему я подпадаю под власть *действующего права*. Но преследующий тенденцию закон карает не только то, что я делаю, но и то, что я думаю, *вне деяния*. Он является, следовательно, оскорблением для чести гражданина, притеснительным законом против моего существования.

Я могу вертеться и изворачиваться, как мне угодно, это не изменяет сущности дела. Мое существование подозрительно, моя внутренняя сущность, моя индивидуальность рассматривается как *дурная*, и за это мнение обо мне я несу наказание. Закон карает меня не за зло, которое я делаю, но за то зло, которого я не делаю. В сущности я буду подлежать наказанию за то, что мое действие *непротивозаконно*, ибо только этим я и принуждаю мягкого, благожелательного судью подвергнуть меня взысканию за мой *дурной образ мыслей*, который настолько благоразумен, что ничем не проявляет себя. Закон, карающий за образ мыслей, не есть *закон государства* для граждан, это — *закон одной партии против другой*. Преследующий за тенденцию закон уничтожает равенство граждан перед законом. Это закон не единения, а разъединения, а все законы разъединения реакционны. Это не закон, а *привилегия*. Один может делать то, чего другой не имеет права делать не потому, что у него недостает для этого объективного качества, как у ребенка, напр., для заключения договоров,—нет, потому что его мнение, его образ мыслей подозрительны. *Моральное государство*

предполагает в своих членах *государственный образ мыслей*, если даже они вступают в *оппозицию против органа государства*, против *правительства*. Но в таком обществе, в котором *один* орган мнит себя единственным, исключительным обладателем *государственного разума* и государственной морали, в таком правительстве, которое принципиально противопоставляет себя народу и поэтому считает свой *антигосударственный образ мыслей* всеобщим, нормальным образом мыслей, — нечистая совесть правящей клики измышляет карающие законы против тенденции, *законы мести* за образ мыслей, которого на самом деле придерживаются одни только члены правительства. Законы, преследующие за образ мыслей, имеют своей основой беспринципность, безнравственный, материальный взгляд на государство. Они — нескромный крик нечистой совести. И как выполняется подобный закон? С помощью средства, которое еще более возмутительно, чем самый закон, — при посредстве *шпионов* или же посредством предварительного соглашения считать подозрительными целые литературные направления, причем опять-таки остается выслеживать, к какому направлению принадлежит отдельный человек. Как в законе против тенденции *законодательная форма противоречит содержанию*, как *правительство*, издающее его, усердствует против того, что оно представляет само, т. е. антигосударственного образа мыслей, так оно, в частности, является по отношению к своим законам как бы *миром, вывороченным наизнанку*, ибо оно меряет двоякой мерой.

Что для одной стороны право, то для другой — правонарушение. *Законы его составляют уже противоположность того, что они возводят в закон.*

Новая *цензурная инструкция* также запутывается в этой диалектике. Она впадает в противоречие, ставя цензорам в обязанность исполнить все то, что в печати она осуждает как противогосударственное.

Так, инструкция запрещает писателям заподозреть образ мыслей отдельных лиц или целых классов и тут же разрешает цензорам разделить всех граждан на подозрительных и неподозрительных, на благонамеренных и неблагонамеренных. Критика, отнятая у печати, становится повседневной обязанностью правительственного критика. Но на таком выворачивании всего наизнанку дело, конечно, не может остановиться. В самой прессе противогосударственное по своему содержанию являлось чем-то частным, со стороны же своей формы оно являлось общим, т. е. было представлено общему суждению.

Но теперь все поставлено вверх ногами. Частное является теперь *со стороны своего содержания* законным, противогосударственное же, как мнение государства, как право государства со стороны формы, является чем-то частным, не допустимым в свет гласности, изгнано с арены гласности в кабинет правительственного критика. Так, инструкция хочет охранять религию, сама же нарушает самый общий основной принцип всех религий — святость и неприкосновенность субъективного образа мыслей. Судьей сердца, вместо бога, она делает цензора. Так, она запрещает оскорбительные выражения и порочащие честь суждения об отдельных лицах, но подвергает вас каждый день оскорбительному и порочающему вашу честь суждению цензора. Так, она хочет уничтожить сплетни злонамеренных и дурно осведомленных лиц и, вместе с тем, принуждает цензора полагаться на подобные сплетни, на шпионство злонамеренных и дурно осведомленных лиц, перенося суждение из сферы объективного содержания в сферу субъективного мнения или произвола. Так, не следует заподозривать намерений государства; между тем, в основе инструкции лежит заподозривание всех против государства. Так, под хорошей внешностью не должно скрываться дурных намерений, но инструкция сама покоится на обманчивой внешности. Так, она желает повысить национальное чувство, и в то же время сама опирается на унижающий национальность взгляд. От нас требуют закономерного поведения и уважения к законам, и вместе с тем мы должны уважать учреждения, делающие нас незаконными и ставящие произвол на место права. Мы должны признавать принцип личности, признавать в такой мере, чтобы, несмотря на полный недостаток институт цензуры, доверять цензору; вы же настолько нарушаете принцип личности, что судите ее не по поступкам, но по мнению о цели ее поступков. Вы требуете скромности, а между тем вы исходите из чудовищной нескромности, назначая отдельных чиновников чтецами в сердцах, признавая их всеведущими, философами, богословами, политиками, Аполлоном Дельфийским. С одной стороны, вы вменяете нам в обязанность уважение к нескромности, а с другой стороны, запрещаете нам нескромность. Приписывать совершенства рода отдельным индивидуумам — это действительно нескромно. Цензор — отдельный индивидуум, печать же *разрастается* до целого рода. Нам вы предписываете доверие, а недоверию вручаете силу закона. Вы такого высокого мнения о своих государственных учреждениях, что думаете, будто они делают слабого смертного, чиновника, святым и невозможное превращают для него в возможное. Но вы так не доверяете вашему госу-

дарственному организму, что боитесь отдельного мнения частного лица, ибо на печать вы смотрите как на частное лицо. Должностные лица, по вашему мнению, совершенно безличны, они будут действовать без злобы, страсти, ограниченности и человеческой слабости. Но безличное, *идеи*, вы заподозреваете в том, что они полны личных происков и субъективной низости. Инструкция требует неограниченного доверия к сословию чиновников и исходит из неограниченного недоверия к сословию не-чиновников. Но почему мы не должны платить равным за равное? Почему мы не должны считать подозрительным именно это сословие? То же и относительно характера. Человек не предубежденный должен уже заранее относиться с большим уважением к характеру критика, говорящего открыто, чем к характеру тайного критика.

То, что вообще дурно, то всегда остается дурным, кто бы ни был носителем этого дурного, будет ли то частный критик или назначенный правительством, только в последнем случае дурное получает санкцию свыше и рассматривается как нечто необходимое для осуществления добра снизу.

Цензура тенденции и тенденция цензуры — таков подарок новой либеральной инструкции. Никто не осудит нас за то, что мы отнесемся с некоторым недоверием к ее дальнейшим пунктам.

«Оскорбительные мнения и позорящие честь суждения об отдельных лицах неудобны в печати». Неудобны в печати! Куда было бы лучше, если бы вместо этой мягкости дано было объективное определение оскорбительному и позорящему честь суждению.

«То же самое относится к заподозреванию образа мыслей отдельных лиц *или* (многозначительное «или») целых классов, к употреблению *партийных кличек* и тому подобных личностей». Недопустимы, следовательно, также распределение по категориям, нападки на целые классы, употребление партийных кличек, — человек должен дать имя всему, как Адам, чтобы оно для него существовало, — а названия партий — необходимые категории для политической прессы, ибо

Как полагает доктор Сассафрас,
Болезни каждой, чтоб ее лечить,
Сперва мы имя дать должны.

Все это относится к *личностям*. Как же поступать? Личностей нельзя касаться, класса, общего, моральной личности точно так же. Государство не желает терпеть никаких оскорблений, — и в этом оно право, — никаких личностей. Но с помощью маленького

«или» общее тоже отнесено к личностям. Посредством «или» вводится общее, а посредством маленького «и» мы, в конце концов, узнаем, что речь была только о личностях. Но как результат всего этого, у прессы отнята возможность всякого контроля чиновников и таких учреждений, которые существуют в виде класса индивидуумов.

«Если цензура будет действовать по этим указаниям в духе указа о цензуре 18 октября 1819 г., то этим дан будет достаточный простор для благопристойной и прямодушной публицистики, и, можно надеяться, что, благодаря этому, пробудится больший интерес к отечественным делам и повысится национальное чувство». Что *благопристойной* гласности, благопристойной по понятиям цензуры, дан будет, согласно этим указаниям, более чем достаточный простор, с этим мы согласны; слово «простор» (Spielraum) также очень удачно выбрано, так как оно рассчитано на забавляющуюся, довольствующуюся воздушными прыжками прессу. Но будет ли предоставлен таковой *прямодушной* публицистике и найдется ли место для этого *прямодушия*, об этом мы предоставляем судить проницательному читателю. Что касается *ожиданий* инструкции, то можно повышать, конечно, *национальное* чувство и в том смысле, в каком присланный шнур повышает чувство *турецкой национальности*. Но *пробудит ли* столь же скромная, как и серьезная пресса интерес к отечественным делам, этот вопрос мы предоставляем решать ей самой. Тощую прессу не поправишь хинином. Но, может быть, мы слишком серьезно поняли приведенный период, может быть, мы лучше угадаем его смысл, если будем смотреть на него просто, как на крючок в цепи из роз. Может быть, в этом либеральном крючке содержится перл очень двусмысленной ценности. Посмотрим. Все зависит от связи. Повышение национального чувства и пробуждение интереса к отечественным делам, *надежда* на которые высказывается в приведенном месте, под сурдинкой превращаются в *приказание*, в котором кроется *новое стеснение* для наших бедных, чахлах *ежедневных газет*.

«Следуя этим путем, можно надеяться, что и политическая литература, и ежедневная пресса лучше поймут свое назначение, что с приобретением более богатого материала они усвоят себе также и более достойный тон и впредь будут считать недостойным себя спекулировать на любопытстве своих читателей сообщением бессодержательных, заимствованных из иностранных газет, ежедневных новостей злонамеренных или плохо осведомленных корреспондентов, либо сплетнями и личными нападками, — направление, против которого цензура, несомненно, призвана принять меры».

На этом пути *надеются*, что политическая литература и повседневная пресса лучше поймут свое назначение и т. д. Но ведь *лучшего понимания* нельзя предписать; это еще только ожидаемый плод, и надежда остается надеждой. Инструкция, однако, слишком практична, чтобы довольствоваться надеждами и благочестивыми пожеланиями. В то время как прессе, *в виде нового облегчения*, преподносится надежда на ее будущее улучшение, доброжелательная инструкция пока отнимает у нее то право, которым она пользуется уже в настоящее время. В надежде на свое улучшение она теряет то, что она еще имеет. С нею происходит то же, что и с бедным Санчо Панса, у которого его придворный врач отнимает всякую пищу, чтобы расстройство желудка не помешало ему как следует исполнить возложенные на него герцогом обязанности.

Вместе с тем мы не должны пропустить случая поощрять прусского писателя к усвоению такого рода благопристойного слога. В предыдущей фразе сказано: «Следуя этому пути, можно надеяться, *что...*» От этого *что* зависит целый ряд определений, т. е. что политическая литература и ежедневная пресса лучше поймут свое назначение, что они усвоят более достойный тон и т. д., и т. д., что они не будут считать достойными себя сообщения бессодержательных, заимствованных из иностранных газет корреспонденций и т. д. Все эти определения вдохновляются еще надеждою; но заключение, которое связано с предыдущим *знаком тире*: «направление, против которого цензура, несомненно, призвана принять меры», избавляет цензора от скучной задачи выжидать предполагаемого улучшения повседневной прессы и скорее дает ему право вычеркивать неприятное без всяких дальнейших рассуждений. Место *внутреннего лечения* заступает *ампутация*.

«Но, чтобы приблизиться к этой цели, необходимо при разрешении новых журналов и утверждении новых редакторов поступать с большой осторожностью, чтобы ежедневная пресса была доверена лишь совершенно неопороченным лицам, научные способности, положение и характер которых служат гарантией серьезности их стремлений и лояльности их образа мыслей». Прежде чем вдаваться в детали, сделаем одно общее замечание. Утверждение новых редакторов, следовательно вообще будущих редакторов, всецело предоставлено *большой осторожности*, понятно, *государственных учреждений*, цензуры; между тем, старый указ о цензуре, по крайней мере при известных гарантиях, предоставлял выбор редакторов *усмотрению издателя*:

Ст. IX. Главное цензурное управление в праве объяснить издателю газеты, что предполагаемый редактор не принадлежит к числу лиц, внушающих необходимое доверие, и в таком случае издатель обязан либо взять другого редактора, *либо*, если он желает, *сохранить* вышеназванного, внести за него *залог*, определяемый нашими вышеупомянутыми министерствами по предложению названного Главного цензурного управления.

В новой цензурной инструкции проявляется совершенно другая глубина, можно сказать *романтика* духа. В то время как старый указ о цензуре требует залогов внешних, прозаических и потому допускающих определение в законе, — залогов, при гарантии которых даже негодный редактор должен быть допущен, новая инструкция лишает издателя газеты *всякой собственной воли* и предписывает предусмотрительной мудрости правительства, большой осторожности и умственной проницательности властей руководиться внутренними, субъективными, не определяемыми внешним образом качествами. Но если неопределенность, нежная задушевность и субъективная необузданность *романтизма* переходят в *чисто внешнее* проявление лишь в том смысле, что внешняя случайность проявляется уже не в прозаической, заключенной в известные границы, определенности, а в удивительном ореоле, в воображаемой глубине и в великолепии, — то и инструкция едва ли избегнет этой *романтической судьбы*.

Редактора ежедневной прессы, — а в эту категорию может быть отнесена вся журналистика, — должны быть совершенно неопороченными людьми. В качестве гарантии этой совершенной неопороченности инструкция указывает сначала на *«научную способность»*. Не возникает даже ни малейшего сомнения в том, может ли цензор обладать научной способностью судить о всякого рода научных способностях. Если в Пруссии живет такая группа известных правительству универсальных гениев, — каждый город имеет, по крайней мере, одного цензора, — то почему же эти энциклопедические умы не выступают в качестве писателей? Если бы эти чиновники, преобладающие своей численностью, еще более сильные своей наукой и своим гением, вдруг поднялись и подавили своим весом тех жалких писателей, которые действуют только в одном направлении, да и в этом направлении без официально одобренных способностей, то этим гораздо скорее можно было бы положить конец неурядицам в прессе, чем при посредстве цензуры. Почему молчат эти почтенные люди, которые, как римские гуси, своим криком могли бы спасти Капитолий? Это — слишком скромные люди. Научная публика их не знает, зато их знает правительство.

А если уже это такие мужи, каких ни одно государство не умело найти, ибо никогда никакое государство не знало целых классов, состоящих только из универсальных гениев и энциклопедических умов, то насколько же еще гениальнее должны быть выбиравшие этих людей! Какой тайной наукой должны они обладать, чтобы быть в состоянии выдать неизвестным в научной республике чиновникам удостоверение в их универсально-научных способностях! Чем выше мы забираемся в сферы этой *бюрократической интеллигенции*, тем более удивительные умы встречаются нам. Стоит ли государству, обладающему такими столпами совершенной прессы, целесообразно ли для него делать этих людей охранителями полной недостатков прессы, низводить совершенное до роли средства против несовершенного?

Чем больше вы назначите таких цензоров, тем больше шансов на исправление отнимаете вы у царства прессы. Вы отнимаете у вашего войска здоровых и делаете их врачами больных.

Топните только о землю ногою, как Помпей, и из каждого правительственного здания выйдет во всеоружии Паллада Афина. Мелкая ежедневная пресса рассыплется в прах перед *официальной прессой*. Достаточно существования света, чтобы исчезла тьма. Пусть ваш свет светит, не держите его под спудом. Вместо плохой цензуры, пригодность которой для вас самих проблематична, дайте нам, — ведь вам стоит только приказать, — совершенную прессу, прообраз которой *китайское* государство дает уже в течение многих веков.

Но разве попытка сделать *научные способности* единственным необходимым условием для писателей ежедневной прессы не доказывает предпочтения уму? Разве здесь какая-либо поблажка привилегиям? Разве это условное требование? Разве это не условие по существу, а условие, сообразующееся с личностью?

К сожалению, цензурный устав прерывает наш панегирик. Рядом с гарантией научных способностей стоит требование *положения и характера*. Положение и характер!

Характер, так непосредственно следующий за положением, как будто даже вытекает из него. Положение прежде всего бросается в глаза. Оно так втиснуто между научными способностями и характером, что почти является искушение усомниться, все ли здесь чисто.

Общее требование научных способностей, как это *либерально!* *Частное* требование положения, как это *нелиберально!* Научные способности и положение вместе, как это *мнимо-либерально!* Так как научные способности и характер очень неопределенны, положение

же, наоборот, очень определенно, то почему нам не заключить, что неопределенное по необходимому логическому закону опирается на определенное, получает в нем и от него поддержку и содержание? Было ли бы это большой ошибкой со стороны цензора, если бы он толковал инструкцию в том смысле, что *внешней формой* проявления научных способностей и характера является *положение*, тем более, что его собственный чин служит ему порукой, что эта точка зрения есть точка зрения государства? Без этого толкования остается, по меньшей мере, совершенно непостижимым, почему научные способности и характер не представляют достаточных гарантий для писателя, почему необходимой третьей гарантией является положение. Но если бы цензор очутился в затруднительном положении, если бы эти гарантии редко или никогда не находились вместе, какой ему следовало бы сделать выбор, раз необходимо сделать выбор ввиду того, что кто-нибудь должен же редактировать газеты и журналы? Научные способности и характер без положения, вследствие своей неопределенности, могут быть проблематичны для цензора, как и вообще существование таких качеств отдельно от положения должно возбуждать справедливое удивление его. Должен ли, наоборот, цензор сомневаться в характере и знаниях там, где имеется положение? В этом случае он меньше доверял бы суждению государства, чем самому себе, а в противном случае больше доверял бы писателю, чем государству. Может ли цензор быть таким бестактным, таким злонамеренным? Этого нельзя ожидать, и никто, наверное, и не ожидает этого. Так как *положение в сомнительных случаях* бывает решающим, то оно и вообще служит *абсолютно решающим* критерием.

Как прежде, следовательно, инструкция вступила в конфликт с *указом о цензуре* благодаря своей *ортодоксальности*, так теперь она вступила с ним в конфликт благодаря своему *романтизму*, который всегда является, вместе с тем, и *тенденциозной поэзией*. Денежный залог, представляющий прозаическую, настоящую гарантию, превращается в идеальную, а эта идеальная превращается в совершенно *реальное и индивидуальное* положение, приобретающее магическое воображаемое значение. Такое же превращение испытывает значение гарантии. Не издатель выбирает редактора, за которого *он* ручается правительству, но правительство выбирает *ему* редактора, за которого оно само себе ручается. Старый указ ждет работ редактора, за которые отвечает денежный залог издателя. Инструкция считается не *с работой*, но *с личностью* редактора. Она требует определенной личной индивидуальности, которую должны ей доставить *деньги издателя*. Новая инструкция отличается такой же внешностью, как ста-

рый указ. Но в то время как последний высказывает п устанавливает, соответственно своей природе, нечто прозаически определенное, первая придает чистой случайности воображаемое значение и с пафосом всеобщности высказывает нечто чисто индивидуальное.

Но если романтическая инструкция по отношению к редактору придает внешней определенности тон самой благодушной неопределенности, то по отношению к цензору она придает самой неясной неопределенности тон законной определенности. «При назначении цензоров нужно поступать с такой же осторожностью, чтобы поручать должность цензоров только лицам с испытанным образом мыслей и *способностями*, которые вполне соответствовали бы почетному доверию, которое эта должность предполагает; лицам, которые, будучи в одно и то же время и здравомыслящими, и проникательными, умели бы отличить форму от сущности дела и с уверенным *тактом* умели бы отбросить сомнения в тех случаях, когда смысл и *тенденция* сочинения не оправдывают этого сомнения». Вместо характера и положения писателя здесь выступают испытанные воззрения, так как положение уже само собой дано. Характернее здесь то, что в то время как от писателя требуются *научные способности* от цензора требуются *способности вообще* без дальнейшего определения их. Старый указ, составленный, за исключением вопросов политики, в рационалистическом духе, требует в ст. 3-ей «*научно-образованных*» и даже «*просвещенных*» цензоров. Оба определения отпадают в инструкции, и вместо *способностей* писателя, под которыми разумеют определенные, развившиеся и претворившиеся в действительность способности, у цензора выступают *прирожденные способности*, способность вообще. Итак, *прирожденные способности* должны цензурировать *реальные способности*, хотя явно, что по существу дела они стоят друг к другу в обратном отношении. Заметим, наконец, мимоходом, что способность цензора не определяется точнее со стороны своего *содержания*, вследствие чего характер ее, во всяком случае, становится *двусмысленным*.

Должность цензора, далее, должна быть поручена лицам, «которые *вполне соответствуют* почетному доверию, которого она требует». Незачем подробнее разбирать это плеонастическое мнимое определение, согласно которому необходимо выбирать для должности людей, которым доверяют, что они вполне соответствуют (будут соответствовать?) тому почетному доверию, во всяком случае очень полному доверию, которое им оказывают.

Наконец, цензора должны быть лицами «в одно и то же время благонамеренными и проникательными, которые умеют *отличить*

форму от сущности дела и с *уверенным тактом* умеют *отбросить сомнение*, когда *смысл и тенденция* сочинения сами по себе не оправдывают этого сомнения».

Напротив, несколько выше инструкция предписывает:

«В виду этого (т. е. исследования тенденции) цензора должны также обращать особенное внимание на *форму* и *тон* предназначенных для печатания сочинений и не разрешать их печатания, если вследствие страстности, резкости и претенциозности их тенденция является вредной». Таким образом, цензор то должен судить о *тенденции по форме*, то о *форме по тенденции*. Если прежде совершенно исчезло *содержание* как критерий для цензуры, то теперь исчезает и *форма*. Если только тенденция хороша, тогда *погрешности формы* не имеют значения. Пусть сочинение и не особенно серьезно и скромно написано, пусть оно будет в резком, страстном и претенциозном тоне; кто же испугается одной *шероховатой внешней стороны*? Нужно уметь отличать *форму* от *сущности*. Пришлось отбросить всякую попытку определения, инструкция вынуждена была кончить *полным противоречием с самой собой*; ибо все, из чего нужно заключить о тенденции, наоборот, само получает квалификацию впервые из тенденции и, наоборот, само должно быть выведено из тенденции. Резкость патриота есть святое усердие; его страстность — раздражительная пылкость любви; его притязательность — доходящая до готовности жертвовать собою преданность отечеству, слишком безмерная, чтобы он мог быть умеренным.

Все объективные нормы отпадают, все сводится к *личному* отношению, и гарантией остается только *такт* цензора. Что же цензор может нарушить? Такт. А бестактность — не преступление. Что в опасности у писателя? Существование. Какое государство когда-либо ставило существование целых классов в зависимость от такта отдельных чиновников?

Еще раз повторяю: *все объективные нормы отпадают*; со стороны писателя тенденция есть последнее содержание, которое требуется и предписано, бесформенное мнение в качестве объекта; тенденция как субъект, как мнение о мнении, это такт и единственное определение цензора.

Но если произвол цензора, — а право на простое мнение есть право на произвол, — есть следствие, которое было скрыто под маской объективных определений, то инструкция, наоборот, с полным сознанием выдвигает произвол обер-президиума, ему без дальнейших околичностей даруется доверие, и это *дарованное обер-президенту доверие* есть последняя *гарантия прессы*. Сущность цензуры вообще,

таким образом, основана на высокомерном представлении полицейского государства о его чиновниках. Ум и добрая воля общества оказываются неспособными даже к самому простому; зато, с другой стороны, для чиновников даже невозможное должно быть возможно.

Этот основной недостаток проходит через все наши учреждения. Так, например, в уголовном процессе судья, обвинитель и защитник соединены *в одном лице*. Это соединение противоречит всем законам психологии. Но чиновник стоит выше законов психологии, как общество — ниже их. Однако неудовлетворительный государственный принцип можно изменить; но он становится непростительным, когда он недостаточно честен, чтобы быть последовательным. *Ответственность* чиновников должна была бы быть несоизмеримо выше ответственности общества, так как чиновники стоят выше общества; и именно здесь, где одна только последовательность может оправдать принцип, сделать его справедливым в своей сфере, именно здесь от него отказываются, именно здесь применяется прямо противоположное.

Цензор также является обвинителем, защитником и судьей в одном и том же лице. Цензору поручено *управление умами*; он *безответствен*.

Цензура могла бы иметь только *провизорно-лояльный* характер, если бы она была подчинена *общим судам*, что, во всяком случае, невозможно до тех пор, пока нет объективных законов цензуры. Но самое худшее средство, это — привлекать цензуру к суду опять-таки цензуры, например, обер-президента или высшей цензурной коллегии.

Все, что мы говорили об отношении прессы к цензуре, применимо также к отношению цензуры к высшей цензуре и к отношению писателя к главному цензору, хотя здесь и является *промежуточный член*. Это то же самое отношение, но только на более высокой ступени; поразительное заблуждение, — оставляя в стороне самое дело, — стремиться дать ему другую сущность через других лиц. Если бы деспотическое государство захотело быть лояльным, то оно должно было бы прекратить свое существование. Каждая точка предполагает давление и противодействие. Высшая цензура также должна была бы быть подвергнута цензуре. Чтобы избежать этого порочного круга, *решаются* быть нелояльными, беззаконие начинается на третьей или девяносто девятой ступени. Именно потому, что это сознание не ясно для бюрократического государства, оно старается, по крайней мере, так высоко поставить сферу беззакония, чтобы его не было видно, и думает тогда, что оно исчезло.

Действительным, радикальным излечением цензуры было бы ее уничтожение, ибо институт этот плох, а учреждения сильнее людей. Наше мнение может быть верно или нет, но, во всяком случае, прусские писатели через посредство новой инструкции приобретают больше либо действительной свободы, либо идеальной, т. е. больше сознания.

Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet. (На редкость счастливое время, когда можно чувствовать что хочешь и говорить что чувствуешь.)

ЛЮТЕР КАК ТРЕТЕЙСКИЙ СУДЬЯ МЕЖДУ ШТРАУСОМ И ФЕЙЕРБАХОМ.

Штраус и Фейербах! Кто из них прав в недавно поднятом вопросе о понятии чуда? Штраус, который рассматривает его как теолог, а следовательно с предвзятой точки зрения, или Фейербах, который рассматривает его как не-теолог, а следовательно свободно? Штраус, который видит вещи такими, какими они представляются в глазах спекулятивного богословия, или Фейербах, который их видит такими, каковы они в самом деле? Штраус, который так и не высказывает законченного суждения о том, что есть чудо, и предполагает, что за чудом стоит еще особая духовная сила, отличная от желания, — как будто желание не есть эта самая предполагаемая им духовная сила человека, как будто, например, желание быть свободным не является первым *актом* свободы, — или же Фейербах, который без всяких обиняков говорит: чудо есть реализация естественного, или человеческого, желания сверхприродным способом? Кто из них прав? Лютер, — первоклассный авторитет, авторитет, который бесконечно превосходит всех протестантских догматиков, вместе взятых, ибо религия была для него непосредственной истиной, так сказать природой, — Лютер пусть решит — кто из них прав.

Лютер говорит, например, — ибо можно было бы привести из его сочинений бесчисленное множество аналогичных мест, — по поводу воскрешения мертвых в Евангелии от Луки (гл. 7): «Дела нашего господина, Иисуса Христа, мы должны чтить иначе и выше, чем дела людей, ибо они по той причине начертаны для нас, чтобы на них мы могли познать, какой он всемогущий владыка, — а именно такой владыка и бог, который в состоянии помочь, когда никто больше не может помочь, и, следовательно, ни один человек не упал так низко, чтобы он не мог ему помочь, как бы велика ни была нужда». «И что же для нашего господина бога невозможно, в чем мы не могли бы положиться на него? Ведь он создал из ничего землю и небо и все остальное. Ежегодно продолжает он покрывать деревья вишнями, сливами, яблоками, грушами и ни в чем для этого не нуж-

дается. Для любого из нас невысказано зимой, когда лежит снег, извлечь из-под него хотя бы одну вишенку. Бог же — такое существо, которое все может сделать, которое может сделать живым то, что было мертво, и призвать к жизни то, чего не существовало. Словом, как бы низко что ни упало, для господа бога оно упало не настолько низко, чтобы он не мог его поднять и поставить. Мы должны познать эти дела бога и понять, что для него нет ничего невозможного, и что, когда нам худо, мы, полагаясь на его всемогущество, не должны приходить в уныние. Пусть придет турок или какая другая беда — мы должны помнить, что есть такой радатель и спаситель, чья десница всемогуща и может помочь. Такова истинная и подлинная вера». «В боге надо черпать отвагу и не унывать. Ибо то, чего не могу сделать я и не могут сделать другие люди, то может сделать он. Если ни я, ни другие люди не в состоянии помочь, то он может помочь и спасти меня от смерти, как говорится в 68-м псалме: У нас есть бог, который помогает, и господь, который спасает от смерти. Поэтому сердца наши должны быть полны отваги и упования на бога. Такие сердца истинно служат богу и любят его, — т. е. сердца, которые не приходят в тоску и уныние». «В боге и сыне его, Иисусе Христе, мы должны черпать отвагу. Ибо чего не можем сделать мы, то может сделать он, чего у нас нет, то есть у него. Если мы сами не можем помочь себе, то может помочь он — и он это делает с радостью и охотой, как мы здесь видим». (Сочинения Лютера. Лейпциг 1732, том XVI, стр. 442 — 445.)

В этих немногих словах вы имеете апологию всей книги Фейербаха, — апологию определений провидения, всемогущества, творения, чуда, веры, как они в этой книге даны. Стыдитесь, христиане — благородные и простые, ученые и неученые, — стыдитесь, что антихристианину пришлось показать вам истинную сущность христианства в ее неприкрашенном виде. А вам, спекулятивные богословы и философы, я советую: освободитесь от понятий и предрассудков старой спекулятивной философии, если желаете добраться до вещей, как они существуют в действительности, т. е. до истины. И нет для вас другого пути к истине и свободе, кроме пути через Фейербаха, — этот «огненный поток» (Feuerbach), который является чистилищем нашего времени.

Не-берлинец.

ИЗ «РЕЙНСКОЙ ГАЗЕТЫ»

ДЕБАТЫ ШЕСТОГО РЕЙНСКОГО ЛАНДТАГА.

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ.

Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов собрания земских сословий.

В одно прекрасное берлинское майское утро «*Прусская государственная газета*», к изумлению всей пишущей и читающей Германии, опубликовала свои *признания*. Она, однако, избрала для этого великосветскую, дипломатическую, а не занимательную форму исповеди. Она сделала вид, что хочет показать своим сестрам зеркало познания, она мистически-загадочно говорила исключительно о других прусских газетах, между тем как, на самом деле, она говорила о той газете, которая является прусской *par excellence* — о себе самой.

Это обстоятельство допускает различные объяснения. Цезарь всегда говорил о себе как о третьем лице. Почему же тогда «Прусской государственной газете» не говорить о третьих лицах, имея в действительности себя в виду? *Дети*, говоря о себе, обыкновенно обозначают себя не местоимением «я», а соответствующим собственным именем: «Георг» и т. п. Почему же тогда «Прусской государственной газете» не замещать местоимение «я» какими-нибудь собственными именами, вроде: «Фосская», «Шпенерская» и т. д.?

С момента появления новой цензурной инструкции наши газеты сочли необходимым усвоить себе внешние манеры и культурный лоск, подобающие свободе. Подобным же образом и «Прусская государственная газета» была вынуждена встряхнуться и додуматься до какой-нибудь либеральной — по крайней мере, самостоятельной — идеи.

Первым необходимым условием свободы является, однако, самопознание, самопознание же невозможно без признаний.

Стоит нам только поэтому твердо держаться того мнения, что «Прусская государственная газета» писала свою *исповедь*, стоит нам только не забывать, что мы тут видим перед собой первое про-

буждение официального газетного ребенка к самосознанию, — и все *загадки* будут разрешены. Мы убедимся, что «Прусская государственная газета» «спокойным тоном произносит великие слова», и нам только трудно будет решить: восхищаться ли нам больше спокойствием этого величия или величием этого спокойствия.

Едва только успела появиться цензурная инструкция, едва только успела «Государственная газета» прийти в себя от этого удара, как она выступила с вопросом: какую пользу принесла вам, прусским газетам, большая свобода от цензуры?

Она, очевидно, этим хочет сказать: какую пользу принесли мне долгие годы строгого соблюдения цензурных норм? Чем я стала, несмотря на старательнейший надзор и всестороннюю опеку? Что же теперь-то будет со мной? Ходить самостоятельно я не научилась, а падкая на зрелища публика ждет всяких антраша от калеки. Такая же участь ждет и вас, мои сестры. Признаем же открыто перед прусским народом наши слабости, но будем дипломатичны в этой нашей исповеди. Мы не скажем ему прямо, что мы неинтересны, но мы ему скажем, что если прусские газеты неинтересны прусскому народу, то прусское государство неинтересно прусским газетам.

Смелый вопрос «Государственной газеты» и еще более смелый ответ являются только прелюдией ее пробуждения, бормотаньем во сне того, что она будет впоследствии проводить. Она пробуждается к сознанию, она выявляет свою сокровенную сущность. Внимайте Эпимениду!

Известно, что первой теоретической деятельностью рассудка, еще наполовину колеблющегося между чувственностью и мышлением, является *счет*. Деятельность счета является первым актом рассудка ребенка. *Давайте считать*, взывает «Прусская государственная газета» всем остальным органам печати. *Статистика* — первейшая политическая наука. Я познаю голову человека, если я знаю, сколько волос она производит.

Поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы поступали по отношению к тебе. А как можно было бы оценить по достоинству нас самих, в особенности меня, «Прусскую государственную газету», без статистики. Именно статистика удостоверит не только тот факт, что я так же часто выхожу, как любая французская или английская газета, но и то обстоятельство, что меня меньше читают, чем какую бы то ни было газету цивилизованного мира. Скиньте со счетов чиновников, которые, еле скрывая свою досаду,

вынуждены интересоваться мной, откиньте публичные заведения, которые не могут не выписывать официоза, — кто же меня тогда читает? Я спрашиваю — кто? Сосчитайте затраты на мое издание, сосчитайте доходы, которые я приношу, и вы убедитесь, что производить спокойно великие слова не является прибыльным занятием. Видите, как убедительны доводы статистики, как простой арифметический счет делает излишними всякие дальнейшие умственные операции. Итак, занимайтесь подсчитыванием! Цифровые таблицы просвещают публику, не возбуждая ее страстей.

И со своим высоким пониманием значения статистики «Прусская государственная газета» может быть поставлена не только рядом с знаменитым китайцем, не только рядом с мировым статистиком — Пифагором. Есть основание думать, что она также подверглась влиянию великого натурфилософа новейшего времени, который хотел представить в числовых рядах все различия в мире животных.

«Прусской государственной газете», таким образом, не чужды и основные принципы современной философии, несмотря на весь ее кажущийся позитивизм.

«Государственная газета» — газета всесторонняя. Она не успокаивается на *числе, на величине, складывающейся во времени*. Она простирает свое признание количественного принципа также и на *пространственные величины*. Пространство является первым феноменом, импонирующим своими размерами ребенку. В этой форме ребенку впервые открывается величие мира. Ребенок поэтому считает всякого рослого человека великим человеком, а ребяческая «Государственная газета» повествует нам, что *толстые* книги несравненно более ценны, чем *тонкие*, и еще большее преимущество имеют перед *газетами*, выходящими ежедневно в размере одного только печатного листа.

Вы, немцы, умеете высказываться только пространно! Пишите же пространные книги о принципах государственного устройства, пишите основательные ученые труды, которых никто, кроме автора и рецензента, не читает, но помните, что газеты не являются книгами. Сообразите, сколько листов бумаги содержит основательный труд в трех томах! Следите поэтому за текущей действительностью с ее злободневными вопросами не по газетам, которые дают вам статистические таблицы, а по книгам, размеры которых уже служат порукой их основательности.

Помните, добрые дети, что тут речь идет об «ученых» вещах. Штудируйте поэтому прежде всего толстые книги, и вы возлюбите и нас, газеты, за наш воздушный формат, за нашу светскую лег-

кость, которые являются поистине усладительными после толстых книг.

Правда! Наше время не имеет больше того реального чувства величия, которое нас восхищает в средних веках. Посмотрите на наши тощие пьэтистские трактатики, на наши философские системы в малом оставо и сравните их с двадцатью огромными фолиантами Дунса Скота. Последних вам даже не надо читать. Уже один их колоссальный вид трогает ваше сердце, поражает ваши чувства, как готическое здание. Своими стихийными размерами эти колоссы действуют материально на душу. Душа себя чувствует подавленной под тяжестью массы, а чувство подавленности есть начало благоговения. Не вы владеете этими книгами, а они владеют вами. Вы являетесь их акциденцией, и такой же акциденцией, по мнению «Прусской государственной газеты», должен стать народ по отношению к своей политической литературе.

Таким образом, у «Прусской государственной газеты» нет недостатка и в исторических, позаимствованных от солидных средних веков, элементах мирозерцания, хотя она выражается совершенно по-современному.

Если, однако, теоретическое мышление *ребенка* протекает в категориях количества, то его суждение, как и его практическое мышление, имеют прежде всего практически-чувственный характер. Чувственные свойства предметов и явлений являются первыми узами, связывающими его с внешним миром. *Практические чувства*, преимущественно органы обоняния и вкуса, являются первыми органами, при помощи которых он *оценивает* мир. Ребяческая «Пруская государственная газета» употребляет поэтому свой нос в качестве масштаба при определении степени ценности газет вообще, своей собственной — в частности. Если один греческий мыслитель считает наиболее совершенными души, составленные из «сухих» элементов, то в отношении газет «Государственная газета» отдает пальму первенства «благовонным». Она не может нахвалиться «приятным литературным ароматом» «Всеобщей аугсбургской газеты» и «Journal des Débats». Похвальная, редкая наивность. Великий, превеликий Помпей!

Услужливо развернув перед нами, таким образом, целый ряд отдельных мыслей, давших нам возможность глубоко заглянуть в ее душу, «Государственная газета» резюмирует затем свой взгляд на государство в одном глубоком рассуждении, центральное место в котором занимает открытие, что «в Пруссии государственное управление и весь организм государства отделены от политического

духа и поэтому не могут иметь никакого *политического* интереса ни для народа, ни для печати».

По мнению «Прусской государственной газеты», таким образом, государственное управление не обладает политическим духом, или политический дух не обладает никакой властью в Пруссии. Как это неделикатно со стороны «Государственной газеты» высказать нечто, хуже чего не мог бы придумать злейший враг, а именно, что действительно государственная жизнь лишена политического духа, или что политический дух живет вне действительного государства!

Однако мы не должны забывать *детски-чувственной точки зрения* «Прусской государственной газеты». Она нам рассказывает, что, когда речь идет о железных дорогах, надо думать только о железе и дорогах, в отношении торговых договоров — только о сахаре и кофе, при кожевенных заводах — только о коже. Разумеется, ребенок не идет дальше *чувственного восприятия*, он видит только частное, не подозревая существования тех невидимых нервных тканей, которые связывают частное со всеобщим, которые и материальные части государства, как всякого другого организма, превращают в одушевленные члены одухотворенного целого. Ребенок верит, что солнце вращается вокруг земли, всеобщее вокруг частного. Ребенок поэтому не верит в *дух*, зато он верит в *привидения*.

В соответствии с этим «Прусская государственная газета» считает политический дух французским привидением и пытается заклинать это привидение, бросая ему в голову кожу, сахар, штыки и цифры.

Однако, прервет нас здесь читатель, ведь мы хотели узнать что-нибудь о «дебатах в рейнском ландтаге», а вместо этого нам представляют «невинного ангела», старческого газетного ребенка, «Прусскую государственную газету», и повторяют старчески-умные колыбельные песни, при помощи которых она снова и снова пытается убаюкать себя и других в долгий зимний сон.

Но разве не сказал Шиллер: и то, что не видит разум мудрого, *чутьем* постигает невинное детское сердце.

«Прусская государственная газета» в простоте душевной напомнила нам, что мы в Пруссии, не хуже, чем в Англии, имеем *земские сословия*, постановления которых ежедневная пресса имеет право дебатировать, если она это умеет, ибо в классически гордом сознании своего достоинства «Государственная газета» полагает, что прусским газетам не хватает не *права*, а *уменья*. Последнюю квалификацию мы, в качестве особой привилегии, охотно за ней признаем и, не распространяясь дальше о ее достоинствах, позволим

себе реализовать то право, о котором она в невинной простоте напомнила нам.

Опубликование протоколов ландтага лишь тогда станет действительностью, когда они будут обсуждаться как общественные факты, т. е. когда они станут достоянием печати. Последний *рейнский* ландтаг ближе всего, конечно, касается нас.

Мы начинаем с *«дебатов о свободе печати»* и предварительно заметим, что при обсуждении этого вопроса нам, как участникам, придется иногда проводить наш собственный взгляд; в дальнейших статьях мы будем следить за ходом прений и излагать их с точки зрения исторического наблюдателя.

Самый характер прений обуславливает этот различный способ изложения. В дебатах по всем остальным вопросам различные мнения земских сословий защищались с одинаковой силой. В вопросе же о печати, наоборот, противники свободы печати имеют некоторое преимущество. Помимо остроумия и общих мест, которые носятся в воздухе, мы встречаем у этих противников какой-то *патологический аффект*, страстную предвзятость, обусловленные их реальным, а не воображаемым отношением к печати, между тем как *защитники печати* на этом ландтаге, вообще говоря, *не имеют конкретного отношения* к предмету своей защиты. Они никогда не знали свободы печати как насущной потребности. Для них она дело ума, в котором сердце не принимает никакого участия. Она для них «экзотическое» растение, с которыми они связаны только как «любители». Вследствие этого они против «веских» доводов противников выставляют слишком общее, неопределенное рассуждение, а самый ограниченный аргумент кажется сильным, пока из-под него не вырвана почва.

Гёте как-то говорит, что художнику удастся изображение только такой женской красоты, тип которой он любил в каком-нибудь живом существе. Свобода печати также красавица — хотя она и не женщина, — которую надо любить, чтобы быть в состоянии защищать ее. То, что я действительно люблю, существование того я считаю необходимым, я чувствую в нем потребность, без него мое существование не может быть полным, удовлетворенным, законченным. Между тем упомянутые защитники свободы печати, повидимому, наслаждаются полнотой жизни и при отсутствии свободы печати.

* * *

Либеральная оппозиция показывает нам уровень развития политического собрания, как вообще оппозиция служит показателем

степени развития общества. В такое время, когда сомневаться в привидениях считается философской смелостью, когда протест против суда над ведьмами идет вразрез с общественным мнением, в такое время вполне легитимны вера в привидения и процессы о ведьмах. Страна, которая, подобно древним Афинам, смотрит на прихлебателей, льстецов, паразитов, как на изгоев народного разума, как на юродивых, есть страна независимости и самостоятельности. Народ, который, как все народы лучших времен, присваивает право думать и высказывать истину только придворным шутам, может быть только народом зависимым и несамостоятельным. Собрание сословий, в котором оппозиция уверяет, что свобода воли присуща человеческой природе, по меньшей мере не есть собрание сословий свободной воли. Исключение только подтверждает правило. Либеральная оппозиция показывает нам, что такое либеральная позиция, насколько свобода воплотилась в человеке.

Если мы поэтому заметили, что защитники свободы печати в собрании сословий ни в коем случае не стоят на высоте своей задачи, то это еще в большей степени относится ко всему ландтагу вообще.

И тем не менее мы начинаем изложение деятельности ландтага именно с этого пункта не только ввиду особого интереса к свободе печати, но также и ввиду всеобщего интереса к ландтагу. Нигде *специфически-сословный* дух не выразился яснее, определеннее и полнее, чем в дебатах о прессе. В особенности это верно по отношению к оппозиции *против свободы печати*, подобно тому как вообще в оппозиции *против общей свободы* проявляется наиболее резко и беспощадно, точно оскалив свои зубы, дух известного круга, индивидуальный интерес определенного сословия, естественная односторонность характера.

Дебаты дают нам полемику княжеского сословия против свободы печати, полемику дворянского сословия, полемику сословия горожан, так что здесь полемизируют не отдельные лица, а *сословия*. Какое зеркало могло бы вернее отразить внутренний характер ландтага, чем дебаты о печати?

Мы начинаем с *оппонентов против свободы печати*, а именно, как и подобает, с оратора из княжеского сословия.

Мы не будем подробно останавливаться на первой части его доклада относительно того, «что и свобода печати, и цензура составляют зло и т. д.», так как тема эта более основательно разобрана другим оратором. Но мы не можем обойти молчанием *характерной аргументации* оратора.

«Цензура меньшее зло, чем распущенность прессы». «Это убеждение постепенно так укрепилось в *нашей* Германии (спрашивается, какая это часть Германии?), что и *Союз* издал по этому поводу законы, которые Пруссия одобрила и которым она подчинилась».

Ландтаг обсуждает вопросы об освобождении прессы от ее оков. Самые эти оковы, — говорит оратор, — цепи, которыми скована печать, доказывают, что она не предназначена для свободного движения. Ее скованное существование говорит против ее характера. Законы против свободы печати опровергают свободу печати.

Это *дипломатический* аргумент против всяких реформ, который наиболее решительно высказывает *классическая теория* известной партии. Каждое ограничение свободы есть фактическое, непроверяемое доказательство, что у власть имущих когда-то было убеждение в необходимости ограничения свободы, и это же убеждение затем служит регулятором их дальнейших убеждений.

Когда-то приказали верить, что солнце не движется вокруг земли. Был ли Галилей опровергнут этим?

Точно так же в *нашей* Германии утвердилось в форме имперского закона убеждение, разделяемое всеми владетельными князьями, что крепостная зависимость крестьян есть присущее крестьянам свойство быть зависимыми, что истину лучше всего узнают посредством хирургических операций, т. е. с помощью пыток, что огонь ада лучше всего демонстрируется еретика пылающими кострами на земле.

Разве узаконенное крепостное состояние не было фактическим доказательством против рациональной фантазии, что человеческое тело не есть объект пользования и владения? Разве пытка не опровергала пустой теории, что кровопусканием нельзя извлечь истину, что, дробя спинной хребет на колесе, нельзя раздробить нравственного позвоночника, что судорога не есть признание?

Факт существования цензуры, по мнению оратора, опровергает свободу печати; это фактически верно, настолько верно, что топография в состоянии определить размер этой истины, теряющей значение факта за пределами известных застав.

«Ни в речах, ни в книгах, — поучают нас далее, — ни в нашей Рейнской провинции, ни во всей Германии истинное и более благородное духовное развитие не сковано». Все благородное очарование истины в нашей печати есть, конечно, дар цензуры.

Обратим прежде всего прежнюю аргументацию оратора против него же самого; вместо рационального довода мы приведем правительственный указ. В новейшей прусской цензурной инструкции



официально говорится, что печать до сих пор подвергалась слишком большим ограничениям, что ей предстоит еще проникнуться истинно национальным содержанием. Оратор может видеть, что убеждения в нашей Германии меняются.

Но какой нелогический парадокс видеть в цензуре причину более высокого качества нашей печати!

Величайший оратор французской революции, *voix toujours tonnante* которого доносится еще и до нашего времени; лев, рычание которого надо было самому слышать, чтобы кричать ему вместе с народом: «здорово зарычал лев!» — *Мирабо* — учился в тюрьмах. Являются ли поэтому тюрьмы высшими школами красноречия?

Если, несмотря на все духовные рогатки, немецкий дух все же развился до крупных размеров, то было бы поистине княжеским предрассудком думать, что таможенные заставы и кордоны содействовали его развитию. Умственное развитие Германии совершалось не *через* цензуру, а *вопреки* цензуре. Когда пресса при цензурных условиях прозябает и влачит жалкое существование, то это приводит как аргумент против свободы печати, хотя это, конечно, аргумент против несвободы печати. Если печать, несмотря на цензуру, сохраняет свои характерные особенности, то и это приводит в пользу цензуры, хотя это говорит только в пользу духа, а не в пользу оков.

Вопрос об *«истинном, более благородном развитии»* впрочем — дело особое.

Во времена строгого соблюдения цензуры от 1819 до 1830 гг. (позднее цензура сама подверглась цензуре, если и не в «нашей Германии», то все же в значительной части Германии, под влиянием условий времени и сложившихся в обществе убеждений) наша литература переживала, если можно так выразиться, эпоху «Вечерней газеты», которую с таким же правом можно назвать «истинной, благородной, живой и богато развитой», с каким редактор «Вечерней газеты», по фамилии «Winkler», присвоил себе юмористический псевдоним («Светлый»). Нужно заметить, что в нем, в этом «Светлом», не было даже столько света, сколько в блуждающем по ночам над болотами огоньке. Этот мракобес с кличкой «Светлый» и представляет прототип тогдашней литературы. Этот великий духовный пост докажет будущим поколениям, что, не в пример католическим святым, с трудом выдерживавшим сорок дней без пищи, Германия, даже не будучи святой, более двадцати лет могла прожить, не производя и не потребляя духовной пищи. Печать стала низкой, и трудно сказать, что преобладало, недостаток ли ума над недостатком характера, отсутствие формы над отсутствием содер-

жания — или наоборот. Для Германии, пожалуй, было бы выгоднее всего, если бы критике удалось доказать, что этот период никогда не существовал. Единственная область литературы, в которой тогда еще билась живая жизнь, *философия*, перестала говорить по-немецки, потому что немецкий язык перестал быть языком мысли. Дух говорил непонятым, мистическим языком, потому что разумные слова более не должны были быть понятными.

А что касается специального примера *рейнской литературы*, — во всяком случае пример этот довольно близок рейнскому ландтагу, — то можно было бы обойти днем с огнем, как Диоген, все пять правительственных округов и нигде не сыскать «сего человека». Мы это отнюдь не считаем недостатком Рейнской провинции, а скорее доказательством ее практически-политического смысла. Рейнская провинция может создать «*свободную печать*», но для «*несвободной*» ей нехватает ни способностей, ни иллюзий.

Только что истекший литературный период, который мы можем назвать «литературным периодом строгой цензуры», представляет, таким образом, очевидное, историческое доказательство, что цензура, несомненно, нанесла жестокий и непростительный удар развитию немецкого духа и что она ни в коем случае не предназначена быть *magister bonarum artium*, как это кажется оратору. Или, может быть, под «истинной, более благородной прессой» следует понимать такую, которая с достоинством носит свои цепи?

Если оратор «позволяет себе напомнить поговорку о мизинце и всей руке», то и мы также позволим себе спросить, не соответствует ли достоинству правительства протянуть духу своего народа не *одну* только руку, а обе руки?

Наш оратор, как мы видели, с небрежною важностью, с дипломатическою трезвостью устранил вопрос об отношении цензуры к умственному развитию. Еще решительнее он обнаруживает отрицательные стороны своего сословия в своих нападках на *исторические формы свободы печати*.

Что касается существования свободы печати у других народов, то «Англия не может служить примером, так как там в течение целых столетий, благодаря *особенностям положения Англии*, исторически сложились известные условия, которые не могут быть искусственно созданы ни в какой другой стране при помощи теорий». «В *Голландии* свобода печати не сумела предохранить от *тяжелого государственного долга* и в значительной степени содействовала *взрыву революции*, в результате которой половина территории отпала». Мы пока обходим молчанием Францию, чтобы вернуться к ней после.

«Наконец, находим ли мы в Швейцарии ошастливленное свободой печати Эльдорадо? Разве не вызывают *отвращение* воспоминания о грубых партийных ссорах, наполнявших газетные столбцы, когда партии, в верном сознании своего ничтожного человеческого достоинства, *усваивали название частей животного организма, как, напр., рогатые, копытные* и т. д.; плоскими поношениями эти партии вызвали презрение у всех соседей!»

Английская печать не говорит в пользу свободы печати вообще, так как она там покоится на *исторических основаниях*. Печать в Англии имеет заслуги лишь потому, что она развилась исторически, а не как таковая, ибо она должна была бы развиться *без исторических основ*. Здесь, стало быть, заслуга за историей, а не за печатью. Как будто печать не составляет также части истории, как будто печати не приходилось при Генрихе VIII, Марии Католичке, Елизавете и Якове вести жестокую и подчас варварскую борьбу, чтобы добыть английскому народу его исторические устои!

И разве не говорит это, наоборот, в пользу свободы печати, если английская печать, при наибольшей свободе, не подействовала разрушительно на исторические устои? Но оратор не отличается последовательностью.

Английская печать говорит не *в пользу* печати вообще, потому что она — английская. Голландская печать говорит *против* печати вообще, хотя она только голландская. То все преимущества печати приписываются историческим основаниям, то все недостатки исторических оснований — печати. То печать не имеет своей доли в историческом прогрессе, то история не имеет своей доли в недостатках печати. Как в Англии печать срослась с ее историей и особенностями положения, точно так же и в Голландии, и в Швейцарии.

Должна ли печать отражать, уничтожать или развивать исторические основания? Оратор упрекает ее и в одном, и в другом, и в третьем.

Он порицает голландскую печать за то, что она *продукт истории*. Она должна была бы *помешать истории*, она должна была бы оградить Голландию от *обременительного национального долга*! Какое неисторическое требование! Голландская печать не могла предотвратить века Людовика XIV; голландская печать не могла помешать тому, чтобы английский флот в эпоху Кромвеля стал первым в Европе. Она не могла заколдовать океан, дабы он избавил Голландию от тяжелой роли служить полем сражения для воинственных континентальных держав; она не могла так же, как все германские цензоры, вместе взятые, уничтожить деспотические веления Наполеона.

Но разве когда-нибудь *свободная* печать умножала государственные долги? Кто, кроме нескольких сатириков, смело выступил в период баснословных денежных спекуляций, когда во время орлеанского регентства вся Франция была вовлечена Джоном Ло в биржевую горячку? Писателям в награду достались за это во всяком случае не банковые билеты, а билеты на заключение в Бастилию!

Требование, чтобы печать предохраняла от *национального долга*, может быть расширено в том смысле, чтобы она платила долги отдельных лиц; но подобное требование напоминает того литератора, который постоянно сердился на своего врача за то, что тот, правда, исправлял его здоровье, но не исправлял его произведений. Свобода печати, подобно врачу, не обещает совершенства ни человеку, ни народу. Она сама по себе тоже не есть совершенство. Довольно тривиально — поносить какое-либо благо за то, что оно представляет собою определенное благо, а не всеобъемлющее благо, что оно есть *то*, а не *другое* благо. Конечно, если бы в свободе печати воплотилось все, то она сделала бы излишними все остальные функции народа и даже самый народ.

Оратор винит голландскую печать в *бельгийской революции*.

Ни один человек с историческим образованием не станет отрицать, что отделение Бельгии от Голландии было гораздо более *исторично*, чем их соединение.

Голландская печать произвела бельгийскую революцию. Какая печать? Прогрессивная или реакционная? Такой же вопрос мы можем поставить и относительно Франции; и если оратор порицает клерикальную бельгийскую печать, которая в то же время была демократической, то он точно так же должен порицать и клерикальную печать во Франции, которая в то же время была сторонницей абсолютизма. И та, и другая содействовали ниспровержению своих правительств. Во Франции готовила революцию не свобода печати, а цензура.

Но и помимо этого бельгийская революция *проявилась* вначале в виде умственной революции, в виде революции печати. Вне этих рамок утверждение, будто пресса сделала бельгийскую революцию, не имеет никакого смысла. Но разве это заслуживает порицания? Разве революция с самого начала должна проявиться в *материальной форме*? Правительство может материализовать духовную революцию; материальная революция должна раньше одухотворить правительство.

Бельгийская революция есть продукт бельгийского духа. Поэтому и печать, — самое свободное в наши дни проявление духа, —

принимала участие в бельгийской революции. Бельгийская печать не была бы бельгийской печатью, если бы она стояла вдали от революции, но точно так же бельгийская революция не была бы бельгийской, если бы она в то же время не была революцией печати. Революция народа проявляется *во всем*, она *целостна*, т. е. в каждой области революция совершается по-своему; почему же печать, как таковая, должна составлять исключение?

Оратор порицает, таким образом, в бельгийской печати не печать, он порицает *Бельгию*. И в этом заключается основа его исторического взгляда на свободу печати. Народный характер свободной печати, — а, как известно, даже художник не пишет больших исторических картин водяными красками, — историческая индивидуальность свободной печати, благодаря которой она становится печатью индивидуальной, печатью определенного народного духа, не приходится по вкусу оратора из княжеского сословия. Он предъявляет требование к печати различных наций, чтобы она была печатью, выражающею его взгляды, печатью *haute volée*, и чтобы она вращалась вокруг отдельных личностей, а не вокруг духовных планет, вокруг наций. В критике *швейцарской* печати это требование выступает в неприкрытом виде.

Пока мы позволим себе задать один вопрос. Почему не вспомнил оратор, что швейцарская пресса, в лице Альбрехта фон Галлера, выступила против вольтеровского просвещения? Почему он не помнит, что если Швейцария и не Эльдorado, то все же она произвела также пророка будущего княжеского Эльдorado, господина фон Галлера, который в своей «Реставрации государственных наук» («*Restauration der Staatswissenschaften*») положил фундамент «более благородной, истинной» печати, «*Berliner Politisches Wochenblatt*»? Дерево познается по его плодам. А какая страна в мире, кроме Швейцарии, могла бы похвастать плодом, обладающим столь сочной легитимностью?

Оратор ставит в вину *швейцарской прессе*, что она присвоила себе «зоологические партийные имена» вроде «рогатых» и «копытных», одним словом, что она говорит по-швейцарски и со швейцарцами, живущими в известной патриархальной дружбе с быками и коровами. Печать этой страны есть печать этой именно страны. Только это и можно сказать. Но вместе с тем свободная печать выводит за пределы ограниченности местного партикуляризма, как это опять-таки доказывает швейцарская печать.

О зоологических партийных именах мы в частности должны заметить, что сама религия возводит *животное* в символ духовного. Наш оратор, конечно, отвергнет *индийскую* прессу, которая в религиоз-

ном экстазе чтит корову Сабалу и обезьяну Ганумана. Он поставит индийской прессе в вину индийскую религию, как он швейцарской прессе ставит в вину швейцарский характер. Но есть печать, которую он едва ли захочет подчинять цензуре, — мы имеем в виду *священную печать*, Библию. А разве она не делит всего человечества на две большие партии козлиц и овец? Разве сам бог не характеризует следующим образом своего отношения к коленам Иуды и Израиля: «Для дома Иуды я *моль*, а для дома Израиля — *червяк*»? Или, — что для нас, мирян, ближе, — разве нет *княжеской литературы*, которая превращает всю *антропологию в зоологию*, — мы имеем в виду *геральдическую литературу*? Там встречаются еще бóльшие курьезы, чем партии рогатых и копытных.

Что же, собственно, порицал оратор в свободе печати? То, что *недостатки народа вместе с тем составляют и недостатки его печати*, что она есть непосредственное выражение откровения исторического народного духа. Доказал ли он, что немецкий народный дух лишен этой великой, естественной привилегии? Он показал, что каждый народ проявляет *свой дух в своей прессе*. Почему же философски образованному уму немцев не должно быть присуще то, что, по собственному уверению оратора, свойственно швейцарцам, не вышедшим из стадии животного?

Думает ли, наконец, оратор, что *национальные* недостатки свободной печати не являются также и национальными недостатками цензоров? Разве цензора изъяты из исторического процесса, не затронуты духом времени? К сожалению, это может быть и так; но какой же здравый человек не предпочтет лучше извинить печати грехи нации и времени, чем извинять цензуре грехи против печати нации и времени.

Мы уже вначале заметили, что в лице различных ораторов, полемизирующих против свободы печати, полемизирует их *особенное сословие*. Оратор из княжеского сословия привел сначала *дипломатические* причины. Он доказал несправедливость свободы печати на основании *княжеских убеждений*, довольно ясно выраженных в законах о цензуре. Он думает, что более благородное, истинное развитие немецкого ума обусловлено стеснениями сверху. Он, наконец, полемизировал *против народов* и отверг в благородном ужасе свободу печати как неделикатный, нескромный язык народа.

* * *

Оратор из дворянского сословия, к которому мы теперь переходим, полемизирует не против народов, а против людей. *В свободе*

печати он оспаривает *человеческую свободу, в законе о печати — закон*. Прежде чем заняться собственно вопросом о свободе печати, он касается вопроса об *ежедневном печатании дебатов ландтага в сокращенном виде*. Мы последуем за ним шаг за шагом.

«Первое из предложений об *опубликовании протоколов* удовлетворено. *Ландтагу предоставляется сделать разумное употребление из данного разрешения*».

Вот это именно и есть суть вопроса. Провинция думает, что ландтаг, так сказать, в ее руках с того момента, как опубликование его дебатов не предоставлено более произволу его благоразумия, а предписано законом. Мы должны были бы назвать эту новую уступку новым шагом назад, если толковать ее в том смысле, что печатание будет зависеть от произвола земских сословий.

Привилегии земских сословий не являются правами провинции. Наоборот, скорее право провинции кончается именно там, где оно становится привилегией земских сословий. Так, напр., сословия в средние века сосредоточили в своем лице все права страны и обратили их, как привилегии, против страны.

Гражданин не желает знать прав в виде привилегии. Может ли он считать правом прибавление новых привилегированных к уже существующим?

Права ландтага в таком случае не являются более *правами провинции*, а правами *против провинции*, самый ландтаг является *наибольшей несправедливостью* по отношению к провинции с мистическим назначением слыть за ее величайшее право.

Следя далее за речью *оратора из дворянского сословия*, мы увидим, насколько он проникся этим средневековым пониманием ландтага, как откровенно он защищает привилегию земских сословий против права страны.

«Расширение этого разрешения (публикации дебатов) может исходить только из *внутреннего убеждения*, но не в силу *внешнего воздействия*».

Неожиданное заявление! Воздействие провинции на ее ландтаг считается чем-то *внешним*, и ему противопоставляется, как *сокровенный голос сердца*, убеждение земских сословий, необыкновенно чувствительная натура которых взывает к провинции: *Noli me tangere!* Эта элегическая фраза о *«внутреннем убеждении»*, в противовес холодному, внешнему, несправедливому северному ветру *«общественного убеждения»*, тем более достойна внимания, что речь идет как раз о том, чтобы придать внутреннему убеждению земских сословий внешнее выражение. Во всяком случае и здесь заметна непо-

следовательность. В подходящих случаях, как, напр., в вопросе о *церковном* конфликте, оратор взывает к провинции.

«Мы *допустим* публикацию, — продолжает оратор, — там, где мы считаем это целесообразным, и ограничим ее там, где расширение ее кажется нам бесцельным или даже вредным».

Мы будем делать, что мы захотим. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas (я так хочу, так приказываю: воля заменяет разумное основание). Это настоящий язык повелителя, который звучит очень трогательно в устах современного родового дворянина.

Кто эти «мы»? *Земские сословия*. Опубликование дебатов предназначается для провинции, а не для сословий. Но оратор поучает нас другому. Печатаение протоколов также составляет привилегию земских сословий, которые имеют право, если они считают это удобным, дать своей мудрости многоголосное эхо печати.

Оратор знает только провинцию земских сословий, но не знает земских сословий провинции. Земские сословия имеют провинцию, на которую распространяется привилегия их деятельности, но провинция не имеет земских сословий, в лице которых она проявляет свою деятельность. Во всяком случае провинция имеет право, при указанных условиях, сотворить себе этих богов, но сейчас же после сотворения она должна забыть, как идолопоклонник, что эти боги — дело ее собственных рук.

Из этого, между прочим, трудно заключить, почему *монархия без ландтага* не лучше *монархии с ландтагом*, ибо если ландтаг не является представителем воли провинции, то мы питаем к публичному разуму правительства больше доверия, чем к частному разуму землевладения.

Мы видим в данном случае перед собою удивительную картину, отражающую, может быть, самое существо ландтага: провинции приходится бороться не через своих представителей, а против них. По мнению оратора, ландтаг не считает общих прав провинции своими единственными привилегиями, ибо в таком случае ежедневное печатание протоколов ландтага в несокращенном виде составило бы лишь новое право ландтага, как и страны; он, напротив того, хочет, чтобы страна считала своими единственными правами привилегии земских сословий. Но почему бы в таком случае не привилегии какого-нибудь класса чиновников, дворянства или духовенства!

Да, наш оратор совершенно открыто говорит, что привилегии земских сословий уменьшаются в той мере, в какой увеличиваются права провинции.

«Насколько ему кажется желательным, чтобы *здесь, в собрании, была свобода обсуждения* и чтобы здесь не приходилось робко взвешивать каждое слово, настолько же необходимо, по его мнению, для *сохранения этой свободы слова и этой откровенности в речах*, чтобы слова наши в данное время обсуждались лишь теми, для кого они предназначены».

Именно потому, что свобода дискуссии желательна в нашем собрании, заключает оратор, — а какие свободы нам нежелательны, где речь идет о нас, — именно потому свобода обсуждения в провинции в высшей степени нежелательна. Ввиду того, что нам желательно говорить, *не стесняясь*, еще более желательно держать провинцию *в плену тайны*. Наши слова *не предназначены* для провинции.

Такт, — нужно признать, — подсказал оратору, что печатание дебатов в несокращенном виде превратило бы ландтаг из привилегии земских сословий в право провинции, что, сделавшись непосредственным объектом публичного разума, он должен был бы решиться стать воплощением публичного разума, что при свете всеобщего сознания он должен был бы отказаться от своей особенной сущности в пользу общей.

Но если дворянский оратор считает личные привилегии, индивидуальные свободы по отношению к народу и правительству, общими правами, бесспорно очень метко выражая этим исключительный дух своего *сословия*, то, напротив, дух провинции он толкует самым превратным образом, превращая ее общие требования в личные вождедения.

Так, оратор приписывает провинции какое-то мелкое любопытство чисто личного характера к *нашим словам* (т. е. отдельных представителей сословия).

Мы можем уверить его, что провинция отнюдь не интересуется «словами» земских сословий как отдельных личностей, а ведь только «такие» слова они справедливо могут назвать «своими» словами. Провинция, напротив того, требует, чтобы слова земских сословий превратились в официальный, громко раздающийся голос страны.

Здесь речь идет о том, должна ли провинция иметь *представление о своем представительстве* или нет! Должно ли к таинству правительства прибавиться еще новое таинство представительства? Ведь и в правительстве народ представлен. Новое представительство его в лице земских сословий не имело бы никакого смысла, если бы специфический характер не заключался именно в том, что в данном случае действуют не за провинцию, а действует сама провинция;

что за нее здесь не представляют, а она сама себя представляет. Представительство, которое не существует в сознании представляемых, не есть представительство. Чего не знаю, о том и не вспоминаю. Это — нелепое противоречие, когда функция государства, которая преимущественно выражает собою *самодетельность* отдельных провинций, совершенно изъята даже из их *формального* содействия, изъята из их сознания; нелепое противоречие, что моя *самодетельность* заключается в неизвестной мне деятельности другого.

Но опубликование протоколов ландтага, предоставленное произволу земских сословий, хуже, чем если бы совсем ничего не публиковали; ибо, если ландтаг дает мне не то, что он есть, но то, чем он хочет казаться в моих глазах, то я принимаю его за то, за что он себя выдает, т. е. принимаю иллюзию за действительность; а очень печально, когда иллюзия получает санкцию закона.

Но разве даже ежедневное *печатание* дебатов в несокращенном виде можно назвать *несокращенным* и *гласным*? Разве замена живых слов изложением, лиц — схемами, действительных действий — бумажными не есть сокращение? Разве гласность состоит лишь в том, что *действительное* дело сообщается публике, а не в том, что оно сообщается *действительной публике*, т. е. не воображаемой, читающей, но живой, современной публике?

Нет ничего более противоречивого, чем то, что *наивысшая общественная* функция провинции является тайной, что двери суда в частных процессах для провинции открыты, но что в ее собственном процессе двери пред нею закрываются.

Опубликование протоколов ландтага в несокращенном виде не может в его полном последовательном смысле быть чем-либо иным как *полной публичностью деятельности ландтага*.

Наш оратор, наоборот, продолжает рассматривать ландтаг как своего рода курилку.

«У большинства из нас хорошие личные отношения, несмотря на различие взглядов, основаны на *многолетнем знакомстве* друг с другом. Эти отношения по наследству *переносятся на вновь вступающих*.

«И именно поэтому мы по большей части в состоянии оценить *значение наших слов*, и это будет происходить тем проще, чем меньше мы допускаем *внешнее* воздействие, которое лишь тогда может быть полезно, когда оно является в виде *доброжелательного совета*, а не стремится в форме *отрицательной критики*, похвалы или порицания повлиять через *печать* на *нашу личность*».

Наш оратор апеллирует к чувству.

Мы собираемся по-семейному, мы так мало стесняясь беседуем друг с другом, мы так *верно оцениваем слова* друг друга; неужели нам следует испортить наше столь патриархальное, столь благородное, столь удобное положение, подчиняясь суждениям провинции, которая, может быть, придаст меньше значения нашим словам?

Помилуй бог! Ландтаг не переносит света. Во мраке частной жизни мы чувствуем себя лучше. Если вся провинция настолько доверчива, что вверяет свои права отдельным лицам, то само собою понятно, что эти отдельные лица так снисходительны, что принимают доверие провинции, но было бы настоящим безумием требовать, чтобы они платили той же монетой и с полным доверием отдавали самих себя, свои труды, свои личности на суд провинции, которая только что высказала о них свое суждение. Во всяком случае, гораздо важнее, чтобы провинция не повредила личности земских сословий, нежели, чтобы интересам провинции не нанесено было ущерба личностями земских сословий.

Мы хотим также быть справедливы и милостивы. Мы, — а мы нечто вроде правительства,—мы, хотя и не разрешаем никакой отрицательной критики, похвалы или порицания, не разрешаем общественному мнению иметь влияние на наши *personae sacrosanctae* (священные особы), но мы разрешаем *доброжелательный совет* не в том абстрактном смысле, что им преследуется благо страны, а в том более благозвучном, чтобы в нем заключалась страстная нежность к представителям сословий, особо высокое мнение об их качествах.

Можно было бы, пожалуй, подумать, что если гласность вредна для нашего доброго согласия, то наше доброе согласие должно быть вредно для гласности. Но эта софистика забывает, что ландтаг есть собрание земских сословий, а не собрание представителей провинции. И кто мог бы устоять против самого убедительного из всех аргументов? Если провинция, согласно конституции, выбирает представителей сословий, которые должны представлять ее *всеобщий разум*, то она тем самым отказывается *от собственного суждения* и собственного разума, воплощенных отныне целиком в ее представителях. Точно так же, как великие изобретатели, по известной легенде, предавались смерти или — что отнюдь не легенда — живыми замуровывались в крепостях, как только они сообщали свой секрет властелинам, так и политический разум провинции бросается на собственный меч всякий раз, когда он изобретает земских чинов, — для того, правда, чтобы вновь, как феникс, возродиться к следующим выборам.

После этого душевного описания всех опасностей, угрожающих представителям земских сословий извне, от опубликования

протоколов, т. е. от провинции, оратор заканчивает свою диатрибу основной своей мыслью, за которой мы до сих пор пытались следить.

«*Парламентская свобода*», — очень благозвучное выражение, — «находится еще в первоначальной стадии своего развития. Ее еще следует охранять и *воспитывать*, чтобы она приобрела ту *внутреннюю силу и самостоятельность*, которые безусловно необходимы для того, чтобы она без вреда для себя могла подвергаться *внешним бурям*». Опять старое фатальное противоположение ландтага, как чего-то *внутреннего*, провинции, как чему-то *внешнему*.

Мы, признаться, давно уже придерживались такого мнения, что *парламентская свобода* находится еще в самом зачаточном состоянии, и разбираемая речь нас опять убедила, что не пройден еще элементарный курс политического знания. Но мы этим ни в коем случае не хотим сказать, — и разбираемая речь опять-таки подтверждает наше мнение, — что ландтагу следует предоставить еще дольше возможность отгородить себя непроницаемой стеной *от* провинции. Может быть, оратор под *парламентской свободой* понимает *свободу старых французских парламентов*. По его собственному признанию, между земскими сословиями установилось *многолетнее* знакомство, их дух, как *эпидемическое наследство*, передается всем *homines novi*; и при этом все еще не настало время для гласности? Двенадцатый ландтаг может дать такой же ответ, как шестой, но только с той решительной оговоркой, что он слишком независим, чтобы позволить вырвать у себя *благородную привилегию свободы от гласности*.

Развитие *парламентской свободы* в старо-французском духе, самостоятельность по отношению к общественному мнению, застой кастового духа — наиболее основательно развиваются при изоляции; но предостеречь именно от такого хода вещей никогда не может быть слишком преждевременно. Политическое собрание в истинном смысле этого слова может процветать только под верховным покровительством *духа общности*, как органическая жизнь только при *свободном доступе воздуха*. Только «экзотические» растения, — растения, перенесенные в чуждый климат, нуждаются в *тепличной обстановке*. Неужели оратор рассматривает ландтаг как «экзотическое» растение среди вольной и веселой природы Рейнской провинции?

При виде того, как оратор из рыцарского сословия с почти комической серьезностью, с почти меланхолическим достоинством и с почти религиозным пафосом развивает постулат *о высокой мудрости сословий*, а также об их средневековой *свободе и независимости*, профан удивится, что в вопросе *о свободе печати* тот же оратор

с высот мудрости *ландтага* спускается до обычного *неразумия человеческого рода*, что от только-что восхваленной независимости и свободы привилегированных сословий он переходит к принципиальной несвободе и *несамостоятельности человеческой природы*. Нас несколько не удивляет этот весьма распространенный в наши дни представитель христианско-рыцарского, современно-феодалного, одним словом романтического, принципа.

Эти господа хотят видеть в свободе не естественный дар всеобщего, ясного света разума, а сверхъестественный результат особо благоприятного сочетания звезд. Рассматривая свободу только как индивидуальное свойство отдельных лиц и сословий, они логически вынуждены отнести всеобщий разум и всеобщую свободу к разряду *вредных идей* и фантазмагорий «*логически построенных систем*». Желая спасти частные свободы привилегированных лиц, они осуждают всеобщую свободу человеческой природы. Но злое исчадие XIX столетия и собственное сознание современных рыцарей, зараженное ядом этого столетия, не могут понять того, что само по себе непонятно, т. е. каким образом внутренние, существенно-важные общие атрибуты связаны с известными индивидами путем внешних, случайных, частных моментов, не будучи в то же время связаны с существом человека, с разумом вообще, не будучи, следовательно, общи всем людям; не понимая этого, они по необходимости прибегают к *чуду* и к *мистике*. Так как, далее, *действительное* положение этих господ в современном государстве далеко не соответствует тому представлению, которое они имеют о своем положении, так как они живут в мире, лежащем *вне действительного*; так как *сила воображения* заменяет им ум и сердце, они, неудовлетворенные практикой, по необходимости прибегают к теории. но к *теории потустороннего мира, к религии*. В их руках религия приобретает полемическую, полную политических тенденций, горечь, становясь более или менее сознательно покровом весьма светских, но вместе с тем и весьма фантастических вождедений.

И мы увидим, что наш оратор противопоставляет практическим требованиям — мистическую религиозную теорию воображения, действительным теориям — мелочно-умную, прагматически-затейливую, заимствованную из самой поверхностной практики мудрость опыта, человечески понятному — сверхчеловеческие святыни, а действительной святости идей — произвол и неверие низменной точки зрения. Более аристократический, более небрежный и трезвый язык оратора из княжеского сословия превращается у нашего рыцаря в патетическую взвинченность и фантастически-экзальтированную

елейность, которые в княжеской речи отступали на задний план перед пафосом привилегии.

«Чем менее можно отрицать, что печать в настоящее время представляет политическую силу, тем ошибочнее кажется ему широко распространенный взгляд, будто из борьбы хорошей и дурной печати рождаются истина и свет и надежда на большее и более влиятельное распространение последних. *Человек в отдельности, как и в массе, — всегда один и тот же. По своей природе он несовершенно и незрел и нуждается в воспитании до тех пор, пока продолжается его развитие, которое прекращается только с его смертью.* А искусство воспитания заключается не в наказании недозволенных действий, а в содействии хорошим влияниям и в устранении дурных. Но при этом *человеческом несовершенстве неизбежно, что обольстительная прелесть дурного сильно действует на массы и является если и не абсолютным, то, во всяком случае, трудно преоборимым препятствием для простого и трезвого голоса истины. Дурная печать говорит только человеческим страстям; она не брезгает ни одним средством, лишь бы возбуждением страстей достичь своей цели — возможно большего распространения вредных начал и вредных идей; к ее услугам все преимущества опаснейшего из всех наступательных действий, для которого объективно не существует границ права, а субъективно — законов нравственности, более того — формальной чести. Не то — благонамеренная печать; она всегда ограничивается одной лишь оборонительной тактикой, влияние ее чаще всего оборонительного, сдерживающего и укрепляющего характера; она не может похвалиться значительным успехом в неприятельском лагере. Хорошо и то, если внешние препятствия не мешают совершенно ее влиянию».*

Мы привели эту патетическую тираду целиком, чтобы не ослабить ее впечатления на читателя.

Оратор стал à la hauteur des principes (на высоту принципов). Чтобы бороться против *свободы печати*, нужно защищать *постоянную незрелость* рода человеческого. Положение: — если несвобода в натуре человека, то свобода противоречит его натуре, — представляет собою чистую тавтологию. Что, если злые скептики осмелятся не поверить оратору на слово?

Если незрелость человеческого рода есть мистическое основание против свободы печати, то цензура, во всяком случае, в высшей степени разумное средство против зрелости рода человеческого.

Все, что развивается, — несовершенно. Развитие кончается только со смертью. В таком случае было бы весьма последовательно

лишать человека жизни, дабы избавить его от состояния несовершеннолетия. Эти послышки приводят оратора к убийству свободы печати. Для него настоящее воспитание состоит в том, чтобы держать человека всю жизнь в пеленках, ибо, как только человек научается ходить, он научается и падать, а только падая он научается ходить. Но если мы все будем оставаться в пеленках, то кто будет нас пеленать? Если мы все будем лежать в колыбели, кто будет нас качать? Если мы все будем арестантами, то кто же будет тюремщиком?

Человек по природе своей несовершеннолетен как в отдельности, так и в массе. De principiis non est disputandum (о принципах не следует спорить.) Пусть так! Что из этого следует? Рассуждения нашего оратора несовершеннолетны, правительства несовершеннолетны, ландтаги несовершеннолетны, свобода печати несовершеннолетна, всякая сфера человеческого существования несовершеннолетна. Если хоть одна из них не должна существовать в силу этого несовершеннолетия, то ни одна не имеет права существовать, человек вообще не имеет права существовать.

Если заранее предположить принципиальное несовершеннолетие человека, тогда мы заранее знаем относительно всех человеческих учреждений, что они несовершеннолетны. Об этом, стало быть, нечего распространяться, это не говорит ни за, ни против них, это не их *специфический характер*, это не их отличительный признак. Почему именно среди всех этих несовершеннолетий свободная печать должна быть совершенной? Почему несовершеннолетнее земское собрание требует совершенной прессы?

Несовершеннолетнее нуждается в воспитании. Но разве воспитание не есть человеческое дело, следовательно, несовершеннолетнее дело? Разве само воспитание не нуждается в воспитании?

Если, следовательно, все человеческое *по существу своему* несовершеннолетно, то разве отсюда следует, что мы должны все смешать в одну кучу, все одинаково высоко чтить, добро и зло, истину и ложь? Единственно верный вывод отсюда заключается в следующем: необходимо оставить ту точку зрения, с которой мир и человеческие отношения представляются только с их внешней стороны; необходимо признать ее такой же негодной для суждения о ценности вещей, как при рассматривании картины не пригодна та точка зрения, с которой мне видны одни лишь пятна, а не краски, беспорядочно переплетающиеся линии, а не рисунок. Каким образом поможет мне рассуждать и различать точка зрения, в основе которой лежит плоское представление о том, что все в мире несовершеннолетно? Эта точка зрения есть самое несовершеннолетнее из всех несовершеннолетий.

Мы должны поэтому при оценке вещей пользоваться мерилom сущности внутренней идеи и тем менее поддаваться заблуждениям одностороннего и тривиального опыта, что в результате его устраняется всякий опыт, всякое суждение: все кошки становятся серы.

С точки зрения идеи понятно само собою, что свобода печати имеет совершенно другое оправдание, чем цензура, так как она сама есть воплощение идеи, свободы, есть положительное добро; цензура, напротив того, есть воплощение несвободы, борьба мировоззрения видимости против мировоззрения сущности, есть лишь отрицательное понятие.

Нет! нет! нет! — прерывает нас оратор. — Я порицаю не явление, я порицаю сущность. Свобода есть самое нечестивое в свободе печати. Свобода дает возможность творить зло, поэтому свобода — зло. Злая свобода!

В тенистой роще ее он убил,
И труп ее в Рейна глуби потопил.

Но:

Мой владыка и учитель,
Выслушай меня спокойно!

Разве в стране цензуры не существует совсем свободы печати? Печать вообще есть осуществление человеческой свободы. Следовательно, там, где есть печать, есть и свобода печати.

В стране цензуры государство в целом не пользуется свободой печати, но один из членов государственного организма, правительство, ею все-таки пользуется. Не говоря уже о том, что официальные произведения правительства пользуются полной свободой печати, разве цензор не пользуется ежедневно безусловной свободой печати, если не прямо, то косвенно?

Писатели, так сказать, его секретари. Если секретарь не сумел выразить мнения принципала, последний просто зачеркивает негодное произведение. Цензор, стало быть, есть главный сотрудник печати.

Цензорские метки для печати — то же самое, что прямые линии — Kuas — китайцев для мышления. Kuas цензора — категории литературы, а, как известно, категории определяют содержание.

Свобода настолько присуща человеку, что даже ее противники осуществляют ее, борясь против ее существа; они хотят присвоить себе, как драгоценнейшее украшение, то, что они отвергли как украшение человеческой природы.

Никто не борется против свободы, борются только против свободы других. Во все времена существовали все виды свободы, в одних случаях как особая привилегия, в других — как общее право.

Только теперь вопрос этот получил *правильную* постановку. Вопрос не в том, должна ли существовать свобода печати, она всегда существует, а в том, составляет ли свобода печати привилегию отдельных лиц или же она есть привилегия человеческого духа? Должно ли то, что в одном случае есть право, считаться в другом случае нарушением права? Имеет ли «свобода духа» больше прав, чем «вольности против духа»?

Но если следует отвергнуть «свободную печать» и «свободу печати» как осуществление «общей свободы», то тем более следует отвергнуть *цензуру и подцензурную печать* как осуществление *частной* свободы, ибо как же может годиться *вид*, когда негоден *род*? Если бы оратор был последователен, он должен был бы отвергнуть не свободную печать, а печать вообще. По его мнению, она только тогда была бы хороша, если бы она не была продуктом свободы, т. е. не была бы человеческим продуктом. На печать, следовательно, имели бы право либо одни *животные*, либо *боги*.

Или, может быть, мы должны приписать — оратор не осмеливается это высказать — ему и правительству *наитие свыше*?

Если частное лицо приписывает себе божественное откровение, то в нашем обществе существует только один оппонент, который официально может его опровергнуть — *психиатр*.

Но *английская* история достаточно доказала, как идея божественного откровения сверху порождает противоположную идею о божественном откровении снизу: Карл I взошел на эшафот благодаря божественному откровению снизу.

Наш оратор из рыцарского сословия, правда, продолжает, как мы услышим далее, характеризовать цензуру и свободу печати, подцензурную печать и свободную печать, как два зла, но он не доходит еще до того, чтобы признать печать *вообще злом*.

Наоборот! Он делит всю печать на «хорошую» и «дурную» печать.

Про *дурную* печать он нам рассказывает невероятную вещь, будто зло и распространение всякой скверны — ее цель. Не будем касаться того, что оратор приписывает нам слишком большую долю легковерия, когда требует, чтобы мы верили ему на слово, будто существует *зло по профессии*. Мы позволим себе лишь напомнить ему аксиому насчет несовершенства всего человеческого. Не следует ли в силу ее ожидать, что дурная печать станет несовершенно

дурной, т. е. хорошей, а хорошая — несовершенно хорошей, т. е. дурной?

Но оратор показывает нам также обратную сторону медали. Он утверждает, что дурная печать лучше хорошей, так как дурная, мол, находится постоянно в *наступательном* положении, хорошая же — в *оборонительном*. Но он сам ведь сказал, что развитие человека кончается только с его смертью. Он, конечно, не много этим сказал, т.-е. только то, что жизнь кончается со смертью. Но если жизнь человека есть развитие, а хорошая печать всегда находится в оборонительном положении, «только защищает, сдерживает и укрепляет», то разве этим она не восстает постоянно против развития, а следовательно, и против жизни? Следовательно, либо эта хорошая оборонительная печать дурна, либо развитие есть зло. Таким образом, утверждение оратора, что цель «дурной печати заключается в наиболее широком распространении дурных идей и в возможно большем развитии дурных принципов», теряет свою мистическую невероятность в рациональном толковании, что в наиболее широком распространении идей и возможно большем развитии принципов заключается зло дурной печати.

Отношение дурной печати к хорошей становится еще более странным, когда оратор нас уверяет, что хорошая печать бессильна, а дурная всеильна, ибо первая не имеет влияния на народ, вторая же производит неотразимое влияние. Для оратора хорошая и бессильная печать тождественны. Не хочет ли он вообще утверждать, что хорошее бессильно или что бессильное — хорошо?

Пению сирен дурной печати он противопоставляет трезвый голос хорошей. А трезвым голосом можно ведь лучше всего и с наибольшим эффектом петь. Но оратор, очевидно, знаком только с чувственным жаром страсти, он не знает горячей страсти к истине, победоносного энтузиазма разума, неотразимого пафоса нравственных сил.

К тенденциям дурной печати он относит «гордость, не признающую авторитета церкви и государства», «зависть», проповедующую уничтожение аристократии, и другие пороки, к которым мы вернемся еще. Пока мы ограничимся вопросом, на каком основании оратор считает эти изолированные категории добром? Если все силы жизни дурны, — а мы только что слышали, что зло всемогуще и что лишь оно действует на массы, — то, спрашивается, кто и что в праве выдавать себя за добро? Ведь утверждение, что моя индивидуальность есть добро, что те немногочисленные личности, которые соответствуют моей индивидуальности, суть добро, чрезвычайно

высокомерно; и злая, дурная печать не хочет никак признать этого утверждения! Скверная печать!

Если оратор с самого начала превратил нападки на свободу печати в нападки на свободу вообще, то теперь они превращаются у него в нападки на добро. Его страх перед злом оказывается страхом перед добром. В основание цензуры он кладет, следовательно, положительную оценку зла и отрицательную оценку добра. В самом деле, разве я не презираю человека, которому я заранее говорю: противник твой должен победить в борьбе, — потому что ты, правда, очень трезвый парень и прекрасный сосед, но плохой герой; у тебя освященное оружие, но ты не умеешь владеть им; хотя мы оба, я и ты, вполне убеждены в твоём совершенстве, но мир никогда не будет разделять этого убеждения; хотя твои принципы и хороши, но твоя энергия ничтожна.

Устанавливаемое оратором деление печати на хорошую и дурную делает излишними всякие дальнейшие возражения, так как оно и без того запутывается в своих собственных противоречиях; все же мы не должны упускать из виду, что оратор совершенно неправильно ставит вопрос, исходя из того, что он еще должен обосновать.

Если хотят говорить о двух видах печати, то это различие следует выводить из самой сущности печати, а не из соображений, лежащих вне ее. Подцензурная печать или свободная печать, — одна из этих двух должна быть хорошей или дурной печатью. О том именно и спорят, какая печать хороша — подцензурная или свободная печать, т. е. соответствует ли сущности печати свободное или несвободное бытие. Выставлять дурную печать как возражение против свободной печати значит утверждать, что свободная печать дурна, а подцензурная хороша, — это нужно еще доказать.

Низменные взгляды, личные дрязги, гнусности — общи как подцензурной, так и свободной печати. То обстоятельство, что как та, так и другая производят отдельные цветочки такого сорта, не составляет, следовательно, их родового отличия. И на болоте растут цветы. Здесь дело идет о сущности, о внутреннем характере подцензурной печати и свободной печати.

Свободная печать, которая дурна, не соответствует собственно своему характеру. Подцензурная печать со своим лицемерием, своей бесхарактерностью, своим языком кастрата, своим собачьим вилянием проявляет только свою внутреннюю сущность.

Подцензурная печать остается дурной, даже когда она дает хорошие продукты, ибо эти продукты хороши лишь постольку,

поскольку внутри подцензурной печати проявляется свободная печать и поскольку они по характеру своему не являются продуктами подцензурной печати. Свободная печать остается хорошей, даже если она производит дурные продукты, ибо эти продукты — лишь отклонения от природы свободной печати. Кастрат остается изуродованным человеком, даже если он обладает хорошим голосом. Природа остается хорошей, даже если она и производит уродов.

Сущность свободной печати — это сильная, разумная, нравственная сущность свободы. Характер подцензурной печати — это бесхарактерное уродство несвободы, это цивилизованное чудовище, надушенный урод.

Или нужны еще доказательства, что свобода печати соответствует сущности печати, а цензура противоречит ей? Разве не понятно само собой, что внешние границы духовной жизни не присущи внутреннему характеру этой жизни, что они отрицают эту жизнь, а не утверждают ее?

Чтобы действительно оправдать цензуру, оратор должен был бы доказать, что цензура составляет сущность свободы печати. Вместо этого он доказывает, что свобода не составляет сущности человека. Он отвергает весь род, чтобы сохранить хороший вид, ибо свобода есть ведь родовая сущность всего духовного бытия, а следовательно, и печати. Чтобы уничтожить возможность зла, он уничтожает возможность добра и осуществляет зло, ибо человечески хорошим может быть лишь то, что является осуществлением свободы.

Мы поэтому будем до тех пор считать подцензурную печать дурной печатью, пока нам не докажут, что цензура вытекает из самой сущности свободы печати.

Но если даже допустить, что цензура неотделима от природы печати, — хотя ни одно животное, а тем более разумное существо не является на свет в цепях, — то что же из этого следует? То, что и та свобода печати, которую официально осуществляет цензор, т. е. сама цензура, нуждается в цензуре. А кто же должен подвергать цензуре правительственную печать, если не народная печать?

Другой оратор думает, правда, что зло цензуры уничтожается тем, что его утраивают, что местную цензуру подчиняют провинциальной цензуре, а провинциальную цензуру, в свою очередь, — берлинской цензуре; свобода печати, таким образом, осуществляется односторонне, цензура же многосторонне. Сколько обходов, чтобы жить! Кто же будет подвергать цензуре берлинскую цензуру? Но вернемся к нашему оратору.

Уже с самого начала он нас поучал, что из борьбы между дурной и хорошей печатью не получится свет истины. Но, спросим мы, хочет ли он, чтобы эта бесполезная борьба никогда не прекратилась? Разве по его же собственным словам борьба между цензурой и печатью не есть борьба между хорошей и дурной печатью?

Цензура не уничтожает борьбы, она делает ее односторонней, она превращает ее из открытой в тайную борьбу, она из борьбы принципов делает борьбу бессильного принципа с беспринципной силой. Истинная, коренящаяся в самом существе свободы печати, цензура есть критика. Она — тот суд, который свобода печати порождает из самой себя. Цензура есть критика, монополизированная правительством. Но разве критика не теряет своего рационального характера, если она является не открытой, а тайной, не теоретической, а практической, если она не выше партий, а сама становится партией, если она действует не острым ножом разума, а тупыми ножницами произвола, если она только сама хочет заниматься критикой, но не желает терпеть критики, если, осуществляясь, она отрицает себя, если, наконец, она настолько лишена критики, что принимает отдельное лицо за универсальный ум, веления силы за веления разума, чернильные пятна за солнечные пятна, перечеркивания цензора за математические построения и удары за убедительные аргументы?

В нашем изложении мы показали, как фантастическая, елейная, мягкосердечная мистика оратора превращается в жестокосердечие, в мелочно-изворотливую прагматику ума, в ограниченность безыдейного расчета опыта. Его дальнейшие рассуждения *об отношении закона о цензуре к закону о печати, о предупредительных и репрессивных мерах* избавляют нас от этого труда, так как здесь он сам переходит к практическому сознательному применению своей мистики.

«*Предупредительные или репрессивные меры, цензура или закон о печати* — только об этом идет речь; однако не лишне будет несколько внимательнее рассмотреть те *опасности*, которые следовало бы устранить и в одном, и в другом случае. В то время как цензура хочет *предупредить* зло, закон о печати хочет путем наказания предупредить *повторение* его. Но и цензура, и закон о печати, как *всякое* человеческое установление, *несовершенны*. Вопрос лишь в том, что *менее* несовершенно? Так как здесь речь идет о чисто духовных вопросах, то одна задача, притом самая важная, никогда не сможет быть удовлетворительно решена ни в том, ни в другом случае. Задача эта состоит в том, чтобы найти формулу, которая так ясно и определенно выражала бы намерение законодателя, чтобы

можно было строго разграничить законное от незаконного и, стало быть, устранить *всякий* произвол. Что такое *произвол*, как не действие, основанное на *личном усмотрении*? И как устранить личное усмотрение там, где речь идет о чисто духовных вопросах? Найти формулу, которая была бы так ясна и определена, чтобы с помощью ее можно было в каждом отдельном случае без колебаний решать, *в чем воля* законодателя, — вот тот философский камень, который до сих пор еще не найден и едва ли может быть когда-нибудь найден. Таким образом, *произвол* неотделим как от цензуры, так и от закона о печати, если под произволом понимать действие, основанное на личном усмотрении. Мы должны, следовательно, рассматривать и первую, и второй с точки зрения их неизбежного несовершенства и их возможных результатов. Цензура не допустит кое-чего хорошего, но закон о печати не в силах будет предотвратить много дурного. Истины, однако, нельзя подавить надолго. Чем больше ставят ей препятствий, тем смелее преследует она свою цель, тем прекраснее она, когда достигает этой цели. Злое слово подобно греческому огню, которого ничем не остановишь, раз он выпущен из метательного снаряда; оно не рассчитывает своих действий, потому что для него нет ничего святого, оно неугасимо, потому что как в устах, так и в сердце человека оно находит пищу для своего распространения».

Оратору не везет со сравнениями. Он впадает в поэтическую экзальтацию, когда описывает всемогущество зла. Мы уже слышали, что голос добра, будучи слишком трезвым, бессилен против *обольстительного голоса зла*. Теперь опять зло превращается в *греческий огонь*, для правды же оратор не находит никакого сравнения. Если бы мы хотели облечь в какое-нибудь сравнение его «трезвые» слова, то мы должны были бы уподобить истину в лучшем случае кремню, из которого выбиваются тем более яркие искры, чем сильнее об него ударяют. Прекрасный аргумент для торговцев невольниками — выколачивать из негра все человеческое; превосходное правило для законодателя — издавать репрессивные законы против истины, чтобы она тем смелее преследовала свою цель. Оратор, повидимому, только тогда начинает питать уважение к истине, когда она становится «дюжей» и для каждого *осязаемой*. Чем больше плотин вы ставите на пути истине, тем более дельную истину вы получите! Итак, побольше плотин!

Но послушаем дальше пение нашей сирены!

Мистическая *«теория несовершенства»* нашего оратора принесла, наконец, свои земные плоды; она угостила нас своими лунными камнями. Рассмотрим эти лунные камни!

Все несовершенно. Цензура несовершенно, закон о печати несовершенно. Этим определяется их сущность; *о законности их идеи* не приходится ничего говорить, нам остается лишь установить с точки зрения самой грубой эмпирии, на основании простой вероятности, в каком случае грозит бóльшая опасность. Разница только во времени; цензура предупреждает самое зло, закон о печати — повторение зла.

Мы видим, как оратор посредством пустой фразы о «человеческом несовершенстве» умеет обойти существенное, внутреннее, характерное различие между цензурой и законом о печати, превратить разногласие из принципиального вопроса в базарный спор, т. е. больше ли достанется синяков — от цензуры или от закона о печати.

Но если противопоставляются закон о печати и закон о цензуре, то прежде всего речь идет не об их последствиях, а об их основаниях, не об их индивидуальном применении, а об их общей правомерности. Уже Монтескье учит, что применять деспотизм удобнее, чем законность, а Маккиавелли утверждает, что зло выгоднее для князей, чем добро. Если мы поэтому не желаем санкционировать старое иезуитское изречение, что хорошая цель, — а мы сомневаемся даже в качестве цели, — оправдывает дурные средства, то прежде всего мы должны исследовать, хорошее ли средство по существу своему цензура.

Оратор прав, когда он называет закон о цензуре мерой предупреждения; это полицейская мера предосторожности против свободы; но он не прав, когда он закон о печати называет репрессивной мерой. Это мера самой свободы, которая делает себя мерилom своих собственных исключений. Мероприятие цензуры не есть закон, закон о печати не есть репрессивная мера.

В законе о печати карает свобода. При цензуре карают свободу. Закон о цензуре есть узаконенная подозрительность по отношению к свободе. Закон о печати есть вотум доверия, который свобода сама себе выдает. Закон о печати карает злоупотребление свободой. Закон о цензуре карает свободу как злоупотребление. Он обращается со свободой как с преступницей; а разве во всех слоях не считается почетной карой состоять под надзором полиции? Закон о цензуре имеет только форму закона. Закон о печати есть действительный закон.

Закон о печати есть *действительный закон*, потому что он представляет положительное бытие свободы. Он рассматривает свободу как *нормальное* состояние печати, печать — как бытие свободы; он

вступает в конфликт только с преступлением против печати, как с исключением, которое борется против своей собственной нормы и, таким образом, уничтожает себя. Свобода печати является в форме закона о печати против покушений на нее самое, т. е. преступлений против печати. Закон о печати считает свободу природой преступника. То, что он, следовательно, совершил против свободы, он совершил против самого себя, и это преступление против самого себя кажется ему *наказанием*, которое есть санкция его свободы.

Закон о печати очень далек от того, чтобы быть репрессивной мерой против свободы печати, простым средством против повторения преступлений из страха наказания; наоборот, *отсутствие законодательства о печати* следует рассматривать как исключение свободы печати из сферы юридической свободы, так как юридически признанная свобода существует в государстве в форме закона. Законы не являются репрессивными мерами против свободы, как закон тяжести не есть репрессивная форма против движения: если в качестве закона тяготения он управляет вечными движениями мировых тел, то в качестве закона падения он убивает меня, когда я его нарушаю и хочу плясать в воздухе. Законы — это положительные, ясные общие нормы, в которых свобода приобретает теоретическое, не зависимое от произвола отдельной личности существование. Свод законов есть библия свободы народа.

Закон о печати есть, следовательно, *законодательное признание свободы печати*. Он есть выражение права, так как он есть положительное бытие свободы. Он поэтому должен существовать, если даже он никогда не применяется, как в Северной Америке, между тем как цензура, так же, как и рабство, никогда не может стать законной, если бы даже она все время облакалась в форму закона.

Нет действительных предупредительных законов. Закон предупреждает только как *заповедь*. *Активным* он становится лишь тогда, когда его нарушают, так как настоящим законом он становится лишь тогда, когда в его лице бессознательный естественный закон свободы воплощается в сознательный государственный закон. Там, где закон является действительным законом, т. е. бытием свободы, он является действительным бытием свободы человека. Законы, таким образом, не могут предупреждать действий человека, так как являются внутренними жизненными законами самих действий его, сознательными отражениями его жизни. Закон, следовательно, отстает перед жизнью человека, как жизнью свободы, и только когда его действительное действие показывает, что он перестал подчиняться естественному закону свободы, последний в форме государ-

ственного закона принуждает его быть свободным, точно так же, как физические законы только тогда выступают как нечто чуждое, когда моя жизнь перестает быть жизнью этих законов, когда она *отклоняется от нормы*. *Предупредительный закон есть, следовательно, бессмысленное противоречие.*

Предупредительный закон не заключает, следовательно, в себе никакого мерила, никакого *разумного правила*, так как разумное правило может быть заимствовано только из природы вещей, в данном случае — из природы свободы. Он не имеет пределов, так как, чтобы осуществить предупреждение свободы, он должен быть так же всеобъемлющ, как и его объект, т. е. неограничен. Предупредительный закон заключает, следовательно, противоречие *неограниченного ограничения*, и если этот его характер не всегда проявляется, то лишь потому, что произвол наталкивается на предел не в силу необходимости, а в силу случайности: это ежедневно *ad oculos* (воочию) доказывает цензура.

Человеческое тело от природы смертно. Болезни поэтому неизбежны. Почему, однако, человек обращается к врачу только тогда, когда он заболел, а не когда он здоров? Потому что не только болезнь, но и самый врач есть уже зло. Постоянная врачебная опека превратила бы жизнь в зло, а человеческое тело — в объект лечения со стороны медицинских коллегий. Разве не желательнее смерть, нежели жизнь, состоящая только из мер предупреждения против смерти? Разве свободное движение не есть также атрибут жизни? Что такое болезнь, как не стесненная в своей свободе жизнь? Неотступный врач уже сам по себе был бы болезнью, от которой даже не было бы надежды умереть, а оставалось бы только жить. Пускай жизнь умрет, но смерть не должна жить. Разве дух не имеет больше прав, чем тело? Правда, это право часто толковали так, что духу со свободным полетом физическая свобода передвижения даже вредна, и его поэтому лишали этой свободы. Цензура исходит из того, что болезнь есть нормальное состояние, а нормальное состояние, свобода, есть болезнь. Цензура постоянно внушает печати, что она больна, и какие бы доказательства своего здорового телосложения она ни давала, она все же должна подвергать себя лечению. Но цензура даже и не ученый врач, применяющий различные внутренние средства, смотря по болезни. Она лишь — деревенский хирург, знающий против всего одно универсальное средство — нож. Она даже не хирург, стремящийся к восстановлению моего здоровья, она — хирург-эстет, который считает лишним на моем теле все то, что ему не нравится, и удаляет все, что на него неприятно действует.

Она — шарлатан, вгоняющий сыпь внутрь, чтобы не видеть ее, не заботясь нисколько о том, что она может поразить более благородные внутренние части тела.

Вы считаете несправедливым ловить птиц. Разве клетка не есть мера предупреждения против хищных птиц, пуль и бурь? Вы считаете варварством ослеплять соловьев, но вы не считаете варварством острыми цензурскими перьями выкалывать глаза печати. Вы считаете деспотизмом отрезать свободному человеку против его воли волосы, а цензура ежедневно режет по живому телу мыслящих людей, и только бездушные существа, существа не реагирующие, смиренные, сходят у нее за здоровых.

* * *

Мы показали, в какой мере закон о печати есть право, а закон о цензуре — бесправие. Но цензура сама признает, что она не есть самоцель, что она сама по себе не представляет ничего хорошего, что она, следовательно, покоится на принципе: цель оправдывает средства. Но цель, пользующаяся дурными средствами, не есть святая цель; и разве печать, в свою очередь, не могла бы также признать принцип: цель оправдывает средства?

Закон о цензуре не есть, следовательно, закон, а полицейская мера; но это даже *плохая полицейская мера*, так как она не достигает того, чего хочет, и она не хочет того, чего достигает.

Если закон о цензуре *хочет ставить преграды свободе* как чему-то нежелательному, то он достигает как раз обратного. В стране цензуры всякая запрещенная, т. е. напечатанная без цензуры книжка есть событие. Она считается мученицей, а нет мучеников без ореола и без верующих. Она считается исключением, и если свобода никогда не может перестать быть ценной для человека, то тем более это относится к исключениям из общего отсутствия свободы. Всякая тайна подкупает. Там, где общественное мнение составляет тайну для самого себя, оно заранее подкуплено каждым произведением печати, которое формально нарушает таинственные границы. Цензура делает каждое запрещенное произведение, будь оно плохое или хорошее, необычайным произведением, между тем как свобода печати отнимает у произведения этот элемент материальной внушительности.

Но если цензура *честна*, то она, конечно, хочет предупредить произвол, а между тем она узаконяет произвол. Она не может предотвратить никакой опасности, которая была бы больше ее самой.

Самая серьезная опасность для каждого существа заключается в потере самого себя. Отсутствие свободы есть поэтому смертельная опасность для человека. Оставляя в стороне моральные последствия, следует помнить, что нельзя пользоваться преимуществами свободной печати, не относясь в то же время терпимо к ее неудобствам. Нельзя сорвать розы без шипов! Но что вы теряете вместе со свободной печатью?

Свободная печать — это открытый глаз народного духа, воплощенное доверие народа к самому себе, красноречивое звено, соединяющее отдельную личность с государством и с целым миром, воплощенная культура, преображающая материальную борьбу в духовную и идеализирующая их грубую материальную форму. Она — беспощадная исповедь народа перед самим собой, а, как известно, покаяние спасает. Она — духовное зеркало, в котором народ видит самого себя, а самопознание есть первое условие мудрости. Она — светоч государственного разума, который может проникать во всякую хижину, который дешевле материального света. Она — всесторонняя, вездесущая, всеведущая. Она — идеальный мир, который, вырастая из реальной действительности, в свою очередь, обогащает и одухотворяет эту действительность.

Наше изложение показало, что разница между цензурой и законом о печати такая же, как между произволом и свободой, между формальным законом и действительным законом. Но то, что относится к существу, относится также и к явлению. То, что относится к их правомерности, относится также к их *применению*. Как различны закон о печати и закон о цензуре, так же *различно* и отношение к печати со стороны *судьи и цензора*.

Но наш оратор, глаза которого обращены к небу, видит глубоко под собой землю в виде презренной кучки пыли, и обо всех цветах он может сказать только, что они запылены. Он и здесь видит только две меры, которые в своем применении одинаково произвольны, ибо произвол есть действие по индивидуальному усмотрению, а индивидуального усмотрения нельзя отделить от духовных вещей и т. д. и т. д. Если понимание духовных вещей индивидуально, то какое преимущество имеет один взгляд пред другим, мнение цензора — пред мнением писателя? Но мы понимаем оратора. Чтобы доказать правомерность цензуры, он окольными путями доказывает, что и цензура, и закон о печати неправомерны в своем применении; так как для него все земное несовершенно, то для него остается лишь один вопрос: должен ли быть произвол на стороне народа или на стороне правительства?

Его мистика превращается в *цинизм*, ставящий на одну доску *закон и произвол* и устанавливающий формальную разницу там, где речь идет о нравственных и правовых противоречиях, ибо он полемизирует не против *закона о печати*, а против закона вообще. Существует ли такой закон, применение которого в каждом отдельном случае с имманентной необходимостью *должно* осуществляться в духе законодателя и абсолютно исключать всякий произвол? Нужна невероятная смелость, чтобы называть подобную бессмысленную задачу *философским камнем*, и только крайнее невежество может ставить подобную задачу. Закон устанавливает общую норму. Случай, к которому применяется закон, есть частное явление. Чтобы подвести частное явление под общую норму, требуется суждение. Суждение проблематично. Применение закона требует судьи. Если бы законы сами применялись, тогда судьи были бы излишни.

Но все человеческое несовершенно. Итак: *edite, bibite!* (ешьте, пейте!) Зачем нужны вам судьи, раз судьи — люди? Зачем нужны вам законы, раз законы могут исполняться только людьми, а всякое человеческое исполнение — несовершенно? Положитесь на добрую волю начальства! Рейнская юстиция так же несовершенно, как и турецкая! Итак, *edite, bibite!*

Какая громадная разница между судьей и цензором!

Для цензора нет другого закона, кроме его начальства. Судья не имеет другого начальства, кроме закона. Но судья обязан толковать закон в применении его к отдельному случаю, как *он понимает* его при добросовестном рассмотрении. Цензор обязан понимать закон так, как это ему *официально предписано* для каждого отдельного случая. Независимый судья не принадлежит ни мне, ни правительству. Независимый цензор — сам член правительства. У судьи может проявиться в крайнем случае ненадежность индивидуального разума, у цензора же — ненадежность индивидуального характера. Судья имеет перед собою *определенное* преступление печати, цензор — дух печати. Судья судит мое действие на основании *определенного* закона; цензор не только карает преступления, он их сам создает. Когда меня предают суду, то меня обвиняют в нарушении существующего закона; а где закон может быть нарушен — он должен существовать. Там, где нет закона о печати, не может быть нарушен закон о печати. Цензура не обвиняет меня в нарушении существующего закона. Она осуждает мое мнение, потому что оно не является мнением цензора и его начальства. Мое открытое действие, вынесенное на суд общества, государства и его закона, попадает на суд тайной, только отрицательной силы,

которая не умеет стать законом, которая боится дневного света, не связана никакими общими принципами.

Закон о цензуре невозможен, так как он желает карать не проступки, а мнения, так как он не может быть не чем иным как *формулированным цензором*, потому что ни одно государство не имеет мужества высказать в виде определенных законоположений то, что оно фактически может проводить при помощи цензора. И поэтому заведывание цензурой передается не судам, а полиции.

Если бы даже цензура фактически была тождественна с юстицией, то такое совпадение было бы лишь фактом, но не являлось бы необходимостью. К тому же свобода состоит не только в том, что я вообще живу, но также и в том, как я живу, не только в том, что я свободен в своих действиях, но и в том, чтобы я совершал их свободно. В противном случае архитектор отличался бы от бобра лишь тем, что бобр есть архитектор, покрытый шкурой, а архитектор есть бобр без шкуры.

Наш оратор без всякой надобности опять возвращается к влиянию свободы печати в странах, где она действительно существует. Так как мы уже подробно останавливались на этом вопросе, то мы здесь коснемся только еще *французской* печати. Не говоря уже о том, что недостатки французской печати являются недостатками французской нации, мы видим зло не там, где его ищет оратор. Французская печать отнюдь не слишком свободна; наоборот, она не достаточно свободна. Хотя она и не подлежит духовной цензуре, но зато она подлежит материальной цензуре, высокому денежному залогу. Она действует материально именно потому, что из своей настоящей сферы она перенесена в сферу крупных денежных спекуляций. К тому же крупные денежные спекуляции совершаются в крупных городах. Французская печать поэтому концентрируется в немногих пунктах, а если материальная сила, будучи сосредоточена на немногих пунктах, действует демонически, то что уж говорить о духовной?

Но если вы непременно хотите судить о свободе печати не на основании ее идеи, а на основании ее исторического существования, то почему не ищите вы ее там, где она исторически существует? Естествоиспытатель старается с помощью эксперимента представить явление природы в наиболее чистом его виде. Вы не нуждаетесь в опытах. Вы находите явление свободы печати в *Северной Америке* в ее наиболее чистой и естественной форме. Но если в Северной Америке имеются великие исторические основания для свободы печати, то Германия имеет еще большие. Литература и сросшееся

с нею умственное образование народа являются не только прямыми историческими основаниями печати, но составляют ее историю. А какой народ в мире может более похвалиться этими непосредственными историческими основаниями свободы печати, чем немецкий?

Но горе немецкой нравственности, — заявляет снова наш оратор, — если печать в Германии станет свободной, так как свобода печати создает «внутреннюю деморализацию, которая старается подорвать веру в высшее назначение человека, а вместе с нею — основание истинной цивилизации».

Деморализующим образом действует *подцензурная печать*. Величайший порок, лицемерие, неотделим от нее; из этого ее основного порока вытекают все остальные ее недостатки, в которых нет даже и тени добродетели, — ее самый отвратительный, хотя бы с эстетической точки зрения, порок пассивности. Правительство слышит только *свой собственный голос*, оно знает, что слышит только свой собственный голос, и, тем не менее, оно укрепляет себя в самообмане, что оно слышит голос народа, и требует также от народа, чтобы он утвердился в этом самообмане. Народ же либо впадает отчасти в политическое суеверие, отчасти в политическое неверие, либо, отвращаясь совершенно от государственной жизни, превращается в обывательскую чернь.

Если господь бог только в шестой день сказал о своем собственном творении: «И видел, что добро есть», то подцензурная печать каждый день восхваляет творения правительственной воли; но так как один день по необходимости противоречит другому, то печать постоянно лжет, вынужденная к тому же скрывать сознание лжи и оставить всякий стыд.

Народ, вынужденный рассматривать свободные произведения как противозаконные, приучается считать противозаконное свободным, а законное — несвободным. Так цензура убивает государственный дух.

Но наш оратор боится свободы печати в интересах «частных лиц». Он не думает о том, что цензура есть постоянное покушение на права частных лиц и еще более на идеи. Он впадает в пафос, говоря об опасностях, угрожающих личностям; неужели мы не должны впадать в пафос, говоря об опасностях, угрожающих всему обществу?

Мы не можем более резко разграничить наш взгляд и взгляд оратора, чем противопоставив его определениям «вредных тенденций» наши собственные.

Вредной тенденцией является «гордость, не признающая авторитета церкви и государства». А можем ли мы не считать вредной тенденцию не признавать авторитета разума и закона? «Зависть проповедует уничтожение всего того, что чернь называет аристократией; мы же говорим, что зависть хочет уничтожить вечную аристократию человеческой природы, свободу, аристократию, в которой не может усомниться даже чернь». «Это злобное злорадство, которое находит удовольствие в сплетнях, властно требует гласности, чтобы ни один скандал частной жизни не остался скрытым». Злобное злорадство, — скажем мы, — вырывает из жизни народов сплетни и личности, игнорируя разум истории и преподнося публике только скандалы истории; оно, будучи вообще неспособно судить о сущности вещей, привязывается к отдельным сторонам явления, к личностям, и властно требует тайны, чтобы каждое поворное пятно общественной жизни оставалось скрытым. «Это — нечистоплотность сердца и фантазии, которую щекочут непристойные картины». Да, нечистоплотность сердца и фантазии щекочет себя непристойными картинами всемогущества зла и бессилия добра; да, это фантазия, гордость которой — грех, это — порочное сердце, которое скрывает свое светское высокомерие в мистических образах. «Это — отчаяние в своем собственном спасении, которое отрицанием бога хочет заглушить голос совести».

Да, отчаяние в собственном спасении, желая очистить свою совесть, превращает личные слабости в слабости человечества; отчаяние в спасении человечества отказывает ему в праве следовать законам природы и проповедует незрелость как нечто необходимое; лицемерие прикрывается богом, не веря ни в его действительность, ни во всемогущество добра; только эгоизм ставит личное спасение выше спасения всего общества.

Эти люди сомневаются в человечестве вообще и канонизируют отдельных личностей. Они рисуют устрашающий образ человеческой природы, то и дело требуя, чтобы мы падали ниц перед святым образом отдельных избранников. Мы же знаем, что отдельный человек слаб, но что общество в целом — сила.

Наконец, оратор напоминает слова, раздавшиеся в раю из древа познания, о плодах которого мы *ныне*, как и *тогда*, ведем спор: «Нет, не умрете, когда вы вкусите от его плодов, но откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло».

Хотя мы и сомневаемся в том, вкусил ли оратор плодов от древа познания, а также в том, вели ли мы (рейнские сословия) *тогда* переговоры с дьяволом (об этом Книга Бытия, по крайней мере, ничего

не рассказывает), тем не менее мы присоединяемся к мнению оратора и только напомним ему, что дьявол *нас тогда не обманул*, ибо сам господь сказал: «Адам стал как один из нас, зная добро и зло».

В качестве эпилога к этой речи мы приведем собственные слова оратора: «Писать и говорить — дело технической ловкости».

Как бы наш читатель ни устал от этой «технической ловкости», мы все же должны ради точности дать высказаться после княжеского и дворянского сословия и городскому сословию *против* свободы печати. Здесь перед нами оппозиция буржуа, а не гражданина.

Оратор из городского сословия думает, что он примыкает к Сийэсу, когда он по-обывательски заявляет: «Свобода печати — прекрасная вещь, пока в дело не вмешаются *дурные люди*». «Против этого до сих пор не найдено еще верного средства» и т. д., и т. д.

Уже одно уподобление свободы печати вещи — великолепно по своей наивности. Этого оратора, вообще, можно упрекать во всем, только не в отсутствии трезвости или в избытке фантазии.

Итак, свобода печати — прекрасная вещь, скрашивающая сладкую привычку бытия, приятная, славная вещь? Но, к несчастью, есть дурные люди, которые злоупотребляют языком для вранья, головой — для интриг, руками — для воровства, ногами — для дезертирства. Прекрасная вещь — речь и ум, руки и ноги, хороший язык, приятные мысли, ловкие руки, превосходнейшие ноги, — если бы только не было дурных людей, которые всем этим злоупотребляют! Но против этого еще не придумано никакого лекарства.

«Симпатии к конституции и свободе печати безусловно ослабли бы, если бы поняли, что с этим связаны постоянные перемены в той стране (читай: Франции) и ужасающая неуверенность в будущем».

Когда в первый раз сделано было великое открытие, что земля есть *mobile perpetuum*, то не один мирный немецкий обыватель схватился за свой ночной колпак и стал вздыхать по случаю постоянных перемен в своем отечестве, и ужасающая неуверенность в будущем сделала ему постылым дом, который каждую минуту становится на голову.

* * *

Свобода печати так же *мало вызывает* «постоянные перемены», как подворная труба астронома — вечное движение мировой системы. Злая астрономия! Прекрасное было времечко, когда земля, подобно почтенному обывателю, еще находилась в центре вселенной, спокойно покуривала свою глиняную трубку, не утруждая себя даже добыва-

нием света, так как солнце, луна и звезды кружились вокруг нее, как вечные лампадки и «прекрасные вещи».

Кто никогда того, что строил, не крушит,
Тот стойко стоит
На брэнной сей земле, которая сама
Не стойко стоит.

говорит Гарири — отнюдь не француз, а араб.

Совершенно определенно сказывается *сословие* оратора в заявлении: «Истинный, честный патриот не в силах подавить в себе мысли, что конституция и свобода печати существуют не для блага народа, а для удовлетворения честолюбия отдельных личностей и для господства партий».

Известно, что некоторые люди готовы объяснять великое мелкими причинами и, исходя из верной мысли, что все, за что человек борется, вытекает из сознанного им интереса, приходят к неверному заключению, что существуют только «маленькие» интересы, только интересы стереотипного себялюбия. Известно также, что этого сорта психология и пронизательность в особенности встречаются в *городах*, где считается признаком большого ума все видеть насквозь и за потоком идей и фактов усматривать ничтожных, завистливых, интригующих манекенов, которые держат все нити этого движения в своих руках. Но, как известно, если слишком глубоко заглядывают в кружку, то ушибаются о *свою собственную голову*. Точно так же знание людей и света у этих умниц есть не что иное как замаскированный удар о свою собственную голову.

Половинчатость и нерешительность характеризуют сословие оратора. «Его чувство независимости говорит за свободу печати (т. е. в духе докладчика), но он должен слушаться голоса рассудка и опыта».

Если бы оратор, в конце концов, сказал, что хотя разум его — за свободу печати, но его чувство зависимости говорит против нее, то его речь была бы вполне верной жанровой картинкой городской реакции.

Кто, имея язык, молчит
Иль, имея клинок, не разит, —
Тот лишь без толку небо коптит.

Мы теперь переходим к *защитникам свободы печати*. Начнем с *главного предложения*. Общие положения, метко и правильно выстроенные во вступительных словах предложения, мы пропускаем, чтобы подчеркнуть своеобразную и характерную точку зрения, проведенную в самом докладе.

Докладчик хочет, чтобы промысел печати не был исключен из всеобщей промысловой свободы, что еще до сих пор имеет место; он хочет устранить это внутреннее противоречие, являющееся классическим образцом непоследовательности. «Труд рук и ног свободен, труд головы находится под опекой. Конечно, под опекой более крупных голов? Избави бог, голова для цензора не нужна. Кого бог награждает чином, того наделяет и умом».

Прежде всего странно то, что свобода печати подводится под промышленную свободу. Но мы все-таки не можем просто отвергнуть взгляда оратора. Рембрандт писал мадонну с нидерландской крестьянки; почему бы и нашему оратору не изображать свободу в той форме, которая ему ближе и понятнее всего?

Мы не можем также отказать рассуждениям оратора в *относительной* правильности. Если смотреть на печать только как на ремесло, то ей подобает, в качестве головного ремесла, большая свобода, чем профессиям ручного труда. Эмансипация рук и ног получает для человека огромное значение только благодаря эмансипации головы: как известно, руки и ноги становятся важными человеческими органами лишь постольку, поскольку они служат голове.

Как ни оригинальна кажется на первый взгляд точка зрения оратора, мы все же должны отдать ей предпочтение пред бессодержательными, туманными и половинчатыми рассуждениями немецких либералов, которые думают, что, перенося свободу с почвы реальной действительности в звездное небо воображения, они этим воздают ей честь. Этим резонерам воображения, этим сантиментальным энтузиастам, которые видят профанацию в каждом соприкосновении их идеала с будничной действительностью, мы, немцы, отчасти обязаны тем, что свобода до сих пор осталась цветом воображения и сантиментальности.

Немцы вообще склонны к сантиментам и экзальтации, они питают пристрастие к музыке небесной лазури. Поэтому чрезвычайно отраднo, когда великая идейная проблема демонстрируется им с точки зрения суровой, реальной ближайшей действительности. Немцы от природы уже отличаются глубочайшей, всеподданнейшей и благоговейнейшей преданностью. От чрезмерного уважения к идеям они их не осуществляют. Они делают их предметом культа, но не культивируют их. Метод оратора, пожалуй, может ближе освоить немца с его идеями, показать ему, что речь идет не о недостижимых далях, а об его ближайших интересах; оратор переводит, так сказать, язык богов на человеческий язык.

Известно, что греки видели в египетских, ливийских, даже скифских богах своего Аполлона, свою Афину, своего Зевса и проглядели своеобразные особенности чужих культов как нечто второстепенное. Точно так же нет ничего предосудительного в том, что немец представляет себе незнакомую ему богиню свободы печати в виде одной из известных ему богинь и называет ее просто промысловой свободой или свободой собственности.

Но именно потому, что мы готовы признать некоторую ценность за точкой зрения оратора, мы подвергаем ее тем более резкой критике.

«Можно еще представить себе существование цехов рядом со свободой печати, потому что умственная деятельность требует *более высокой потенции*; она требует одинакового положения с семью древними свободными искусстваами. Но существование несвободы печати рядом с промысловой свободой есть преступление против святого духа».

Конечно! Подчиненная форма свободы должна быть признана противоречащей праву, раз более высокая форма ее считается неправомерной. Право отдельного гражданина есть бессмыслица, когда не признано право государства. Если свобода вообще законна, то, разумеется, тем более законна та форма ее, в которой свобода проявляется наиболее пышно и полно. Если полип имеет право на существование, потому что в нем чуть-чуть теплится жизнь природы, то что сказать о льве, в котором жизнь бушует и клокочет?

Но если правильно выводить высшую форму права из низшей, то все же неправильно применять более низкую сферу как мерило более высокой сферы; в этом случае разумные в данных пределах законы превращаются в бессмыслицу, так как им придают значение законов, применимых и в чужой, более высокой области. Это все равно, как если бы я хотел великана поселить в доме пигмея.

Промысловая свобода, свобода собственности, совести, печати, суда, — все это различные *виды* одного и того же рода, т. е. *свободы вообще*. Но совершенно неправильно из-за единства забывать различие и делать *определенный вид* мерилом, нормой, сферой всех остальных видов. В этом случае один вид свободы настолько *нетерпим*, что позволяет существовать остальным ее видам при условии отречения их от самих себя и подчинения ему.

Промысловая свобода есть только промысловая свобода, а не какая-либо другая, так как в ней природа ремесла беспрепятственно проявляется сообразно своему внутреннему существу. Свобода суда есть свобода суда, если суд подчиняется собственным имманентным законам права, а не законам другой сферы, напр., религии.

Каждая определенная область свободы есть свобода определенной области, как каждый определенный образ жизни есть образ жизни определенного характера. Разве не бессмысленно было бы требование, чтобы лев следовал законам жизни полипа? Совершенно неправильно будет, например, такого рода понимание связи и единства человеческого организма: так как руки и ноги функционируют определенным образом, то глаза и уши, — те органы, которые отрывают человека от его индивидуальности, превращая его в зеркало и эхо вселенной, — имеют еще больше прав функционировать, должны, следовательно, обладать *потенцированной* функцией ног и рук.

Как в мировой системе каждая отдельная планета, двигаясь вокруг себя, движется в то же время вокруг солнца, так и в системе свободы каждый из ее миров, вращаясь вокруг себя, вращается вокруг центрального солнца свободы. Делая из свободы печати только вид промысловой свободы, мы не защищаем ее, а убиваем до защиты; разве я не уничтожаю свободу характера, когда я требую, чтобы он был свободен на чужой лад? Твоя свобода — не моя свобода, говорит печать ремеслу. Как ты подчиняешься законам твоей сферы, так я хочу подчиняться законам своей сферы. Быть свободной по-твоему для меня все равно, что не быть свободной; столяр едва ли был бы удовлетворен, если бы ему вместо свободы его ремесла предоставили свободу философа.

Обнажим мысль оратора. На вопрос: что такое свобода? он отвечает: *промысловая свобода*. Это все равно, как если бы студент на вопрос: что такое свобода? ответил бы: «*Свободная ночь*».

С тем же правом, что свободу печати, можно и всякий другой вид свободы подвести под промысловую свободу. Судья занимается промыслом юриста, проповедник — религиозным промыслом, отец семейства — промыслом воспитания детей; но разве этим определена сущность юридической, религиозной, нравственной свободы?

Можно перевернуть вопрос и называть промысловую свободу лишь *видом свободы печати*. Разве ремесленник работает только руками и ногами, а не головой также? Разве язык слов есть единственный язык мысли? Разве механик своей паровой машиной не говорит очень внятно моему уху, фабрикант кроватей — моим бокам, повар — моему желудку? Разве не противоречие, что все эти виды свободы печати разрешены, и только один вид ее не разрешен, а именно тот, который говорит моему уму через посредство типографской краски?

Чтобы защищать, мало того, чтобы постичь свободу, какую-либо область свободы, я должен обратить внимание на ее существен-

ные черты, а не на ее внешние отношения. Но разве печать верна своему характеру, разве она действует соответственно благородству своей природы, разве *свободна* та печать, которая опускается до уровня ремесла? Писатель, конечно, должен зарабатывать, чтобы иметь возможность существовать и писать, но он ни в коем случае не должен существовать и писать для того, чтобы зарабатывать.

Беранже поет:

Живу для того лишь, чтоб песни слагать,
Но если, о сударь, лишен буду места,
То песни я буду слагать, чтобы жить.

В этой угрозе кроется ироническое признание, что поэт унижает свое звание, когда поэзия становится для него средством.

Писатель отнюдь не смотрит на свою работу как на средство. Она сама по себе цель; она в такой мере не является средством ни для него, ни для других, что писатель приносит в жертву *ее* существованию, когда это нужно, *свое* личное существование. Подобно религиозному проповеднику, хотя в другом смысле, и он также следует принципу: «Повиноваться больше богу, чем людям», среди которых находится и он сам со своими человеческими потребностями и желаниями. Представим себе, что ко мне явился бы портной, которому я заказал парижский фрак, и принес мне римскую тогу, так как она, по его мнению, более соответствует вечному закону красоты! *Главнейшая свобода печати состоит в том, чтобы не быть ремеслом.* Писатель, который низводит печать до простого материального средства, заслуживает за эту внутреннюю несвободу наказания внешней несвободой — цензурой; впрочем, и самое его существование является уже для него наказанием.

Конечно, печать существует также и как промысел, но тогда она является уже не делом писателей, а типографов и книготорговцев. Но здесь дело идет не о промысловой свободе типографов и книготорговцев, а о свободе печати.

И действительно, наш оратор не удовлетворяется тем, что выводит свободу печати из промысловой свободы, он, кроме того, требует, чтобы свобода печати вместо своих собственных законов подчинилась законам промысловой свободы. Он полемизирует даже с докладчиком комиссии, проводящим более высокий взгляд на свободу печати, и выставляет требования, которые производят комическое впечатление. Вообще, выходит комично, когда законы более низкой сферы применяются к более высокой; это не менее комично, чем когда дети впадают в патетический тон.

«Он различает *компетентных и некомпетентных* авторов. Под этим он понимает, что пользование дарованным правом даже и в области промысловой свободы всегда связано с каким-нибудь условием, которое труднее или легче выполнимо, смотря по профессии». «Каменщики, плотники и архитекторы, понятно, должны удовлетворять таким условиям, от которых большинство других ремесел совершенно свободны». «Его предложение имеет в виду специальное, а не общее право».

Прежде всего, кто будет выдавать дипломы? Кант не признал бы за Фихте право на звание философа, Птолемей — за Коперником на звание астронома, Бернард Клервосский — за Лютером на звание богослова. Всякий ученый причисляет своих критиков к «некомпетентным авторам». Или невежды должны будут решать, кто компетентный ученый? Очевидно, решение должно было бы быть представлено некомпетентным авторам, ибо компетентные не могут же быть судьями в своем собственном деле. Или же призвание должно быть связано с сословием? Сапожник Яков Бёме был великим философом. Некоторые известные философы только великие сапожники.

Впрочем, раз речь идет о компетентных и некомпетентных авторах, то, последовательности ради, нельзя остановиться на *личности*, а надо уже все печатное дело разделить на *различные* профессии. Не выдавать ли различных промысловых свидетельств для различных отраслей писательской деятельности, или, может быть, компетентный писатель должен уметь писать обо всем? Заранее можно сказать, что сапожник более компетентен писать о коже, нежели юрист. Поденщик не менее, чем богослов, компетентен писать о том, следует ли работать по праздникам или нет. Если, следовательно, связывать компетенцию с особенными объективными условиями, то каждый гражданин в одно и то же время будет компетентным и некомпетентным писателем: компетентным в делах, касающихся его профессии, некомпетентным во всем прочем.

При таких условиях печать, вместо того, чтобы быть фактом, связующим народ, стала бы элементом, разъединяющим его, сословное деление упрочилось бы и в области духа, так что история литературы опустилась бы до уровня естественной истории отдельных духовно обособленных, животных рас; неизбежны стали бы всякого рода коллизии и неразрешимые споры из-за размежевания; бездарность и ограниченность завладели бы печатью, так как свободное дарование может заниматься частным лишь в связи его с целым, а никак не в оторванном виде. Но мало того! Ведь *чтение* столь же важно, как и писание; поэтому необходимо было бы ввести также

компетентных и некомпетентных читателей — то, что было в древнем Египте, где жрецы были единственными компетентными писателями и читателями в одно и то же время.

Какая непоследовательность! Раз господствует привилегия, то, разумеется, правительство имеет тогда полное право утверждать, что оно — *единственный компетентный автор* в сфере своих действий; если же вы в качестве граждан считаете себя в праве писать не только о делах своего сословия, но и о наиболее общем, о государстве, то неужели другие смертные, которых вы хотите исключить, не имеют права в качестве просто людей высказать свое суждение по поводу весьма маленького вопроса, т.-е. *ваших прав* и ваших произведений?

Получилось бы комическое противоречие, что компетентный автор мог бы писать без цензуры о государстве, некомпетентный же мог бы писать о компетентном только с разрешения цензуры.

Свобода печати вряд ли будет достигнута тем, что вы наберете кучу официальных писателей из ваших рядов. Компетентные авторы стали бы официальными авторами, борьба между свободой печати и цензурой превратится в борьбу между компетентными и некомпетентными писателями.

Совершенно справедливо поэтому член четвертого сословия предлагает, — «если должно еще существовать какое-либо стеснение для печати, то пусть оно будет одинаково для всех партий, т. е. в этом отношении одному классу граждан не должно быть предоставлено больше прав, чем другому». Цензуре все одинаково подчинены, подобно тому как в деспотии все уравниены, правда, не в смысле уважения к личности, а ее обесценения. Такая свобода печати введет олигократию в область духовную. Цензура объявляет писателя в худшем случае неудобным, неподходящим в границах ее царства. Предполагаемая же свобода печати претендует предвосхитить историю, предупредить голос народа, который до сих пор был единственным судьей «компетентности» и «некомпетентности» писателя. Если Солон решался судить о человеке только после его смерти, то здесь решаются судить о писателе еще *до его рождения*.

Печать есть для личности наиболее общее средство проявлять свое духовное бытие. Для нее имеют ценность не личности, а только ум. Хотите ли вы способность духовного самопроявления официально определить особыми внешними признаками? Чем я не могу быть для других, тем я не могу быть и для самого себя. Если я не в праве быть для других духовной силой, то я не в праве также быть умственной силой и для самого себя; а разве вы хотите дать отдельным ли-

цам привилегию быть духовным существом? Подобно тому как каждый учится писать и читать, точно так же каждый *должен* иметь право писать и читать.

Для кого же нужно подразделение писателей на «компетентных» и «некомпетентных»? Очевидно, не для истинно компетентных, потому что они и без того проявят себя. Следовательно, для «некомпетентных», которые хотят защитить себя внешней привилегией и импонировать таким образом?

Притом такой паллиатив не устраняет надобности в законе о печати, ибо, как оратор из крестьянского сословия замечает по этому поводу: «равне не может и привилегированный превысить свое право и навлечь на себя наказание? Поэтому так или иначе какой-нибудь закон о печати будет необходим, причем и здесь мы встретимся с теми же трудностями, как и при общем законе о печати».

Если немец оглянется назад, на свою историю, то главную причину своего медленного политического развития, а также и жалкой литературы до Лессинга, он увидит в «компетентных писателях». Профессиональные, цеховые, привилегированные ученые, доктора, бесцветные университетские писатели XVII и XVIII столетий, с их косичками, их благородным педантизмом и их мелочными микрологическими диссертациями, стали между народом и его духом, между жизнью и наукой, между свободой и человеком. Некомпетентные писатели создали нашу литературу. Готтшед и Лессинг — выберите между ними, кто «компетентный», кто «некомпетентный» автор.

Мы вообще отвергаем «свободу», которая может существовать только во множественном числе. Англия представляет живой исторический пример, как опасен для *свободы* ограниченный горизонт «свобод».

«Ce mot de libertés, — говорит Вольтер, — de privilèges, suppose l'assujettissement. Des libertés sont des exemptions de la servitude générale». (Разговор о свободах и отдельных правах предполагает подчинение. Свободы являются исключениями из общего рабства).

Если наш оратор, далее, желает исключить *анонимных и псевдонимных* писателей из свободы печати и подчинить их цензуре, то мы должны заметить, что имя в печати не имеет значения, но там, где господствует закон о печати, издатель, а через него и анонимный писатель и псевдоним подчиняются судьям. К тому же Адам, когда он давал имена всем тварям в раю, забыл дать имена немецким газетным сотрудникам, и они так и останутся без имени *in secula seculorum* (во веки веков).

Если докладчик пытается ограничить *лиц*, субъектов печати, то другие сословия хотят ограничить *объективный материал* печати, круг ее *действий* и *бытия*: возникает базарный торг из-за того, *сколько свободы должна получить свобода печати*.

Одно сословие хочет ограничить печать обсуждением материальных, духовных и церковных дел Рейнской провинции; другое желает «Общинную газету», название которой говорит уже об ограниченности ее содержания; третье желает, чтобы в каждой провинции *можно* было откровенно высказываться только *в одной газете!!!*

Все эти попытки напоминают того учителя гимнастики, который в качестве самого лучшего метода обучить прыганью предложил следующее: ученика подводят к большому рву и веревочками обозначают, до какого места он должен прыгать *через* ров. Понятно, ученик должен был учиться прыгать постепенно и в первый день не должен был перемахнуть через весь ров; предполагалось современем все дальше отодвигать веревку. К сожалению, ученик при первом же уроке упал в ров и лежит там до сих пор. Учитель был немец, а ученика звали «Свобода».

Итак, беря средний нормальный тип, защитники свободы печати на шестом рейнском ландтаге отличаются не по существу, но по форме. В лице одних — *сословная ограниченность* борется против печати, в лице других та же ограниченность защищает ее. Одни хотят привилегии только для правительства, другие хотят распределить ее между многими лицами; одни хотят полной цензуры, другие — половину ее, одни — три восьмых свободы печати, другие не хотят никакой. Избави меня бог от моих друзей!

Но совершенно расходятся с *общим духом* ландтага речи *докладчика* и нескольких членов из *крестьянского сословия*.

Докладчик, между прочим, замечает: «В жизни народов, как и в жизни отдельных людей, наступает момент, когда оковы слишком долгой опеки становятся невыносимыми, когда является стремление к самостоятельности и когда каждый сам желает отвечать за свои проступки». «С наступлением такого момента цензура отжила свой век; там, где она еще продолжает существовать, ее считают ненавистными путами, мешающими писать то, о чем говорят публично». Пиши, как ты говоришь, и говори, как ты пишешь — учат нас уже начальные учителя. Впоследствии создается такое правило: говори то, что тебе предписано, и пиши то, что ты говоришь согласно указке.

«Каждый раз, когда с течением прогресса развивается новый важный интерес или выдвигается новая потребность, для которой в существующем законодательстве не имеется достаточных постано-

влений, новые законы должны реализовать это новое состояние общества. Именно с таким случаем мы имеем теперь дело». Это — истинно исторический взгляд, а не воображаемый, убивающий разум истории, чтобы затем воздать ее костям исторические почести.

«Решить задачу (кодекса о печати), конечно, не особенно легко; первая попытка, может быть, будет очень несовершенна! Но все государства будут чувствовать благодарность к тому законодателю, который первый займется этим, и при таком короле, как наш, прусскому правительству, может быть, выпала честь идти впереди других стран по этому пути, который один только и может привести к цели».

Насколько *изолированным* являлся этот решительный, мужественный, достойный взгляд, показало все наше изложение; это слишком часто замечал председатель докладчику; это, наконец, высказывает член крестьянского сословия в негодующей, но прекрасной речи.

«Все ходят вокруг да около данного вопроса, как кошка вокруг горячей каши». «Человеческий дух должен свободно развиваться по присущим ему законам и сообщать другим приобретенное, иначе он из прозрачного живительного источника превратится в чумное болото. Если какой-нибудь народ нуждается в свободе печати, то это наверно спокойный, добродушный немецкий народ, которому скорее нужны стимулы для выведения его из флегматического состояния, чем духовные тиски цензуры. Невозможность беспрепятственно передавать другим свои мысли и чувства очень напоминает северо-американскую систему заключения для отбывающих наказание, которая часто приводит к сумасшествию. Если человек не может порицать, то и похвала его не имеет значения. По своей невыразительности такое писание напоминает китайскую картину, которой недостает теней. Лучше было бы, если бы мы не уподоблялись этому застывшему народу».

Оглядываясь назад на дебаты о печати, мы не можем подавить в себе тоскливого и неприятного чувства, которое вызывает собрание представителей Рейнской провинции, колеблющихся между намеренной закоснелостью привилегии и естественным бессилием либерализма. Мы констатируем почти полное отсутствие общих и широких точек зрения, а равно небрежную поверхностность, с которой дебатруется и устраняется вопрос о свободной печати. Мы еще раз спрашиваем себя, слишком ли чужда печать земским сословиям, слишком ли мало у нее реальных точек соприкосновения с последними для того, чтобы они могли защищать свободу печати с основатель-

ностью и серьезностью, порождаемыми только глубоким интересом к делу?

Свобода печати подала свою петицию сословиям с тончайшей *captatio benevolentiae*.

Уже в самом начале ландтага возникли дебаты, в которых председатель заметил, что печатание протоколов ландтага, подобно всем прочим произведениям печати, подлежит цензуре, но что в данном случае *он*, председатель, заступает место цензора.

Разве в этом одном хотя бы пункте дело *свободы печати* не совпало со *свободой ландтага*? Эта коллизия тем более интересна, что здесь ландтагу в его собственном лице дано было доказательство, как призрачны все остальные свободы при отсутствии свободы печати. Один вид свободы обуславливает другой, как и один член тела — другой. Всякий раз, когда под вопрос ставится та или другая свобода, тем самым и все дело свободы ставится под вопрос. Всякий раз, когда отвергается один вид свободы, этим самым отвергается свобода вообще. Она обречена, следовательно, на призрачное существование, при котором от чистой случайности будет зависеть, в какой именно области несвобода будет безраздельно господствовать. Несвобода становится правилом, а свобода — случайным исключением из общего произвола. Нет поэтому ничего более ошибочного, чем полагать, будто вопрос об *особом* виде свободы есть особый вопрос. Это общий вопрос в пределах особой сферы. Свобода остается свободой, выражается ли она в типографской краске, в земле, или в совести, или в политическом собрании. Но что же делает лойяльный друг свободы, который чувствовал бы себя оскорбленным в своей чести вопросом: *быть или не быть свободе?* Этот друг становится втупик перед особым воплощением свободы; в виде он не узнает рода, из-за печати он забывает свободу, ему кажется, что он обсуждает чуждое ему дело, а между тем он осуждает свое собственное дело. Шестой рейнский ландтаг осудил самого себя, вынесши приговор свободе печати.

Высокомудрые практики-бюрократы, думающие про себя втихомолку и без всякого основания то, что Перикл вслух и с полным правом говорил о себе: «В знании потребностей государства, как и в искусстве развивать их, я могу померяться со всяким», — эти наследственные арендаторы политического разума наверно будут пожимать плечами и оракулоподобно вещать, что защитники свободы печати тратят зря свой порох, ибо мягкая цензура ведь лучше суровой свободы печати. Мы ответим то же, что ответили спартанцы Спертий и Булис персидскому сатрапу Гидарну:

«Гидарн, совет, который ты нам преподносишь, ты не взвесил с обеих сторон. Ибо одно, что ты советуешь, ты испробовал; другое же осталось тобою неиспытанным. Ты знаешь, что значит быть рабом; свободы же ты еще никогда не испытал и не знаешь, сладка она или нет. Ибо если бы ты ее испытал, то ты нам бы советовал сражаться за нее не только копьями, но и топорами».

ПЕРЕДОВИЦА В № 179 «КЁЛЬНСКОЙ ГАЗЕТЫ».

Мы привыкли доньше почитать в лице «*Кёльнской газеты*» если не «орган рейнской интеллигенции», то «Рейнскую газету объявлений». * Мы рассматривали ее «руководящие политические статьи» преимущественно как мудрое и отборное средство испортить читателю вкус к политике с тем, чтобы он тем страстнее устремился в дышащее свежестью непосредственной жизни, промышленно-кипящее, часто тонко пикантное царство объявлений. Ее лозунгом и тут было: *per aspera ad astra*, через политику к устрицам. Однако равновесие, которое «Кёльнская газета» сумела до сих пор соблюдать между политикой и объявлениями, было в последнее время нарушено благодаря появлению особого вида объявлений, которые можно назвать «объявлениями из сферы политической промышленности». Так как редакция в первое время не знала еще, где помещать этот новый род объявлений, нередко случалось, что объявление превращалось в передовицу, а передовица — в объявление, а именно в такое объявление, которое на политическом языке называется «доносом». ** Если, однако, такое объявление оплачивается, то оно называется просто объявлением.

На севере существует обычай обносить гостей перед скудными трапезами отборными спиртными напитками. Мы нашему северному гостю тем охотнее готовы, следуя вышеуказанному обычаю, предложить спирт перед трапезой, что те блюда, которые за этим последуют, а именно «хворая» *** статья № 179 «Кёльнской газеты», лишены всякого «*spiritus'a*». В качестве такого возбуждающего напитка мы предлагаем сцену из «бесед богов» Лукиана, которую мы приводим

* Игра слов: Blatt der Intelligenz u. Intelligenzblatt — листок объявлений.

** Игра слов: Anzeige — донос, Anzeige — объявление.

*** Игра слов: leitender Artikel — передовая статья, leidender — хворый, больной.

здесь в «общедоступном» переводе, так как среди наших читателей может найтись, по крайней мере, *один*, который не является эллином.

«Беседы богов» Лукиана.

XXIV. Ж а л о б ы Г е р м е с а.

Гермес, Майя.

Гермес. — Разве есть, милая мама, во всем небе более несчастный бог чем я?

Майя. — Не говори так, сын мой.

Гермес. — Почему я не могу так говорить, я, на которого взвалили такое бремя всевозможных обязанностей, которого одного заставляют беспеременно работать и выполнять массу холопских обязанностей. Утром, в самый ранний час, я уже должен быть на ногах, чтобы заняться уборкой столовой и привести в порядок ложе для всех в зале совещаний. Справив эту работу, я вступаю в распоряжение Юпитера, бегая целый день курьером по его поручениям. Едва кончив свои курьерские обязанности, еще покрытый пылью, я уже должен прислуживать за столом и подавать амброзию. Но хуже всего то, что я являюсь единственным, которого не оставляют в покое и ночью, ибо ночью я должен приводить души умерших к Плутону и оставаться для выполнения всяких поручений во время суда над ними. Как будто с меня мало моей дневной работы, — ведь я должен еще присутствовать при гимнастических упражнениях, исполнять обязанности герольда в народных собраниях, помогать народным трибунам при их подготовке к речам, — на меня, изнемогающего под бременем таких разнообразных обязанностей, еще взвалили деликом всю *заботу о мертвых*.

С того времени, когда его прогнали с Олимпа, Гермес, по старой привычке, все еще продолжает исполнять «холопские обязанности» и ведать все дела о мертвых.

Писал ли сам Гермес или его сын, бог коз — Пан, передовицу № 179 — этот вопрос мы предоставляем решить читателю, рекомендуя ему, однако, вспомнить, что греческий Гермес был богом красноречия и логики.

«Пользоваться ежедневной печатью как для пропаганды философских и религиозных идей, так и для борьбы против них мы считаем одинаково недопустимым».

Читая эту старческую болтовню, я сразу догадался, что автор передовицы намерен разводить длинную, скучную рацею, переполненную всевозможными оракульскими изречениями, но, стараясь умерить свое нетерпение, я сказал себе, что у меня нет никакого основания не верить этому рассудительному человеку, который, без всякой задней мысли, у себя дома высказывает откровенно свое мнение, и продолжал читать дальше. Однако, о чудо, эта статья, в которой действительно нельзя найти и намека на какую-нибудь фило-

софскую мысль, имеет, по крайней мере, тенденцию бороться с философскими воззрениями и пропагандировать религиозные.

Какое значение имеет статья, которая сама оспаривает свое право на существование, которая сама себе предпосылает заявление о своей некомпетентности? Словоохотливый автор ответит нам, что он сам дает нам указания, как следует читать его пространные статьи. Он, мол, ограничивается тем, что дает разрозненные мысли, предоставляя пронизательности читателя связать эти отрывочные мысли в единое целое. Это, конечно, лучший способ расположения тех объявлений, которыми газета охотно промышляет. Так вот мы намерены в нашей статье «соединять» и «связывать», и не наша вина, если из четок мы не получим жемчужного венца.

Автор формулирует свое мнение следующим образом: «Партия, которая прибегает к таким средствам (т. е. пользуется повременной печатью для пропаганды философских и религиозных идей или для борьбы против них), показывает этим, по *нашему* мнению, что намерения ее не совсем чисты и что не поучение и просвещение народа, а скорее достижение *посторонних целей* является ее главной задачей».

Если таково *собственное* мнение автора, то это лучше всего говорит за то, что его статья может преследовать только посторонние цели. Эти «посторонние» цели и должны скоро выявиться.

Государство, говорит автор, имеет не только право, но и обязанность заставить замолчать «*непризванных* болтунов». Под последними автор, очевидно, подразумевает своих идейных *противников*, ибо себя самого он давно по праву считает «*призванным* болтуном».

Речь идет, таким образом, о новом усилении цензуры в отношении религиозных вопросов, о новых полицейских скорпионах против едва успевшей свободно вздохнуть прессы.

«Государству, по *нашему* мнению, можно бросить упрек не в излишней строгости, а скорее в слишком далеко идущей терпимости».

Однако автор передовицы спохватывается: опасно, мол, высказывать порицания государству. Автор обращается поэтому со своими упреками к представителям власти, его протест против чрезмерной свободы печати принимает форму обвинительного акта против цензоров. Он обвиняет цензоров в «слабом применении цензуры». «Достойная порицания мягкость, правда, *не со стороны государства*, а со стороны «*отдельных органов власти*», проявилась до сих пор в том, что позволяли новейшей философской школе делать недостойные выпады против христианства как на страницах рассчитанных на широкую публику органов печати, так и в других изданиях, не имеющих специально научного характера».

Автор снова делает паузу и его снова берет раздумье. Всего только восемь дней назад он находил, что новая цензурная инструкция дает слишком мало свободы прессе, теперь же он находит, что цензоры слишком слабо пользуются своей властью для удушения печати.

Надо снова как-нибудь связать концы с концами. «Пока еще существует цензура, ее настоятельнейший долг срезывать те отвратительные наросты мальчишеского бесчинства, которые в последние дни так часто оскорбляли наш глаз».

Слабые глаза! Слабые глаза! И «самый слабый глаз будет оскорблен оборотом, который может быть рассчитан только на уровень понимания широкой массы».

Если уже одно смягчение общей цензуры дает возможность появиться отвратительным наростам, то разве не в еще большей мере будет способствовать этому свобода печати! Если наши глаза настолько слабы, что они не в состоянии выносить вида «бесчинств» подцензурной печати, то каким же образом они станут настолько сильными, чтобы быть в состоянии выносить проявления «смелости» свободной печати!

«Пока существует цензура, ее настоятельнейший долг и т. д.». Ну, а если она перестала существовать, что тогда? Эта фраза должна быть так интерпретирована: настоятельнейший долг цензуры — существовать, пока можно.

И автора снова берет раздумье. «Мы не призваны выступать в качестве общественного обвинителя и мы поэтому отказываемся от более подробных указаний». Что за божественная доброта в этом человеке! Он отказывается от более детальных «указаний», а ведь только этими ясными, определенными указаниями он мог бы доказать и показать, чего он сам собственно хочет. Вместо этого он роняет только неясные, полувысказанные, набрасывающие тень, слова. Он не призван выступать *публичным* обвинителем, его дело быть *тайным обвинителем*.

В конце концов, несчастный человек вспоминает, что ведь его обязанностью является писать либеральные передовицы и изображать из себя «лояльного поборника свободы печати». Он и становится в позу последнего: «Мы не могли не протестовать против образа действия, который, если не является следствием случайной небрежности, не может иметь другой цели, как дискредитировать перед общественным мнением более свободное движение печати и дать таким образом выигрышный козырь в руки противников этой свободы, боящихся выступить с открытым забралом».

Если цензура, — доказывает нам этот столь же смелый, как и остроумный защитник свободы печати, — не является английским леопардом с надписью: *I sleep, wake me not!* (я сплю, не буди меня!) то она пошла по этому «пагубному» пути с тем, чтобы скомпрометировать перед общественным мнением более свободное движение печати.

Разве надо еще компрометировать движение печати, которое считает своим долгом обратить внимание цензуры на «случайные упущения», которое ждет ограждения своего доброго имени перед общественным мнением от «*перочинного ножика* цензора».

«Свободным» может быть названо такое движение только постольку, поскольку и вольность бесстыдства иногда обозначают как «свободу», а разве не является бесстыдством глупости и лицемерия выдавать себя за поборника большей свободы прессы и одновременно с этим поучать нас, что пресса моментально должна сбиться с пути, как только ее перестанут вести под руку два жандарма.

И к чему вся цензура, к чему все эти передовицы, если философская пресса сама себя компрометирует в глазах общественного мнения. Конечно, автор ни в коем случае не хочет ограничения «*свободы научного исследования*». «В наши дни *научному исследованию* предоставлена самая широкая, самая неограниченная свобода».

Какое представление, однако, наш автор имеет о научном исследовании, лучше всего покажет следующая цитата: «Необходимо провести резкую границу между тем, чего требует свобода научного исследования, от которого само христианство может только выиграть, и тем, что лежит за пределами научного исследования».

Может ли кто-нибудь определить границы научного исследования помимо самой науки! По мысли передовицы выходит, что науке ее границы могут быть предписаны извне. Передовица, таким образом, признает существование «*официального разума*», который не учится у науки, а поучает ее, который, как ученое провидение, может с точностью определить размеры каждого волоска и превратить научную борьбу в мировую борьбу. Передовица верит в науковдохновенную силу цензуры.

Прежде, чем мы будем дальше следовать за этими «глупыми» рассуждениями передовицы о «научном исследовании», остановимся немного на «*религиозной философии*» г-на Г., на его «собственной науке».

«Религия является основой государства и необходимым условием всякого, не направленного исключительно на достижение внешней цели, общественного объединения».

Доказательство: «В ее грубейшей форме, в форме детского *фетишизма*, она все же некоторым образом возвышает человека над его чувственными вожделениями, которые, если человек всецело подчиняется им, *низводят его до положения животного*, делая его неспособным к выполнению какой-либо более высокой задачи».

Автор передовицы называет фетишизм «*грубейшей формой*» религии. Он, таким образом, признает то, что и без его согласия уже установлено представителями «научного исследования», а именно, что «*обоготворение животных*» является более высокой формой религии, чем фетишизм; но разве не низводит «обоготворение животных» человека на более низкую ступень, чем положение животных, разве оно не делает животного богом человека?

А тем более фетишизм! Автор тут проявляет поистине копеечную ученость! Фетишизм настолько далек от того, чтобы возвысить человека *над* его чувственными вожделениями, что он скорее является «*религией чувственных вожделений*». Распаленная вожделением фантазия возбуждает у фетишиста ложное представление, будто «бесчувственная вещь» может изменить свои естественные свойства с тем, чтобы удовлетворить его прихоть. Руководимый грубым вожделением фетишист поэтому *разбивает* свой фетиш, когда тот перестает быть послушным слугой его похоти.

«У народов, достигших наиболее высокого исторического значения, эпоха расцвета их национальной жизни совпадает с эпохой высочайшего развития их религиозного сознания, а период упадка их величия и силы с периодом упадка их религиозной жизни».

В действительности верно как раз обратное, что утверждает автор, — он просто поставил историю на голову. Греция и Рим ведь и являются странами наиболее высокого «исторического развития» среди народов древнего мира. Высочайший внутренний расцвет Греции совпадает с эпохой Перикла, высочайший внешний расцвет — с эпохой Александра. В эпоху Перикла софисты, Сократ, которого можно назвать олицетворением философии, искусство и риторика вытеснили религию. Эпоха Александра была эпохой Аристотеля, который отверг как бессмертие «индивидуальной души», так и бога позитивных религий. Тем более это верно по отношению к Риму! Читайте Цицерона! Философии Эпикура, стоиков или скептиков были религиями образованных римлян к тому моменту, когда Рим достиг вершины своего могущества. Если с падением древних государств исчезают и их религии, то этот факт не нуждается в особых объяснениях, так как «истинной религией» древних был культ их собственной «национальности», их «государства». Не гибель древних

религий повлекла за собой гибель древних государств, а, наоборот, гибель древних государств повлекла за собой гибель древних религий. И такое невежество, как невежество обсуждаемой передовицы, прокламирует себя законодателем «научного исследования» и «декретирует» законы для философии!

«Весь древний мир должен был погибнуть, так как вместе с успехами, достигнутыми народами в области науки, должны были обнаружиться и те заблуждения, на которых покоились их религиозные воззрения».

Таким образом, весь древний мир, по мысли передовицы, погиб потому, что развитие науки раскрыло заблуждения древних религий. Избег ли бы древний мир гибели, если бы наука замолчала заблуждения религий, если бы римские власти, следуя совету передовицы, подвергли бы цензурным урезкам Лукреция и Лукиана?

Мы себе позволим, кстати, обогатить ученость г-на Г. одним сообщением:

Как раз в ту эпоху, когда приближалась гибель античного мира, возникла *александрийская школа*, которая всячески силилась доказать «вечную истину» греческой мифологии и ее полное соответствие «результатам научного исследования». Это направление, к которому принадлежал еще император Юлиан, полагало, что оно заставит исчезнуть вторгающийся новый дух времени, если оно закроет глаза, чтобы его не видеть.

Останемся, однако, в плоскости выводов самого Гермеса. В древних религиях «слабые проблески богопознания были окутаны густым мраком заблуждений и не могли поэтому противостоять доводам научных исследований». С христианством дело обстоит как раз наоборот, должна заключить отсюда всякая мыслящая машина. Гермес действительно утверждает: «Величайшие истины науки служили до сих пор только к тому, чтобы подтвердить истины христианства». Не станем здесь говорить о том, что все без исключения философские системы прошлого обвинялись, каждая в свое время, теологами в отступничестве от христианства, причем этой участи не избегли даже философские системы благочестивого Мальбранша и вдохновенного Якова Бёме. Забудем также о том, что Лейбниц был прозван брауншвейгскими крестьянами «Löwenix» (ни во что не верующим) и был обвинен в атеизме англичанином Кларком и другими сторонниками Ньютона. Не станем напоминать и о том, что христианство, как это утверждает наиболее способная и последовательная часть протестантских теологов, не может согласоваться с разумом, так как «светский» разум находится в противоречии с ду-

ховным» разумом, что Тертуллиан выразил уже своей классической формулой: «*verum est, quia absurdum est*» (это истинно, ибо нелепо). Мы только спросим, как можно доказать согласованность выводов науки с учением религии, если мы не принудим ее раствориться в религии, предоставив ей полную свободу развития. Всякое другое принуждение, во всяком случае, не было бы доказательством.

Конечно, если вы с самого начала признаете наукой только то, что согласуется с вашими взглядами, то вы себе чрезвычайно облегчаете задачу. Но какое преимущество имеет тогда ваше доказательство перед утверждением индусского брамина, который доказывает святость Вед тем, что признает за собой исключительное право читать их!

Да, — говорит Гермес, — «научное исследование», но всякое исследование, которое приходит в противоречие с учением христианства, «остаётся на полдороге» или «идет по ложному пути». Можно ли еще больше облегчить себе задачу аргументирования, чем это делает наш автор?

Научное исследование, если оно только «ясно представляет себе» содержание добытых им результатов, никогда не будет противоречить истинам христианства, но в то же время государство должно заботиться о том, чтобы это «ясное представление» стало невозможным, ибо исследование не должно приспособлять свое изложение к уровню понимания широкой толпы, т. е. никогда не должно стать ясным и отчетливым *для самого себя!* Даже и тогда, когда во всех газетах монархии на науку сыплются нападки со стороны ненаучных исследователей, наука должна быть скромной и молчать.

Христианство исключает «возможность всякого нового падения», но полиция должна следить за тем, чтобы философствующие газетчики не привели к такому падению, и должна следить за этим со всей строгостью! В процессе борьбы с правдой заблуждение само себя разоблачает, и нет поэтому нужды в применении внешней силы для его подавления, но государство должно облегчить эту борьбу правды, лишая поборников «заблуждения», если не внутренней свободы, которой оно их лишить не может, то предпосылки этой свободы, именно возможности существования!

Христианству победа обеспечена, но, по мнению Гермеса, она не в такой степени обеспечена, чтобы христианство могло пренебречь помощью полиции!

Если с самого начала все то, что противоречит исповедуемой вами религии, уже по одному этому является заблуждением и должно быть рассматриваемо как заблуждение, то чем отличаются ваши при-

тязания от притязаний магометанина, от притязаний всякой другой религии? Должна ли философия, чтобы не впасть в противоречие с основными истинами догмы, иметь особые принципы для каждой отдельной страны, соответственно поговорке: что город, то норы, что деревня, то обычаи! Должна ли она в одной стране верить, что $3 \times 1 = 1$, в другой, что женщины не имеют души, в третьей, что на небе пьют пиво? Разве не существует *всеобщей человеческой* природы, как существует всеобщая природа растений и звезд? Философия спрашивает: что есть истина, а не что считается таковой в той или другой стране. Ее интересует то, что является истиной для всех, а не то, что является истиной только для некоторых; ее метафизические истины не знают границ политической географии, ее же политические истины слишком хорошо знают, где начинаются «границы», чтобы они могли смешать иллюзорный горизонт частных мирозерцаний и национальных воззрений с истинным горизонтом человеческого духа. Среди всех защитников христианства Г. является самым слабым.

Долгое существование христианства является его единственным доказательством в пользу христианства! Разве не существует и философия со времен Фалеса и до настоящего времени, и не утверждает ли именно Г., что она в настоящее время даже предъявляет больше притязаний и более мнит о своей важности, чем когда-либо?

Как доказывает, наконец, Г., что современное государство является «христианским» государством, что оно стремится быть не свободным объединением нравственных личностей, а объединением верующих, что его задачей является не реализация свободы, а осуществление догмы?—«Все наши европейские государства имеют своей основой христианство».

И *французское* государство? В Хартии, ст. 3-я, не говорится «всякий христианин» или «только христианин», а «*tout les français sont également admissibles aux emplois civils et militaires*» (все французы на равных правах допускаются к занятию гражданских и военных должностей).

Подобным же образом и в Кодексе законов прусского государства, ч. II, т. VIII, говорится: «*Преимущественной* обязанностью главы государства является обеспечить спокойствие и безопасность страны как извне, так и изнутри, и защищать каждого против насильственных посягательств на его личные и имущественные права». Там, таким образом, не говорится, что преимущественной обязанностью государства является подавлять еретические заблуждения и обеспечить своим подданным блаженство потустороннего мира.

Но если некоторые европейские государства действительно покоятся на христианских основах, то разве соответствуют эти государства своему понятию и разве является «толый факт существования» какого-нибудь состояния уже моральным оправданием этого состояния?

По мнению нашего Гермеса, очевидно да, ибо он напоминает последователям младогегельянства, «что, согласно законам, имеющим силу в большей части государства, брачный союз, не освященный церковью, рассматривается как конкубинат и, как таковой, полицейски наказуем».

Таким образом, если не освященный церковью брачный союз на Рейне по наполеоновскому кодексу рассматривается как брак, а на Шпрее по прусскому кодексу считается «сожительством», то «полицейское взыскание» должно служить аргументом для «философов», что здесь является правом то, что там считается несправедливостью, — аргументом в пользу того, что не постановления «Code Napoléon», а постановления прусского кодекса соответствуют наиболее научному, моральному и разумному понятию о браке. Эта «философия полицейского взыскания», может быть, и убедительна где-нибудь, в Пруссии во всяком случае она не способна никого убедить. Как мало, впрочем, характерна для прусского кодекса точка зрения «святого» брака, показывает § 12, ч. II, т. I, где говорится: «Тем не менее, брак, допускаемый законом, не теряет своей гражданской силы вследствие того, что на его заключение не было испрашено разрешение духовных властей или в таком разрешении было отказано».

И здесь, таким образом, брак частично эмансипируется от влияния «духовных властей» и проводится грань между его «гражданской силой» и «церковной».

Что наш великий христианский государственный философ не имеет «высокого» представления о задачах государства, разумеется само собой.

«Так как наши государства являются не только *правовыми организациями*, но одновременно и *настоящими воспитательными учреждениями*, распространяющими только свои воспитательные функции на *значительно более широкий круг* лиц, чем учреждения, предназначенные для воспитания юношества» и т. д. то, «все наше общественное воспитание покоится на христианских основах».

Воспитание нашего школьного юношества базируется в такой же мере на древних классиках и на научных дисциплинах вообще, как и на катехизисе.

Государство отличается, по мнению Гермеса, от детского приюта не содержанием своих задач, а только их размерами, — его забота распространяется на более широкий круг лиц. Истинную — «общественно-воспитательную» роль, однако, государство прежде всего выполняет своим разумно-общественным бытием, как государство.

Воспитательная роль государства по отношению к его членам заключается в том, что оно их делает членами государства, в том, что оно превращает частные цели во всеобщие, превращает грубый инстинкт в нравственные волевые импульсы, природную независимость в духовную свободу, в том, что единичная личность сливается с жизнью целого, а целое находит свое отражение в сознании каждой отдельной личности.

Передовица же, напротив, понимает под государством не союз свободных людей, воспитывающих друг друга, а толпу взрослых, обреченных на то, чтобы быть воспитанными сверху и переходить из «тесной» в более «просторную» школу.

Эта теория воспитания и опеки проводится здесь другом свободы печати, который из любви к этой красавице отмечает «небрежности цензуры», который в надлежащем месте умеет изображать «уровень понимания» широкой массы (Не поэтому ли, может быть, этот уровень понимания широкой массы стал казаться «Кёльнской газете» в последнее время таким жалким, что эта масса перестала ценить высокие качества «нефилософской газеты?»), — который советует ученым иметь одни взгляды для сцены и другие для кулис!

Обнаружив свое «приниженное» представление о государстве, автор после этого документирует и свое *низкое* представление о христианстве.

«Никакие газетные статьи в мире никогда не смогут убедить население, чувствующее себя в общем и целом довольным и счастливым, в том, что оно находится в гибельном состоянии».

Вот как! *Материальное* чувство довольства и счастья является лучшим оплотом против газетных статей, чем спасающая и все побеждающая твердость в вере. Г. не поет лютеранского гимна: «Бог — наша твердыня!» Выходит так, что истинно-религиозная душа «большой толпы» больше подвержена опасности сомнений, чем утонченная светская образованность «небольшой толпы».

«Даже подстрекательство к бунту» автор считает менее опасным в «благоустроенном государстве», чем в «благоустроенной церкви», которой, сверх того, поистине руководит «дух божий». Хорош верующий! Но еще более интересно данное им обоснование своей мысли.

Политические статьи, видите ли, толпе понятны, философские же ей непонятны.

Если мы сопоставим, наконец, многозначительное указание передовицы на то, что «полумеры, принятые в последнее время против младогегельянства, привели к тем последствиям, к которым обыкновенно приводят полумеры», с *простодушино-добрым* пожеланием, чтобы последние выступления гегельянцев не имели для них *особенно вредных последствий*, то мы поймем слова Корнвалля в Лире:

Лгать и льстить
 Не может он — чести его природа.
 Он прост и прям: пусть верят иль не верят —
 Он правду говорит; он простодушен.
 Таких плутов я знаю: под личиной
 Их простоты укрыто больше зла
 И вредных хитростей, чем может скрыться
 У двадцати низкопоклонных слуг
 Из самых раболепных.

Мы сочли бы оскорблением для читателей «Рейнской газеты» думать, что они могут найти какое-нибудь удовлетворение в более комическом, чем серьезном, зрелище сбивания спеси с либерала *si-devant*, с «бывшего молодого человека». Мы хотим сказать несколько слов *по существу вопроса*. Пока мы были заняты полемикой против автора передовицы, мы считали несправедливым прервать его плодотворную работу по самоуничтожению.

Прежде всего является вопрос: «Должна ли философия касаться религиозных вопросов и в газетных статьях?»

На этот вопрос можно ответить, только подвергнув его критике.

Философия, а в особенности немецкая философия, имеет склонность к уединению, к систематической замкнутости, к бесстрастному самосозерцанию; всем этим она как бы враждебно противопоставляет себя газете, которой свойственно быстро реагировать на вопросы дня и удовлетворяться фактическими сообщениями. Философия, взятая в ее систематическом развитии, непонятна; ее таинственное самоуглубление является в глазах непосвященных сумасбродным и непрактичным занятием; на нее смотрят, как на профессора магии, заклинания которого звучат торжественно, потому что никто их не понимает.

Философия, согласно своему характеру, никогда не делала первого шага, чтобы сменить аскетическую священническую рясу на легкую модную одежду газет. Но философы не вырастают, как грибы из земли, они продукт своего времени, своего народа, самые

тонкие, драгоценные и невидимые соки которого бродят в философских идеях. Тот же самый дух, который строит железные дороги руками ремесленников, строит философские системы в мозгу философов. Философия не витает вне мира, как и мозг не находится вне человека, хотя он и не лежит в желудке. Но, конечно, философия является сначала чистым умозрением, лишь впоследствии приобретая почву под ногами; между тем некоторые другие сферы человеческой деятельности уже давно обеими ногами упираются в землю и срывают руками земные плоды, даже не подозревая, что и «голова» есть от мира сего, т. е. что сей мир есть мир головы.

Так как всякая истинная философия есть духовная квинт-эссенция своего времени, то должно наступить время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своей форме, вступит в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени. Философия тогда уже не будет определенной системой по отношению к другим определенным системам, она станет философией вообще по отношению к миру, она станет философией современного мира. Формальные признаки, свидетельствующие о том, что философия приобрела такое значение, что она представляет собою живую душу культуры, что философия стала мирской, а мир философским, — во все времена были одни и те же. Любой учебник истории покажет нам, как стереотипно повторяются обычные формы, неизменно сопровождающие ее проникновение в салоны, в дом священника, в редакции газет, в королевские передние, в сердца современников, возбуждая то ненависть, то любовь. Философия вторгается в мир при криках ее врагов; они выдают свое внутреннее заражение ею диким воплем о помощи против пожара идей. Этот крик ее врагов имеет для философии такое же значение, какое имеет первый крик ребенка для тревожно прислушивающейся матери; это первый крик ее идей, которые, разорвавши установленную иероглифическую оболочку системы, появляются на свет как мировые граждане. Корибанты и кабирь, которые громко и шумно возвещают миру о рождении сына Зевса, прежде всего восстают против религиозных умозрений философов; это происходит отчасти оттого, что инквизиторский инстинкт наиболее верно умеет затронуть эту сантиментальную сторону публики, отчасти же оттого, что публика, к которой принадлежат и противники философии, способна охватить идеальную сферу философии только своими идеальными щупальцами, а единственный круг идей, имеющий для публики почти такую же ценность, как материальные потребности, — это религия. Религия, наконец, полемизирует не против определенной

системы философии, но вообще против философии всех определенных систем.

Такова судьба всех философий, и не в этом отличие истинной философии настоящего времени от истинных философий прошлых времен. Эта судьба скорее доказательство ее истины, которое должна была представить история.

И в продолжение шести лет немецкие газеты трубили против религиозных умозрений философии, клеветали, коверкали, искажали их. «Всеобщая аугсбургская газета» распевала бравурные арии, разыгрывала увертюры на тему, что философия недостойна служить предметом разговора для этой мудрой дамы, что она — увлечение ветренной молодежи, мода пресыщенных кружков и т. д. Но, несмотря на все это, нельзя было от нее отвязаться, и все сызнова приходилось «Аугсбургской газете» устраивать против нее свои антифилософские кошачьи концерты на единственном инструменте, которым она владеет — на монотонном барабане. Все немецкие газеты, от «Berliner Politisches Wochenblatt» и «Hamburger Korrespondent» до мелких провинциальных газет и «Kölnische Zeitung», так и пестрели именами — Гегеля и Шеллинга, Фейербаха и Бауэра, «Deutsche Jahrbücher» и т. д. Наконец, публика воспылала желанием увидеть самого левиафана, тем более, что в полуофициальных статьях пригрозили ввести философию в законные рамки. В этот именно момент философия появилась на столбцах газет. Философия долго хранила молчание в ответ на самодовольную поверхностность, которая в нескольких жалких газетных фразах хвасталась тем, что рассеет, как мыльные пузыри, многолетние труды человеческого гения, плоды тяжелого, полного лишений уединения, результаты невидимой и медленно изнуряющей борьбы созерцания. Философия *протестовала даже против газет*, как против не подходящей для себя арены действия, но, в конце концов, философия должна была нарушить свое молчание, она стала газетным сотрудником, и — неслыханная диверсия — вдруг болтливые газетчики находят, что философия не пища для газетной публики. Они, конечно, не преминули при этом обратить внимание правительства на то, что философские и религиозные вопросы переносятся на страницы газет не для просвещения публики, а для достижения внешних целей.

Что могла сказать дурного философия о религии, о самой себе, чего бы ваша газетная болтовня уже давно не вменила ей в вину, и притом в гораздо худшей и более фривольной форме? Ей надо только повторить то, что вы, нефилософские капуцины, тысячи и тысячи раз говорили про нее, и этим она скажет самое худшее.

Но философия говорит иначе о религиозных и философских предметах, чем говорили об этом вы. Вы говорите не изучая их, она же говорит изучая; вы обращаетесь к чувству, она обращается к уму; вы ругаете, она учит; вы обещаете небо и весь мир, она не обещает ничего, кроме истины; вы требуете веры в вашу веру, она не требует веры в свои выводы, она требует проверки сомнений; вы пугаете, она успокаивает. И право, философия достаточно умна, чтобы знать, что ее выводы не потворствуют жажде наслаждений и эгоизму ни небесного, ни земного царства. Но публика, любящая истину и познание ради них самих, сумеет померяться своей моральной и умственной силой с моральной и умственной силой невежественных, раболепных, непоследовательных и продажных писак.

Конечно, тот или другой по ничтожности своего ума и моральных убеждений может ложно толковать философию, но разве вы, протестанты, не думаете, что католики неправильно толкуют христианство, разве вы не бросаете христианству упрека в лицо за эпоху VIII и IX столетия, Варфоломеевскую ночь и инквизицию? Существуют убедительные доказательства, что ненависть протестантской теологии против философов в значительной степени происходит от того, что философия терпима ко всякому вероисповеданию. Фейербаха, Штрауса больше упрекали в том, что они считали католические догматы христианскими, чем в том, что они не считали догматов христианства догматами разума.

Но если отдельные лица не могут переварить новейшей философии и умирают от философского несварения, то это так же мало говорит против философии, как мало говорят против механики отдельные случаи взрыва парового котла, убивающие пассажиров.

Вопрос о том, следует ли обсуждать религиозные и философские вопросы в газетах, разрешается его собственной бессмысленностью.

Если такие вопросы интересуют уже публику как *газетные вопросы*, то, значит, они стали *вопросами дня*. Тогда вопрос уже не в том, следует ли их вообще обсуждать, а в том, где и как их обсуждать: в семейном кругу и в салонах, в школах и церквях или в печати? Должны ли говорить о них противники философии, а не философы, туманным языком частного мнения, а не ясным языком общественного разума? Возникает вопрос: входит ли в область печати то, чем полна действительная жизнь? Одним словом, вопрос идет не о том или другом содержании печати, а о том, должна ли печать быть настоящей печатью, т. е. свободною печатью?

Второй вопрос мы совершенно отделяем от первого: «Должны ли газеты обсуждать политику с точки зрения философии в так называемом христианском государстве?»

Если религия становится политическим фактором, предметом политики, то, кажется, совершенно нечего и говорить о том, что газеты не только могут, но и должны обсуждать политические вопросы. Само собой очевидно, что мирская мудрость, философия, имеет большее право интересоваться царством мира сего, государством, чем потусторонняя мудрость, религия. Вопрос не в том, следует ли вообще философствовать о государстве, а в том, следует ли о нем философствовать хорошо или дурно, философски или нефилософски, с предрассудками или без предрассудков, сознательно или бессознательно, последовательно или непоследовательно, вполне рационально или наполовину рационально. Если вы делаете религию теорией государственного права, то вы самое религию делаете видом философии.

Разве не христианство первое отделило церковь от государства?

Читайте «*De civitate Dei*» святого Августина, изучайте отцов церкви и дух христианства, а затем уже говорите нам, составляет ли государство или церковь «христианское государство». Разве каждая минута вашей практической жизни не уличает во лжи вашу теорию? Разве вы считаете несправедливым обращаться к суду, чтобы защитить свои интересы? Но ведь апостол говорит, что это несправедливо. Разве вы подставляете правую щеку, когда вас ударили в левую, или, наоборот, не возбуждаете ли вы процесса об оскорблении действием? Но ведь Евангелие запрещает это. Разве вы не требуете разумного права в этом мире, разве вы не ропщете против каждого малейшего повышения налогов, разве вы не выходите из себя по поводу малейшего нарушения личной свободы? Но вам ведь сказано, что страдания в этой жизни ничто в сравнении с будущим блаженством, что смирение терпения и блаженство надежды — главные добродетели.

Разве в большей части ваших процессов и в большей части гражданских законов дело не идет о собственности? Но ведь вам же сказано, что сокровища ваши не от мира сего. Если же вы признаете, что следует воздать кесарево кесарю, а божие богу, тогда считайте не только золотого тельца, но в той же мере и свободный разум князем земли, а «действие свободного разума» мы называем философией.

Когда в лице Священного союза предполагалось создать quasi-религиозный союз государств, и религия должна была стать девизом

европейских государств, папа с глубоким пониманием и строгой последовательностью отказался вступить в этот Священный союз, ибо, по его мнению, всеобщей христианской связью народов является церковь, а не дипломатия, не светский союз государств.

Истинно религиозное государство есть теократическое государство. Главой таких государств должен быть, как в еврейском государстве, бог религии, сам Иегова, или, как в Тибете, наместник бога, Далай-Лама, или, наконец, как справедливо требует Геррес в своей последней книге, христианские государства должны все без исключения подчиняться одной церкви, являющейся «непогрешимой церковью». Если, как в протестантизме, не существует верховного главы церкви, то господство религии есть не что иное, как религия господства, культ воли правительства.

Раз в государстве существует несколько равноправных вероисповеданий, оно не может больше быть религиозным государством, не нарушая прав отдельных вероисповеданий; оно перестает быть церковью, осуждающей каждого сторонника другой религии как еретика, ставящей каждый кусок хлеба в зависимость от веры, делающей догмат единственной связью между личностью и правами гражданина. Спросите католических обитателей «бедного зеленого Эрина», спросите гугенотов: они не апеллировали к религии, ибо их религия не была государственной религией; они апеллировали к «правам человечества», а толкованием этих прав занимается философия; она требует, чтобы государство было государством человеческой природы.

Но половинчатый, ограниченный, неверующий, хотя и теологический, рационализм утверждает, будто общий христианский дух, независимо от вероисповедных различий, должен быть духом государства. Отделять общий дух религии от положительной религии — величайшая нерелигиозность, высокомерие мирского разума. Это отделение религии от ее догматов и учреждений равносильно утверждению, что в государстве должен господствовать общий дух права, независимо от определенных законов и от положительных учреждений права.

Если вы дерзаете стоять настолько выше религии, что вы считаете себя в праве отделить общий дух ее от положительного содержания ее, то в чем же вы можете упрекать философов, когда они хотят провести это деление вполне, а не наполовину, если они общий дух религии называют человеческим духом, а не христианским?

Христиане живут в государствах с различными конституциями, — одни в республике, другие в абсолютной монархии, третьи в консти-

туционной монархии. Христианство не судит о сравнительном достоинстве конституции, оно учит, как должна учить религия: будьте покорны власти, ибо *всякая власть* от бога. Таким образом, не из христианства, а из собственной природы государства, из его собственного существа вы должны выводить право государственных конституций, т. е. не из природы христианского, а из природы человеческого общества.

Византийское государство было настоящим религиозным государством, ибо догматы здесь были государственными вопросами, но византийское государство было самым худшим государством. Государства *ancien régime* (старого порядка) были наихристианнейшими государствами, но тем не менее они были государствами «воли двора».

Есть дилемма, которой не может противостоять «здоровый» человеческий рассудок.

Либо христианское государство соответствует понятию государства как осуществления разумной свободы, и в таком случае достаточно быть разумным государством, чтобы быть христианским, достаточно строить государство согласно разуму человеческих отношений — дело, которое выполняет философия. Либо государство разумной свободы нельзя вывести из христианства, и тогда вы сами признаете, что оно не входит в цели христианства: последнее против плохого государства, а ведь государство, которое не представляет осуществления разумной свободы, есть плохое государство.

Вы можете разрешать эту дилемму, как вам угодно, но вы должны будете сознаться, что государство надо строить не на основе религии, а на основе разума свободы. Только самое грубое невежество может утверждать, что эта теория, устанавливающая понятие государства как такового, есть минутная фантазия новейших философов.

Философия сделала в политике то же, что физика, математика, медицина и каждая другая наука сделала в своей области. Бэкон Веруламский считал теологическую физику посвященной богу девой, но бесплодной; он освободил физику от теологии и — она стала давать плоды. Раз вы не спрашиваете врача, верующий он или нет, вам нечего спрашивать об этом политика. Одновременно с великим открытием Коперника и даже до него был открыт также и закон тяготения государств, их центр тяжести был найден в них самих. Различные европейские правительства пытались, правда поверхностно, как это бывает при первых практических шагах, применить этот закон в смысле установления равновесия государств. Но уже Маккиавелли, Кампанелла, а впоследствии Гоббс, Спиноза, Гуго Гроций, вплоть до Руссо, Фихте, Гегеля, стали рассматривать государ-

ство человеческими глазами и выводили его законы из разума и опыта, а не из теологии. Они следовали примеру Коперника, которого мало смущало то, что Иисус Навин велел остановиться солнцу в Гедеоне и луне—в долине Аялонской. Новейшая философия продолжала только работу, которую начали уже Гераклит и Аристотель. Вы полемизируете, следовательно, не против разума новейшей философии, вы полемизируете против вечно новой философии разума. Разумеется, невежество, которое, может быть только вчера или третьего дня, в первый раз нашло в «Рейнской» и «Кенигсбергской» газетах давнишние государственные идеи, считает эти идеи истории внезапно родившимися фантазиями отдельных лиц, потому что ему они стали знакомы со вчерашнего дня. Оно берет на себя старую роль того доктора Сорбонны, который считал своим долгом публично обвинить Монтескье в легкомыслии, ибо последний считал высшим достоинством государства политическую добродетель, а не церковную. Оно берет на себя роль Иоахима Ланге, донесшего на Вольфа, учение которого о предопределении будто бы ведет за собой дезертирство солдат, ослабление военной дисциплины и, наконец, разложение всего государства. Это невежество забывает о том, что прусское государственное право берет начало от философской школы именно «этого Вольфа», * что французский Кодекс Наполеона имеет своим источником не Ветхий завет, а, с одной стороны, идеи Вольтера, Руссо, Кондорсе, Мирабо, Монтескье и факты французской революции — с другой. Невежество — это демоническая сила, которая — опасаясь — послужит причиною еще многих трагедий. Недаром величайшие греческие поэты в потрясающих драмах из жизни королевских домов Микен и Фив изображают невежество в виде трагического рока.

Прежние философы государственного права строили государство либо на основе чувства, как, напр., честолюбия, чувства общности, либо на основе разума, но не общественного, а индивидуального разума. Новейшая философия, исходя из более идеальных и основательных взглядов, строит государство из идеи целого. Она рассматривает государство как великий организм, в котором должны осуществиться правовая, нравственная и политическая свобода, причем отдельный гражданин, повинаясь законам государства, повинуетя только естественным законам своего собственного разума, человеческого разума. *Sapienti sat* (для мудреца довольно).

В заключение мы еще раз обращаемся к «Кёльнской газете» с философским прощальным словом. Она поступила очень разумно,

* Игра слов: «dieses Wolfes» — буквально — этого волка.

купив себе «бывшего» либерала. Можно с величайшей легкостью быть в одно и то же время либеральной и реакционной. Нужно только во-время обратиться к либералам недавнего прошлого, которые не знали иной дилеммы, кроме дилеммы Видока: «либо заключенный, либо тюремщик». Еще более разумно, когда либерал недавнего прошлого выступает против либералов настоящего. Без партий нет развития, без разделения нет прогресса. Мы надеемся, что вместе с передовицей в № 179 для «Кёльнской газеты» началась новая эра, эра характера.

ФИЛОСОФСКИЙ МАНИФЕСТ ИСТОРИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ ПРАВА.

Вульгарная точка зрения считает *историческую школу* реакцией против *фривольного духа* XVIII столетия. Распространенность этого взгляда обратно пропорциональна его правильности. XVIII столетие произвело только *один* продукт, *существенной чертой* которого является фривольность, и этим *единственным фривольным* продуктом является *историческая школа*.

Историческая школа сделала изучение источников своим лозунгом, свою любовь к источникам она довела до крайности, она требует от гребца, чтобы он плыл не по реке, а по ее источнику. Она поэтому ничего не будет иметь против того, чтобы и мы возвратились к *ее источникам, к естественному праву Гуго. Ее философия предшествует* ее развитию, поэтому в самом ее развитии мы напрасно стали бы искать философии.

Хотя бы фикция XVIII столетия считала естественное состояние истинным состоянием человеческой природы. Телесными очами хотели тогда узреть идею человека и с этой целью создавали наивный образ природных людей, Парапето, с кожей, покрытой перьями. В последние десятилетия XVIII столетия предполагали, что народы в естественном состоянии обладают глубочайшей мудростью, и птицеловы всюду подражали способу пения ирокезов, индейцев и т. д., думая этими уловками заманить самих птиц в сети. В основании всех этих эксцентричностей лежала верная мысль, что *дикое* состояние представляет лишь наивную нидерландскую картину *идеального* состояния человечества.

Гуго для исторической школы является тем *человеком в естественном состоянии*, которого не коснулась еще романтическая культура. Его учебник *естественного права* — это *ветхий завет* исторической школы. Нас несколько не смущает взгляд Гердера, что люди в естественном состоянии *поэты* и что священные книги первобытных народов представляют собою *поэтические* книги, между тем как *Гуго* говорит самой тривиальной, самой трезвой прозой — каждая эпоха обладает своей специфической природой и создает

свойственных ей людей в естественном состоянии. Хотя *Гуго* и не поэт, он все же *фантазер*, а *фикция* есть *поэзия прозы*, вполне соответствующая прозаической натуре XVIII столетия.

Признавая *Гуго* прародителем и творцом исторической школы, мы поступаем *как раз* в духе последней, как показывает *программа чествования* к юбилею *Гуго*, составленная знаменитейшим юристом исторической школы. Считая *Гуго* продуктом XVIII столетия, мы поступаем даже *в духе самого господина Гуго*, выдающего себя за ученика *Канта*, а свое естественное право — за детище *кантовской философии*. С этого пункта его *манифеста* мы и начнем.

Гуго неправильно толкует своего учителя *Канта*, полагая, что раз мы не можем познать истины, то логически мы должны без обиняков признать *ложное* за *достоверное*, раз только оно *существует*. *Гуго* *скептик* по отношению к *необходимой сущности* вещей и верующий по отношению к их *случайным проявлениям*. Он поэтому ничуть не старается доказать, что *позитивное разумно*. Он, напротив, старается доказать, что *позитивное неразумно*. Он отовсюду с самодовольной иронией стягивает доводы и старается сделать вполне очевидной ту истину, что никакая разумная необходимость не одухотворяет положительных институтов, напр., собственности, государственной конституции, брака и т. д. Они, по его мнению, даже *противоречат* разуму и в лучшем случае допускают разглагольствование за и против себя. Этого *метода* отнюдь не надо ставить в вину лично *Гуго*: это скорее *метод его принципа, откровенный, наивный, ни с чем не считающийся*, метод исторической школы. Если *позитивное* должно иметь *силу*, потому что оно *позитивно*, то я должен доказать, что *позитивное не потому имеет силу*, что оно *разумно*, а можно ли это доказать с большей очевидностью, чем ссылкой на то, что *неразумное позитивно*, а *позитивное неразумно*, что *позитивное существует не благодаря разуму*, а *вопреки разуму*? Если бы *разум* был *масштабом позитивного*, тогда *позитивное* не было бы *масштабом разума*. «Хотя это и безумие, но в нем есть метод». *Гуго* поэтому *развенчивает* все, что свято для справедливого, нравственного, политического человека, но он разбивает эти святыни только для того, чтобы воздать им почести, подобающие *историческим реликвиям*, он порочит их в *глазах разума*, чтобы затем превознести их в *глазах истории* и, одновременно с тем, отдать должное и *историческим глазам*.

Аргументация Гуго, как и его *принцип, позитивна, т. е. не критична*. Он не призывает *никаких различий*. Все, что *существует*, приобретает в его глазах значение *авторитета*; все, что имеет харак-

тер *авторитета*, он признает за *основание*. Так, в одном параграфе он цитирует Моисея и Вольтера, Ричардсона и Гомера, Монтэня и Аммона, *Contrat social* Руссо и *De civitate Dei* Августина. С *народами* он поступает так же, нивеллируя их. Сиамец, считающий вечным законом природы, что по велению короля сшивают рот болтуну и разрезают его до ушей у плохого оратора, по *Гуго* такое же *положительное* явление, как *англичанин*, который считает политической ересью, чтобы его король самовластно назначил налог хотя бы в один пенни. Не знающий стыда *контти*, расхаживающий нагишом и покрывающий свое тело в лучшем случае илом, так же положителен, как *француз*, который не только одевается, но одевается даже изящно. *Немец*, воспитывающий свою дочь как сокровище семьи, не более положителен, чем *разбут*, который убивает ее, чтобы избавиться от заботы по ее пропитанию. Одним словом, *накожная сыпь так же положительна, как сама кожа*.

В одном месте положительно одно, в другом другое. Одно так же неразумно, как другое. Подчинись тому, что признается позитивным в твоём приходе.

Гуго, таким образом, *совершеннейший скептик*. Скептицизм XVIII столетия относительно *разумности существующего* у него переходит в *скептицизм относительно существования разума*. Он примыкает к эпохе *просвещения*, он не видит *ничего разумного в позитивном, но лишь для того, чтобы не видеть ничего позитивного в разумном*. Он думает, что из позитивного вытравили всякий признак разумности лишь для того, чтобы признать позитивное, несмотря на всякое отсутствие разума; он думает, что уничтожены *фальшивые цветы* на цепях для того, чтобы носить настоящие *цепи* без всяких цветов.

Гуго находится в таком же отношении к *просветителям* XVIII столетия, в каком находится, положим, *разложение французского государства* при развратном дворе регента к разложению французского государства в эпоху *Национального собрания*. И в том, и в другом случае разложение! Там оно проявляется в виде *распутной фривольности*, понимающей и осмеивающей пустую безыдейность существующего, но лишь с тем, чтобы, расквитавшись со всеми разумными и нравственными узами, продолжать *игру* среди всеобщей гнили и разрушения и быть похороненным под развалинами. Это — *разложение тогдашнего мира, которое наслаждается самим собою*. В эпоху *Национального собрания*, наоборот, *разложение есть освобождение нового духа от старых форм*, которые были уже *недостойны и неспособны* охватить его. Это сознание собственного до-

стоинства новой жизни, которое *разрушает уже разрушенное, отвергает отверженное*. Если поэтому философию Канта можно по справедливости считать немецкой теорией французской революции, то естественное право Гуго нужно считать немецкой теорией французского ancien régime. Мы вновь встречаем у него *фривольность* прожигателей жизни, *пошлый скептицизм*, наглый по отношению к идеям, в высшей степени покорный по отношению к конкретностям, тот скептицизм, который чувствует силу своего ума лишь после того, как убил *дух* положительного. Тогда он мнит себя обладателем чисто позитивного, так сказать, фильтра позитивного, и в этом *животном* состоянии он чувствует себя великолепно. Даже когда Гуго взвешивает силу аргументов, он с безошибочно верным инстинктом находит все разумное и нравственное в учреждениях, *сомнительных* с точки зрения разума. Только *животные* моменты представляются его уму чем-то *не подлежащим сомнению*. Но послушаем нашего просветителя с точки зрения ancien régime! Нужно выслушать взгляды Гуго от самого Гуго. Ко всем его рассуждениям надо прибавить: αὐτός ἔφη (сам учитель сказал).

Введение.

«*Единственным юридическим отличительным признаком человека является его животная природа*».

Глава о свободе.

«*Ограничением свободы (разумного существа) является даже то обстоятельство, что оно не может по желанию перестать быть разумным существом, т. е. существом, которое может и должно поступать разумно*».

«*Несвобода ничего не изменяет в животной и разумной природе как самого несвободного, так и других людей. Долг совести остается. Рабство не только физически возможно, но его можно также согласовать с требованиями разума; исследования, доказывающие противное, вероятно, заключают в себе какую-нибудь ошибку. Рабство, конечно, не безусловно законно, т. е. оно не вытекает ни из животной, ни из разумной, ни из гражданской природы. Но что оно точно так же может быть провизорным правом, как и многие другие признаваемые противниками его институты, видно из сравнения с частным правом и с публичным правом*». Доказательство: «Принимая во внимание *животную* природу, нельзя не видеть, что тот, кто принадлежит богачу, которому невыгодно его лишиться и который отно-

сится со вниманием к его положению, более застрахован от нужды, чем бедняк, которого сограждане эксплуатируют, пока есть что эксплуатировать и т. д.».

«Право *бить и увечить рабов* (*servi*) не вытекает из сущности рабства; если оно *применяется*, то оно *не многим хуже* того, что проделывают с бедняками; а что касается тела, то результаты этого права в отношении к нему не так дурны, как последствия *войны*, от которой рабы (*servi*), как таковые, везде должны быть освобождены. Даже *красоту* можно скорее встретить у *рабыни черкешенки*, чем у *нищей девушки*». (Послушайте старика!)

«Что касается *разумной* природы, то рабство (*servitus*) имеет то преимущество пред бедностью, что собственник *из разумных хозяйственных соображений* скорее затратит кое-что на обучение раба (*servus*), обнаруживающего известные способности, чем кто бы то ни было — на нищего ребенка. Со стороны государства именно раб освобожден от очень многих видов гнета. Разве раб несчастнее военнопленного, которого конвой касается лишь настолько, что он некоторое время ответственен за него, несчастнее каторжника, над которым правительство поставило надсмотрщика?»

«Это еще спорный вопрос, благоприятно ли или вредно рабство само по себе для *размножения*».

Глава о браке.

«Уже часто *философский* анализ положительного права обнаруживал, что брак есть *гораздо более существенный и согласный с разумом* институт, чем это кажется при вполне непосредственной его оценке». *Удовлетворение полового влечения* в браке — вот что ценит г. Гуго. Он даже выводит целительную мораль из этого факта: «Это обстоятельство, как и бесчисленные другие, *должно было бы показать*, что не всегда *безнравственно пользоваться человеческим телом как средством для определенной цели*, вопреки мнению тех, — в том числе и самого Канта, — которые неправильно понимают это выражение». Но освящение полового влечения *исключительностью*, обуздание влечения законами, *нравственной красотой*, которая веление природы превращает в момент духовного единения, — словом, *духовная сущность* брака, — вот чего не может принять г. Гуго. Но прежде чем дальше следовать за течением его фривольно-бесстыдной мысли, противопоставим на минуту голосу *исторического* немца голос французского *философа*. «Отрекаясь для единственного мужчины от той таинственной сдержанности, божественная норма которой запечатлена в ее душе, женщина вся отдается этому мужчине, —

человеку, для которого она во внезапном порыве отбрасывает никогда не покидающую ее стыдливость, для которого она снимает свои покрывала, являющиеся в другое время ее убежищем и украшением. Отсюда — это глубокое доверие к супругу, как результат исключительного отношения, которое может существовать только между ней и им, а в противном случае оскорбляет ее. Отсюда — благодарность супруга за жертву и эта смесь желаний и уважения по отношению к существу, которое, даже разделяя с ним наслаждение, как будто только уступает ему. Вот источник всего того, что носит характер *упорядоченности* в нашем общественном строе». Так говорит либеральный философствующий француз — Бенжамен Констан! А теперь послушаем раблепного исторического немца:

«Гораздо *больше сомнений* вызывает второй момент, а именно то, что *вне брака не разрешается удовлетворять это влечение! Животная природа противится этому ограничению. Разумная природа противится этому еще больше, ибо... отгадайте-ка!..* ибо человек должен был бы обладать *почти всеведением*, чтобы предвидеть, какой это может иметь успех, и, следовательно, значило бы *испытывать бога* — обязываться удовлетворять одно из могущественнейших природных влечений лишь в том случае, если это возможно с каким-нибудь определенным лицом». «На *свободное* по природе своей *чувство прекрасного* накладываются цепи, и то, что от него зависит, целиком отрывается от него». Посмотрите же, какую школу прошли наши *младонемцы!*

«Против природы *гражданского общежития*» этот институт идет постольку, поскольку..., наконец, перед *полицией* ставится едва ли разрешимая задача!» Таким искусством внимательного по отношению к *полиции* маневрирования философия не обладает!

«Все, что должно произойти благодаря ближайшим определениям брачного права, показывает нам, что брак, — каких бы принципов ни придерживаться, — остается *в высшей степени несовершенным институтом*».

«Но это ограничение полового влечения рамками брака имеет и большие преимущества, а именно благодаря ему обыкновенно могут быть *избегнуты заразные болезни*. Правительству брак *сберегает много затруднительных мер*. Наконец, играет роль и то, повсюду имеющее значение соображение, что *тут частногоправовой момент становится единственно-обычным моментом*». «Фихте говорит: не состоящий в браке индивидуум — лишь на половину человек. Но в таком случае мне (т. е. Гуго), к сожалению, приходится

признать это прекрасное изречение, ставящее меня над Христом, Фенелоном, Кантом и Юмом, за чудовищное преувеличение».

«Что касается моногамии и полигамии, то, очевидно, здесь есть зависимость от животной природы человека!»

Глава о воспитании.

Мы тотчас же узнаем, что «искусство воспитания в состоянии выставить не меньше доводов против связанных с ним (т. е. с воспитанием в семье) юридических условий, чем *искусство любить* — против *брака*».

«Затруднение, что воспитывать можно только при таких условиях, далеко не так серьезно, как при удовлетворении полового чувства, между прочим и потому, что разрешается передать дело воспитания по договору третьему лицу; следовательно, тот, кто чувствует очень сильное влечение, легко может добиться его удовлетворения, только, конечно, не со стороны того *определенного лица*, которое ему желательно. Но вместе с тем и то уже противно разуму, что человек, которому никто никогда наверное не доверил бы ребенка, в *силу такого условия* может воспитывать и устранять других от воспитания. Наконец, и здесь проявляется *принуждение*, отчасти в том смысле, что положительное право часто не разрешает воспитателю *отказываться от этого обязательства*, отчасти же потому, что воспитываемый принужден терпеть именно этого воспитателя. Действительность этого отношения покоится по большей части на *простой случайности рождения*, которое связывается в силу брака с отцом. Такой *источник права воспитания*, очевидно, не особенно разумен, хотя бы потому, что здесь обыкновенно проявляется факт *предпочтения*, которое уже само по себе мешает хорошему воспитанию; он также не безусловно необходим, как можно видеть из того, что воспитываются ведь и дети, родители которых уже умерли».

Глава о гражданском праве.

В § 107 нас поучают, что «*необходимость гражданского права вообще фантазия*».

Глава о государственном праве.

«*Повиноваться начальству, имеющему в руках власть, священнейший долг совести*».

«Что касается распределения правительственной власти, то собственно ни одна конституция не законна безусловно; но временно законна всякая, как бы ни была распределена власть правительства».

Разве Гуго не доказал, что человек может отбросить и *последние узы свободы*, а именно те, которые налагают обязанность быть *разумным существом*?

Этих нескольких извлечений из *философского манифеста исторической школы* вполне достаточно, по нашему мнению, чтобы поставить историческую оценку этой школы на место противоречащих истории фантазий, неопределенных мечтаний и намеренных фикций. Их достаточно, чтобы решить, имеют ли *преемники Гуго* призвание быть *законодателями нашего времени*.

Время и культура, правда, окутали *мистическим туманом* грубое родословное древо исторической школы; *романтика* придала ему фантастическую форму, *спекулятивная философия* сделала ему свою прививку; многочисленные ученые плоды были сбиты с дерева, высушены и хвастливо собраны в большой кладовой немецкой учености. Но в сущности не много надо *критики*, чтобы за благоухающими современными фразами узнать грязные старые фантазии нашего просветителя *ancien régime*, а за высокопарной елейностью — его распутную тривиальность.

Если Гуго говорит: *«Животная природа человека юридический отличительный признак его»*, следовательно, право есть животное право, то образованные современники вместо грубого, откровенного *«животного»* говорят *«органическое»* право, ибо кому при слове *организм* сейчас же придет на ум *животный организм*? Если Гуго говорит, что в *браке* и в других *нравственно-правовых* институтах нет *разума*, то современные господа говорят, что эти институты не являются *построениями человеческого ума*, но являются *отражениями высшего «позитивного» разума* — и так во всем. Только один вывод все высказывают одинаково грубо: *право полного произвола*.

Юридические и исторические теории Галлера, Шталя, Лео и их единомышленников надо рассматривать только как *codices rescripti естественного права Гуго*, в которых после нескольких операций *критического анализа* опять обнаруживается старый первоначальный текст, — что мы впоследствии покажем более подробно.

Тем более напрасны все попытки *разукрасить* его, что в наших руках имеется еще *старый манифест*, — хотя и не очень *разумный*, но все же *весьма понятный*.

КОММУНИЗМ И «ВСЕОБЩАЯ АУГСБУРГСКАЯ ГАЗЕТА».

№ 284 *«Аугсбургской газеты»* нелепо открывает в *«Рейнской газете»* прусскую коммунистку, правда, не настоящую коммунистку, но все же особу, которая безмерно кокетничает с коммунизмом и платонически строит ему глазки.

Является ли этот неприличный бред *«Аугсбургской газеты»* бескорыстным, не связано ли это правдное фиглярничание ее большого воображения с расчетами и дипломатическими соображениями, — пусть читатель судит сам после того, как мы приведем мнимый *corpus delicti*.

«Рейнская газета» — говорят они — напечатала в виде фельетона коммунистическую статью о берлинских семейных домах и сделала к ней следующее примечание: Эти сообщения *«не лишены интереса для истории этого важного современного вопроса»*. Отсюда, по логике *«Аугсбургской газеты»*, следует, что *«Рейнская газета»* *«рекомендует подобный вздор»*. Если я, следовательно, говорю, напр.: *«Следующие сообщения «Мефистофеля» о внутренних делах «Аугсбургской газеты» не лишены интереса для истории этой важничавшей газеты»*, то разве этим я рекомендую грязные «тряпки», из которых *«Аугсбургская газета»* выкраивает свой пестрый гардероб? Или мы потому уже не должны считать коммунизм важным современным вопросом, что он не является современным салонным вопросом, что он носит грязное белье и не пахнет розовыми духами?

Но *«Аугсбургская газета»* справедливо сердится на наше непонимание. Значение коммунизма заключается не в том, что он составляет в высшей степени серьезный современный вопрос для Франции и Англии. Коммунизм приобрел европейское значение потому, что *«Аугсбургская газета»* использовала его ради фразы. Одному из ее парижских корреспондентов, новообращенному, который трактует историю, как кондитер ботанику, недавно пришла фантазия, что монархия должна стремиться усвоить себе на свой лад социалистически-коммунистические идеи.

Понимаете ли вы теперь негодование «Аугсбургской газеты», которая никак не может простить нам, что мы представили публике коммунизм в его *неприкрашенной нагоде*; понимаете ли вы злую иронию, с которой она говорит нам: так *рекомендуете* вы коммунизм, который однажды обладал уже счастьем попасть на столбцы «Аугсбургской газеты»!

Второй упрек по адресу «Рейнской газеты» — это заключительные слова отчета о произнесенных на Страсбургском конгрессе коммунистических речах; нужно заметить, что обе газеты поделили между собой материал таким образом, что на долю *рейнской* достались *дебаты*, а на долю *баварской* — *обеды* страсбургских ученых. Инкриминируемое место гласит буквально так: «Положение среднего сословия в настоящее время напоминает положение дворянства в 1789 г.; в то время среднее сословие требовало привилегий дворянства и получило их; в настоящее время сословие, не владеющее ничем, хочет получить долю в богатстве средних классов, стоящих теперь у кормила правления. Среднее сословие в настоящее время лучше защищено от внезапного переворота, чем дворянство в 1789 г., и можно надеяться, что проблема будет решена мирным путем».

Что пророчество *Сийэса* сбылось и что *tiers état* стало всем и хочет быть всем — это признают с грустью и с негодованием и Бюлов-Куммеров, и прежний «Берлинский политический еженедельник» (*Berl. Politisches Wochenblatt*), и д-р Козегартен, — словом, все феодальные писатели. Что сословие, которое лишено всего, *требует* части из богатства средних классов, это факт, который, несмотря на молчание «Аугсбургской газеты» и без страсбургских речей всякому бросается в глаза на улицах Манчестера, Парижа и Лиона. Или, может быть, «Аугсбургская газета» думает, что ее негодование и ее молчание опровергнут современные факты? «Аугсбургская газета» *нахальна* в своем увеливании. Она бежит от щекотливых современных явлений и думает, что пыль, которую она при этом подымает, равно как и трусливые бранные слова, которые она, убегая, бормочет сквозь зубы, так же ослепляют и сбивают с толку неудобное явление, как покладистого читателя.

Быть может, «Аугсбургская газета» злится на надежду нашего корреспондента, что неизбежная иллюзия разрешится «*мирным путем*»? Быть может, она упрекает нас в том, что мы не прописали тотчас же верного средства и не подсунули удивленному читателю ясного, как божий день, решения проблемы? Мы не обладаем искусством *одной* фразой решать проблемы, над разрешением которых работают *два* народа.

Но, — милейшая, дражайшая «Аугсбургская газета»! — по поводу коммунизма вы даете нам понять, что Германия теперь бедна экономически независимыми людьми, что девять десятых образованной молодежи выключивает у государства хлеб, что наши реки в запустении, что судоходство в упадке, что нашим некогда цветущим торговым городам недостает былого блеска, что свободные учреждения только очень медленно вводятся в Пруссии, что избыток нашего населения беспомощно шатается по чужим странам, утрачивая свою национальность среди чужих народов. И против всех этих проблем ни одного средства, ни одной попытки «выяснить себе способ осуществления» великого дела, которое должно спасти нас от всех этих грехов! Или вы не ожидаете мирного решения? Другая статья в этом же номере, помеченная Карлсруэ, почти указывает на это; даже в отношении таможенного союза она ставит Пруссии щекотливый вопрос: «Разве можно думать, что такой кризис пройдет, как драка из-за курения в Тиргартене?» — В защиту вашего неверия вы приводите коммунистические соображения. «Ну, пусть разразится кризис в промышленности, пропадут миллионы капитала, тысячи рабочих останутся без хлеба». Как некстати пришло наше «мирное ожидание», раз вы решили допустить кровавый кризис; вероятно, с этой целью в вашей статье о Великобритании вы, со свойственной вам логикой, с похвалой отзываясь о демагоге д-ре Мак-Дуалле, переселившемся в Америку потому, что «с этой королевской породой ничего не поделаешь».

Прежде чем расстаться с вами, мы хотели бы еще мимоходом обратить ваше внимание на вашу собственную мудрость: при вашем фразерстве не может не случиться иногда, чтобы вы наивно не высказали правильной мысли, даже не имея ее. Вы находите, что полемика г. Геннекена из Парижа против раздробления земельных участков приводит его к поразительной гармонии с автономистами! Изумление есть начало философствования, говорит Аристотель. Но вы не идете дальше начала. Разве в противном случае вы не заметили бы того поразительного факта, что в Германии коммунистические идеи распространяются не либералами, а вашими реакционными друзьями?

Кто говорит о *корпорациях ремесленников*? Реакционеры. Сословие ремесленников должно образовать государство в государстве. Находите ли вы странным, что подобные мысли, выраженные современным языком, гласят: «Государство должно превратиться в ремесленное сословие»? Если для ремесленника его сословие должно быть государством, если современный ремесленник, как и всякий современный человек, понимает и не может не понимать государства иначе,

как общую всем согражданам сферу, то как же вы можете иначе слить обе идеи, если не в *ремесленном государстве*?

Кто полемизирует против *дробления земельной собственности*? Реакционеры. В недавно появившемся феодальном сочинении (Козегартен о парцелляции) автор идет так далеко, что объявляет частную собственность привилегией. Это основное положение *Фурье*. А если люди согласны насчет основных положений, то разве нельзя спорить о выводах и их приложении?

«Рейнская газета», которая не признает даже *теоретической ценности* за коммунистическими идеями в их современной форме, не может, следовательно, ни желать их *практического осуществления*, ни даже считать его возможным. Она подвергнет эти идеи основательной критике. Но что такие произведения, как Леру, Консидерана и, в особенности, остроумную книгу Прудона, нельзя критиковать на основании поверхностной минутной фантазии, а только после упорного и старательного изучения, признала бы и «Аугсбургская газета», если бы она была способна на что-нибудь большее, чем салонная болтовня. Тем более серьезно должны мы относиться к подобным теоретическим произведениям, что мы не согласны с «Аугсбургской газетой», которая находит *«действительность»* коммунистических идей не у Платона, а у своего *неизвестного знакомого*, отдавшего все свое состояние и, несмотря на свои научные заслуги, чистившего, по приказанию отца Анфантена, сапоги и тарелки своих сотоварищей. Мы твердо убеждены, что настоящая опасность коммунизма не в *практических попытках*, а в его теоретических рассуждениях, в идеях: на практические попытки, даже при *массовом характере* их, можно ответить *пушиками*, если они станут опасны; *идеи* же, которые овладевают нашим умом, которые покоряют себе наши убеждения, которые сковывают нашу совесть — это цепи, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им.

Но «Аугсбургская газета» никогда, конечно, не испытывала *тех муз совести*, которые вызывает возмущение субъективных желаний человека против объективных доводов его собственного ума, ибо она не обладает ни *собственным умом*, ни *собственными взглядами*, ни *собственной совестью*.

ДЕБАТЫ ШЕСТОГО РЕЙНСКОГО ЛАНДТАГА.

ТРЕТЬЯ СТАТЬЯ *

Дебаты по поводу закона против кражи дров.

До сих пор мы изобразили два главных государственных акта ландтага — смуту, господствовавшую на нем по отношению к свободе печати, и несвободу его по отношению к смуте. Теперь мы спустимся на землю. Прежде чем перейти к собственно земному вопросу во всю его величину, к вопросу о раздроблении земельной собственности, мы дадим нашим читателям несколько жанровых картинок, в которых полно отразится дух и, мы сказали бы, физическая природа ландтага.

Собственно, закон против кражи леса, как и закон о проступках против правил о лесах, охоте и выгонах, заслуживает подробного обсуждения и сам по себе, а не только в связи с ландтагом. Но мы не имеем теперь под руками проекта закона. Наш материал ограничивается несколькими в общих чертах намеченными дополнениями к законам, предложенными ландтагом и его комиссией; законы же фигурируют только в виде номеров статей. Самые дебаты ландтага так жалко, так бессвязно и апокрифически переданы, что передача похожа на мистификацию. Если судить по имеющимся обрывкам, то ландтаг, повидимому, хотел этим пассивным молчанием выразить нашей провинции свое почтение.

Один чрезвычайно характерный для этих дебатов факт сейчас же бросается в глаза. Ландтаг *в качестве дополняющего законодателя* становится рядом с государственным законодателем. В высшей степени интересно показать на конкретном примере законодательные способности ландтага. Исходя из этого, читатель простит нам, если мы несколько злоупотребим его терпением и выдержкой — двумя добродетелями, которые мы беспрестанно должны были проявлять при обработке нашего сухого предмета. В дебатах ландтага по

* К сожалению, мы не могли дать второй статьи (*Ред. «Рейнской газеты»*.)

поводу закона о краже мы, так сказать, непосредственно излагаем *дебаты ландтага о его призвании к законодательству*.

В самом же начале дебатов один городской депутат возражает против *заголовка* закона, в силу которого-де категория *кражи* распространяется на простые проступки против лесных правил.

На это депутат от дворянства возражает, «что именно потому, что брать лес не считается кражей, этот проступок случается так часто».

По аналогии с этим законодатель должен был бы заключить: так как пощечины никто не считает убийством, то поэтому пощечины столь часто отпускаются. А посему необходимо постановить, что пощечина есть убийство.

Другой депутат от дворянства находит еще более рискованным не пользоваться словом «кража», потому что люди, которые узнают про дебаты об этом слове, легко могут подумать, будто и ландтаг не считает самовольной порубки «кражей».

Ландтаг должен решить, считает ли он нарушения лесных правил кражей. Но если бы ландтаг не объявил этого кражей, то могли бы подумать, что он действительно не считает нарушения лесных правил кражей. Таким образом, лучше всего оставить этот щекотливый вопрос. Здесь дело идет об эвфемизме, а эвфемизмов следует избегать. Собственник леса затыкает рот законодателю, потому что стены имеют уши.

Тот же самый депутат идет еще дальше. Он считает весь этот анализ выражения «кража» «далеко не рациональным занятием пленарного собрания *редакционными поправками*».

Вняв этим ясным доказательствам, ландтаг вотировал заголовок закона.

С указанной выше точки зрения, которая считает превращение гражданина в вора простой редакционной ошибкой и отклоняет всякие возражения как грамматический пуризм, само собой понятно, что даже *похищение валежника* или *собрание хвороста* принимается за кражу и наказывается как порубка леса.

Вышеупомянутый городской депутат, правда, замечает: «Так как наказание может подняться до продолжительного тюремного заключения, то такая строгость поведет людей, которые вообще еще не отклонились от честного пути, прямо на путь преступления. Это произойдет хотя бы оттого, что в тюрьме они столкнутся с профессиональными ворами». Поэтому он стоит за то, чтобы собрание или похищение сухого хвороста подвергалось только простому наказанию в полицейском порядке. Но другой городской депутат возражает глубокомысленным замечанием, что «в лесах его местности

часто делают насечки на молодых деревьях и, когда они от этого портятся, к ним относятся как к валежнику».

Нельзя более изящно и вместе с тем более просто пожертвовать правом человека в пользу права молодых деревьев. Если эта статья закона будет принята, то многие люди без преступных наклонностей будут срублены с зеленого дерева нравственности и, как валежник, брошены в бездну преступления, позора и нищеты. Если же эта статья будет отвергнута, то станет возможно повреждение нескольких молодых деревьев. Едва ли нужно добавлять, что деревянные идолы побеждают, а люди приносятся в жертву.

Драконовское уголовное судопроизводство XVI века относит к краже леса только похищение срубленных деревьев и самовольную порубку леса. Да, наш ландтаг этому не поверит: «Но если кто-нибудь днем собирает плоды для еды и, унося их, причиняет этим небольшой убыток, то он, смотря по лицу и по делу, должен нести гражданское (следовательно, не уголовное) наказание». Мы вынуждены защитить драконовское уголовное судопроизводство XVI столетия от упрека со стороны рейнского ландтага XIX столетия в чрезмерной гуманности, и мы охотно исполняем эту задачу.

Собирание валежника и самая сложная кража леса! Один признак общ как первому, так и второй: присвоение чужого леса. Следовательно, и то, и другое — кража. К этому сводится дальновидная логика наших законодателей!

Мы первым делом отметим *отличительные признаки* их, и если окажется, что действия, о которых идет речь, по существу своему различны, то едва ли можно будет утверждать, что с точки зрения закона их следует считать тождественными.

Самовольная порубка леса связана с насильственным *отделением* дерева от его органической связи. Этот акт, являясь явным покушением на дерево, тем самым становится явным покушением на собственника дерева.

Если, далее, у третьего лица похищают срубленный лес, то в этом случае срубленный лес есть продукт собственника. Срубленный лес представляет собою уже обработанный человеком лес. На место естественной связи с собственностью стала искусственная связь. Кто, следовательно, похищает срубленный лес, похищает собственность.

При сборе валежника, наоборот, ничего не отделяется от собственности. От собственности отделяется то, что фактически отделилось от нее. Воруящий лес принимает самовольное решение против собственности. Собиратель валежника исполняет только

приговор, произнесенный самим характером собственности, так как в вашем владении находится только дерево, а на дереве фактически уже тех хворостин нет.

Собирание валежника и кража леса это, следовательно, существенно различные явления. Объекты различны, не менее различны и действия в отношении объектов, следовательно, умысел должен быть различный, ибо какое же объективное мерило можем мы приложить к умыслу, помимо содержания действия и формы действия? И, вопреки этому существенному различию, вы оба действия называете кражей и наказываете оба как кражу. Вы даже наказываете собирание валежника строже, чем кражу леса, так как вы его наказываете уже тем, что объявляете его кражей, наказание, которого вы не назначаете за кражу леса. Кражу леса вы в таком случае должны были бы объявить убийством по отношению к деревьям и наказывать ее как убийство. Закон не свободен от общей обязанности говорить правду. Он вдвойне обязан это делать, так как он является общим и истинным судьей относительно правовой природы вещей. Правовая природа вещей не может поэтому сообразоваться с законом, закон должен сообразоваться с ней. Но если закон называет кражей леса действие, которое нельзя назвать даже проступком против правил о лесах, то закон *лжет*, и бедняк приносится в жертву узаконенной лжи. «Есть два вида испорченности, — говорит Монтескье: — один, когда народ совершенно не исполняет законов; второй, когда сами законы его портят; последнее зло неизлечимо, потому что само лекарство заражено им. (Il y a deux genres de corruption, l'un lorsque le peuple n'observe point les lois: l'autre lorsqu'il est corrompu par les lois; mal incurable, parce qu'il est dans le remède même.)

Поскольку вам не удастся заставить верить в наличность преступления там, где нет преступления, постольку же вам удастся превратить самое преступление в законное действие. Вы стерли границы, но вы ошибаетесь, если думаете, что они стерты только в вашем интересе. Народ видит наказание, но он не видит преступления, и именно потому, что он видит наказание там, где нет преступления, он не увидит более преступления там, где есть наказание. Применяя категорию кражи там, где ее не следует применять, вы этим самым как бы облагораживаете ее там, где она должна быть применена.

И разве не уничтожает сам себя этот грубый взгляд тем, что он устанавливает только общие признаки в различных действиях, абстрагируя от отличительных признаков? Если всякое нарушение собственности, без различия, без более точного определения, есть

кража, то не является ли всякая частная собственность кражей? Разве своей частной собственностью я не исключаю из владения ею всякого другого? Разве я не нарушаю, следовательно, его права собственности? Если вы отрицаете различие существенно различных видов одного и того же преступления, то вы отрицаете самое преступление *как нечто отличное от права*, вы уничтожаете самое право, ибо всякое преступление имеет одну общую сторону с правом. Это факт настолько же исторически верный, насколько согласный с разумом, что безотнositельная жестокость уничтожает всякую положительную сторону наказания, ибо она уничтожает наказание как следствие права.

Но о чем мы, собственно, спорим? Ведь ландтаг не признает различия между собиранием валежника, проступком против правил о лесах, и, наконец, порубкой леса. Он не признает отличительных признаков действия, как чего-то определяющего характер действия, когда речь идет об *интересах провинившегося*, но он признает это различие, когда речь идет об *интересах владельца леса*.

Так, комиссия предлагает *прибавить*: «считать отягчающими обстоятельствами, когда зеленое дерево срублено или срезано режущим инструментом, т. е. когда, вместо топора, пользуются пилой». Ландтаг одобряет это различие. Проницательность, которая с такой добросовестностью отличает топор от пилы, когда дело идет об интересах одних, достаточно бессовестна, чтобы не отличать валежника от растущего дерева, когда дело идет о чужих интересах. Различие приобретает значение как отягчающее обстоятельство, но оно не имеет никакого значения как смягчающее обстоятельство, хотя отягчающие обстоятельства невозможны, раз невозможны смягчающие обстоятельства.

Та же логика сказывается еще не один раз в продолжение дебатов.

При обсуждении § 65 депутат от горожан желает, «чтобы и *стоимость* похищенного леса служила масштабом для определения наказания», «что, однако, оспаривается докладчиком как *непрактичная мера*». Тот же самый депутат от горожан замечает по поводу § 66: «Вообще во всем законе отсутствует указание на размеры стоимости, которая могла бы служить мериллом для усиления или смягчения наказания».

Значение стоимости для определения размера наказания за преступления против собственности ясно само собою.

Если понятие преступления предполагает наказание, то конкретное преступление предполагает определенную степень наказа-

ния. Действительное преступление ограничено, и наказание должно быть ограничено уже для того, чтобы быть действительным, должно быть ограничено принципом права, чтобы быть справедливым. Задача состоит в том, чтобы сделать наказание действительным следствием преступления. Оно должно явиться в глазах преступника необходимым последствием его собственного деяния, т. е. *его собственным деянием*. Пределом его наказания должен быть предел его деяния. То, что в данных пределах было нарушено, составляет предел данного преступления. *Мера* преступленного есть, таким образом, мера преступления. Поскольку вопрос идет о собственности, такой мерой является ее стоимость. Личность, в какие бы она ни была поставлена пределы, всегда полноценна; собственность всегда заключена в известные границы, которые не только можно определить, но которые определены, не только можно измерить, но уже измерены. Стоимость есть гражданское бытие собственности, логическое выражение, в котором она получает общественную разумность и опосредствование. Понятно, что этот объективный признак, данный природой самого предмета, должен служить также объективным и существенным признаком наказания. Если законодательство вынуждено там, где речь идет о числовых величинах, руководствоваться внешними признаками, чтобы не вдаваться в бесконечные определения, то оно обязано, по крайней мере, устанавливать определенные нормы. Дело не в том, чтобы исчерпать все различия, а в том, чтобы их хотя бы установить. Но ландтагу вообще не интересно было посвятить свое благородное внимание таким мелочам.

Но вы, может быть, думаете, что ландтаг совершенно исключил момент стоимости при определении наказания? Какой легкомысленный, непрактичный вывод! Лесовладелец — мы еще остановимся на этом подробнее — требует от вора не только возмещения просто стоимости. Он наделяет эту стоимость индивидуальным характером и на этой поэтической индивидуальности он основывает требование особого вознаграждения за убытки. Теперь мы понимаем, что подразумевает докладчик под словом *практический*. Практичный лесовладелец рассуждает таким образом: это постановление закона хорошо, поскольку оно полезно для меня, ибо моя польза есть добро. Это постановление закона излишне, оно вредно, оно непрактично, поскольку оно из чисто теоретического юридического каприза должно быть применено и к обвиняемому. Так как обвиняемый для меня вреден, то само собою понятно, что для меня вредно все, что избавляет его от большей меры наказания. Такова практическая мудрость.

Но мы, непрактичные люди, пользуемся для защиты интересов политически и социально неимущей массы тем самым, что ученая и понятливая услужливость так называемых историков придумала в качестве настоящего философского камня, чтобы превращать всякое грязное притязание в чистое золото справедливости. Мы признаем за бедностью *обычное право*, и притом не обычное местное право, а обычное право, принадлежащее бедности во всех странах. Мы идем еще дальше и утверждаем, что обычное право по своей природе может быть только правом этих низших неимущих слоев населения.

Под так называемыми обычаями привилегированных подразумевают *обычаи, противоречащие праву*. Время их возникновения относится к тому периоду, когда история человечества составляла еще часть *естественной истории* и когда, согласно египетскому сказанию, все боги скрывались в образе животных. Человечество распадается в то время на ряд животных рас, связь между которыми определяется не равенством, а неравенством, которое закреплено законами. Мировой период несвободы требует соответствующих законов, и если человеческое право есть воплощение свободы, то это животное право есть воплощение несвободы. *Феодализм* в самом широком смысле этого слова есть *духовное животное царство*, мир разрозненного человечества, в противоположность миру дифференцированного человечества, неравенство которого есть не что иное как преломление равенства. В странах наивного феодализма, в странах господства кастового духа, где человечество в истинном смысле этого слова разделено искусственными перегородками, где благородные, свободно соединяющиеся друг с другом, члены великого святого, святого Гумануса, распилены, расколоты, насильственно друг от друга оторваны, мы также находим поэтому *культ животных*, религию животных в ее первобытной форме, ибо человек всегда считает высшим существом то, что составляет его истинную сущность. Единственная форма равенства, проявляющаяся в действительной жизни животных, есть равенство между животными определенного вида, это тождество вида с самим собой, но не равенство рода. Самый род животных проявляется только во враждебном отношении различных видов животных друг к другу; они обнаруживают свои *особые отличительные свойства* лишь в борьбе друг с другом. В *желудке хищного зверя* природа создала арену единения, горнило самого тесного слияния, орган связи между различными видами животных. Так, в феодальном строе одна раса питается за счет другой расы вплоть до той, которая сама, подобно полипу, прикреплена к земле и обладает многочисленными руками, как будто

для того только, чтобы срывать земные плоды для высших рас, сама питаясь прахом; ибо, если в естественном животном мире трутни убиваются рабочими пчелами, то в духовном мире, наоборот, рабочие пчелы убиваются трутнями — и как раз именно с помощью труда. Когда привилегированные классы апеллируют от *установленного законом права* к своему *обычному праву*, они требуют вместо человеческого содержания права животную форму права, но эта форма в данном случае вырождается в простую звериную маску.

* * *

Обычное право привилегированных по своему *содержанию* противоречит форме закона. Оно не может быть отлито в законы, так как оно представляет олицетворение беззакония. Противореча по своему содержанию форме закона, всеобщности и необходимости его, эти нормы обычного права тем самым являются *нормами обычного бесправия* и не могут быть выдвигаемы в противовес закону; они должны, напротив того, как противоречащие закону, быть уничтожены и должны при случае преследоваться, ибо чье-нибудь действие не перестает быть незаконным оттого, что этот способ действия составляет его привычку, как нельзя оправдывать сына разбойника, занимающегося разбоем, его семейной идиосинкразией. Если человек намеренно поступает против закона, тогда надо наказывать его намерение; если же — по привычке, надо наказывать его привычку как дурную привычку. Разумное обычное право, при господстве общих законов, есть не что иное как *привычка к законному праву*, ибо право не перестало быть обычаем, потому что стало законом, оно перестало быть *только* обычаем. У человека закона право превращается в привычку, а что касается беззаконника, то право осуществляется по отношению к нему, несмотря на то, что оно не составляет его привычки. Право не зависит больше от случайности, разумен или неразумен обычай; обычай, наоборот, становится разумным, потому что право превратилось в закон, потому что обычай стал государственным обычаем.

Обычное право, как *отдельная область*, на-ряду с законом, имеет поэтому разумное оправдание лишь там, где право существует *на-ряду и помимо* закона, где обычай есть *предвосхищение* закона. Об обычном праве привилегированных сословий поэтому не может и речи быть. Закон признает не только их разумное право, но часто даже неразумные притязания. Их обычное право не имеет права предвосхищать закон, ибо закон предвосхитил все возможные выводы из их права. Они поэтому настаивают на нем только как на источ-

нике для *menus plaisirs*, чтобы то же самое содержание, которое в законе рассматривается согласно его разумным границам, в обычае приобрело простор для капризов и притязаний вопреки разумным границам закона.

Но если это обычное право привилегированных является обычаем, противоречащим понятию разумного права, то обычное право нищеты противоречит только обычаям положительного права. Их содержание является протестом не против законной формы, а скорее против своей собственной бесформенности. Форма закона не противоречит его содержанию, оно только еще не получило ее. Нужно только немного поразмыслить, чтобы видеть, как *односторонние* рассматривали и должны были рассматривать просвещенные законодатели *обычные права нищеты*, наиболее богатым источником которых можно считать различные *германские права*.

Самые либеральные законодательства по отношению к *частному праву* ограничивались тем, что формулировали и обобщали те права, которые имелись налицо. Там, где таковых не было налицо, они их не создавали. Местное обычное право отменялось, но при этом упускали из виду, что поскольку беззаконие сословий проявлялось в форме произвольных притязаний, постольку право бессловных проявлялось в форме случайных уступок. Эти законодательства правильно поступали по отношению к тем, которые помимо закона пользовались покровительством обычаев, но — неправильно по отношению к тем, которые пользовались покровительством обычаев, но не закона. Раз они обратили в законные требования произвольные притязания, поскольку в последних можно было найти разумное юридическое содержание, они должны были также обратить случайные уступки в необходимые. Мы можем пояснить это на примере монастырей. Монастыри были уничтожены, имущество их секуляризовано, и это было справедливо. Но, с другой стороны, случайная поддержка, которую бедняки находили в монастырях, не была заменена никаким другим источником дохода. Превратив монастырскую собственность в частную собственность и вознаградив монастыри, не вознаградили бедных, которые жили от монастырей. Наоборот, воздвигнув новые преграды, их отрезали от старого права. Это имело место при всех превращениях привилегий в право. Положительную сторону этих злоупотреблений, — а это были злоупотребления, поскольку право одной стороны превращалось в них в нечто случайное, — законодательства эти устранили не путем превращения случайного в необходимое, а путем отвлечения от него.

Законодательства эти необходимо должны были быть односторонними, так как источник всякого обычного права бедных заключается в неопределенном характере некоторых видов собственности, не делающем ее ни безусловно частной, ни безусловно общей собственностью, — в смешении частного и публичного права, выступающим перед нами во всех средневековых учреждениях. Единственным критерием, который законодатели прилагали к подобным смешанным правовым образованиям, служил рассудок; а рассудок не только односторонен, его роль по существу сводится к тому, чтобы сделать мир односторонним, — великая и достойная удивления работа, ибо только односторонность формирует и вырывает частное из бесформенной неорганической массы целого. Характер вещей есть продукт рассудка. Каждая вещь должна изолировать себя и быть изолированной, чтобы быть чем-нибудь. Заклучая всякое содержание в определенные рамки, превращая как бы в кристаллы жидкий раствор, рассудок создает разнообразие мира, ибо мир не был бы многосторонним без многих односторонностей.

Рассудок, таким образом, уничтожил промежуточные неустойчивые виды собственности, прибегнув к заимствованной из римского права категории абстрактного гражданского права; законодательный разум тем более считал себя в праве уничтожить обязательства этой неустойчивой собственности по отношению к беднейшему классу, что он уничтожил и ее государственные привилегии. Однако он забыл, что даже с точки зрения частного права здесь имелось налицо двоякое частное право: частное право владельца и частное право невладельца, не говоря уже о том, что никакое законодательство не уничтожило государственно-правовых привилегий собственности, а только лишало их случайного характера и придавало им гражданский характер. Но если всякая средневековая форма права, а следовательно, и собственность была во всех отношениях промежуточной, дуалистичной, двойственной, и если разум справедливо выставляет против него свой принцип единства, он все же проглядел, что есть предметы собственности, которые, по своей природе, никогда не могут приобрести характера предопределенной частной собственности; что это именно предметы, по своему стихийному случайному характеру относящиеся к области захватного права того общественного класса, который в силу того же захватного права лишен всякой другой собственности и в буржуазном обществе занимает такое же положение, как вышеупомянутые предметы в природе.

Мы увидим, что обычаи, являющиеся обычаями многочисленного бедного класса, с верным инстинктом умеют затронуть собствен-

ность с ее неоформившейся стороны; мы увидим, что этот класс не только чувствует влечение удовлетворить естественную потребность, но что он чувствует потребность удовлетворить законное стремление. Валежник послужит нам примером. Валежник так же мало связан с живым деревом, как отпавшая кожа со змеей. Сама природа дает как бы образец противоположности между бедностью и богатством в сухих, оторванных от органической жизни, сломленных ветвях и сучьях, с одной стороны, и крепко сидящих, сочных деревьях и стволах, органически ассимилирующих для своего роста воздух, свет, воду и землю — с другой стороны. Это как бы физическое изображение бедности и богатства. Человеческая бедность чувствует это родство и выводит из этого чувства родства свое право собственности; органическое богатство она связывает с собственностью, а природную бедность она связывает с нуждой и ее невзгодами. В этой игре стихийных сил она чувствует благожелательную себе силу, более гуманную, чем человеческая. Вместо случайного произвола привилегированных мы видим случайность стихии, вырывающей у частной собственности то, чего она сама не дает. Богатый имеет так же мало права на эту *милостыню природы*, как на милостыню, раздаваемую на улице. В самой своей *деятельности* бедность находит оправдание своего права. В процессе *собирания* стихия человеческого общества точно вносит порядок в стихию природы. Так же дело обстоит с теми плодами, которые, дико произрастая, составляют лишь случайный придаток владения, настолько незначительный, что уже вследствие одного этого он не может служить объектом деятельности настоящего собственника; то же самое относится и к праву собирать оставшиеся на поле колосья и тому подобным обычным правам.

В этих обычаях бедного класса коренится, таким образом, инстинктивное сознание права, корни их положительны и законны; что же касается *формы обычного права*, то она здесь тем более естественна, что самая *наличность бедного класса* тоже не более как *обычай гражданского общества*, который не нашел еще подходящего места в кругу сознательных государственных учреждений.

Разбираемые нами дебаты представляют собою пример отношения к этим обычным правам, — пример, в котором вполне отражается метод и дух этого отношения.

Депутат от горожан возражает против определения, рассматривающего сбор лесных ягод и брусники как кражу. Он говорит в защиту детей бедняков, которые собирают эти ягоды, зарабатывая этим кой-какую мелочь для своих родителей; это с *незапамятных*

времен разрешалось владельцами, и таким образом возникло обычное право этих малышей. Этот факт опровергается замечанием другого депутата: «В его округе, дескать, эти ягоды стали уже предметом торговли, и их целыми бочками отправляют в Голландию».

Итак, в *одном* месте уже действительно дошли до того, что обычное право бедных превратили в *монополию* богатых. Следовательно, вполне доказано, что можно монополизировать общественную собственность; отсюда само собою следует, что ее должно монополизировать. Природа предмета требует монополии, потому что интересы частной собственности придумали эту монополию. Изобретательность нескольких жадных торговцев не вызывает никаких возражений, раз только она может сделать выгодным для истинно-тевтонских землевладельцев отбросы земли.

Мудрый законодатель воспрепятствует преступлению, чтоб не быть вынужденным наказывать за него. Но он предупредит его не путем ограничения сферы права, а тем, что он уничтожит в каждом правовом стремлении его отрицательную сторону, предоставив ему положительную сферу деятельности. Он не ограничится только *устранением* для членов одного класса препятствий, мешающих ему правомерно подняться на более высокую ступень, он предоставит самому этому классу *реальную возможность* стать средоточием прав. Но если государство для этого недостаточно гуманно, недостаточно богато и недостаточно разумно, то, по крайней мере, его безусловный долг не превращать в *преступление* того, что обстоятельства делают только *проступком*. С величайшей мягкостью должно оно исправлять, как социальную *неурядицу*, то, что было бы величайшей несправедливостью карать как антисоциальное преступление. В противном случае оно будет бороться против социального инстинкта, думая бороться против антисоциальной его формы. Одним словом, если подавляют народные обычные права, то соблюдение их можно рассматривать только как *нарушение полицейских постановлений*, но ни в коем случае нельзя его наказывать как преступление. Полицейское наказание есть средство против действия, которое обстоятельства квалифицируют как нарушение внешнего порядка, но которое не является нарушением вечного правового порядка. Наказание не должно внушать больше отвращения, чем проступок, позор преступления не должен превращаться в позор закона. Если несчастье превращается в преступление или преступление в несчастье, то это подкапывает основы государства. Далекий от этой точки зрения ландтаг не соблюдает даже основных правил законодательства.

Мелочная, деревянная, пошлая, эгоистичная душа интереса ищет только одного пункта, того, который ее оскорбляет; так, грубый, невоспитанный человек готов считать прохожего, наступившего ему на мозоль, самой скверной и самой низкой тварью на земле. Свои мозоли он делает мериллом оценки человеческих действий. Телесную точку своего соприкосновения с прохожим он превращает в единственную точку соприкосновения мира с душой этого человека. Но ведь человек может наступить мне на мозоли, не переставая быть честным, даже прекраснейшим человеком. Подобно тому, как ваши мозоли не могут служить мериллом оценки людей, точно так же и ваши частные интересы не могут служить этим мериллом. Одна какая-нибудь сфера, в которой человек враждебно сталкивается с частным интересом, превращается в жизненную сферу этого человека. Частные интересы превращают закон в *истребителя крыс*, видящего в крысах — в противоположность естествоиспытателю — только нечисть. Но государство в нарушителе правил о лесах должно видеть не только человека, занимающегося похищением леса, не только *врага леса*. Разве каждый из его граждан не связан с ним тысячей нервов, и разве государство в праве разрезать все эти нервы только потому, что этот гражданин самовластно разрезал *один* нерв? Государство должно видеть и в порубщике леса человека, живого члена с горячей кровью, солдата, защищающего отечество, свидетеля, голос которого имеет значение для суда, члена общины, исполняющего общественные функции, отца семейства, существование которого священо, и, наконец, самое главное — гражданина. Государство не может легкомысленно отрезать одного из своих членов от всех этих функций, ибо государство калечит само себя, когда оно делает из гражданина преступника. Но в особенности *нравственный* законодатель будет считать серьезнейшим, самым болезненным и опаснейшим делом подводить неопороченное до сих пор действие под категорию преступных деяний.

Частный интерес практичен, а нет ничего более практичного в мире, чем уничтожить своего врага! «Кто не стремится уничтожить предмет своей ненависти?» — говорит Шейлок. Истинный законодатель должен бояться только несправедливости, интерес в качестве законодателя знает только страх перед последствиями права — страх перед злодеями, против которых он издает законы. *Жестокость характеризует законы, продиктованные трусостью, ибо трусость может быть энергична, только будучи жестокой.* Частный интерес всегда труслив, ибо его сердце, его душа есть внешний предмет, который всегда может быть отнят или поврежден. А кто же

не будет дрожать при опасности потерять сердце и душу? Как может своекорыстный законодатель быть человечным, когда нечто нечеловеческое, чуждое материальное существо составляет его высшую сущность? «*Quand il a peur il est terrible*» (когда он боится, он страшен) — говорит газета «*National*» о Гиво. Этот девиз может служить эпиграфом ко всем *законодательствам, продиктованным своекорыстием, а следовательно, и трусостью.*

Когда самоеды убивают зверя, то прежде, чем содрать с него шкуру, они уверяют его серьезнейшим образом, что только русские причиняют это зло, что русский нож режет его и что, следовательно, вся месть должна обратиться на русских. Можно превратить закон *в русский нож*, даже не претендуя быть самоедами. Посмотрим!

По поводу § 4 комиссия предложила: «На расстоянии больше 2-х миль *доносящий стражник* определяет стоимость по существующим местным ценам».

Против этого протестовал депутат от городского сословия: «Предложение, чтобы лесничий, доводящий до сведения о покраже, устанавливал в то же время таксу на похищенный лес, довольно рискованно. Конечно, к этому доносящему чиновнику следует относиться с доверием, — но только по отношению к самому факту, а ни в каком случае не по отношению к стоимости похищенного. Последняя должна быть определена по таксе, предложенной местными властями и утвержденной ландтагом. Правда, было предложено, чтобы § 14, по которому штраф взыскивается в пользу лесовладельца, не был принят» и т. д. Если бы сохранили § 14, тогда предлагаемое постановление было бы вдвойне опасно, ибо лесничий, служащий у лесовладельца и получающий у него жалованье, само собой разумеется, по возможности выше оценит стоимость похищенного леса». Ландтаг одобрил предложение комиссии.

Этим, по нашему мнению, устанавливается патримониальный суд. Служащий у владельца является, вместе с тем, отчасти и судьей. Определение цены составляет часть самого приговора. Приговор, таким образом, уже отчасти предрешен в протоколе доносителя. Донесший стражник заседает в судебной коллегии, он — эксперт, с мнением которого суд связан, он исполняет функцию, из которой он исключает остальных судей. Безрассудно возражать против инквизиторского процесса, раз возможно существование патримониальных жандармов и доносчиков, которые, вместе с тем, являются судьями.

Не говоря уже об основном нарушении наших институтов, само собою очевидно, как мало обладает доносящий стражник объек-

тивной способностью быть в то же самое время и оценщиком похищенного леса.

В качестве стражника он — олицетворенный гений лесохранения. Охрана, а тем более личная, физическая защита требует энергичного и нежного отношения лесного сторожа к предмету его опеки, такого отношения, в котором он как бы срастается с деревьями. Лес для него должен быть всем; он должен для него иметь абсолютную стоимость. Оценщик, наоборот, относится со скептическим недоверием к похищенному лесу, он оценивает его острым прозаическим взглядом, обыкновенной мерой и вычисляет в копейках его стоимость. Охранитель и оценщик так же отличаются друг от друга, как минералог от торговца минералами. Лесной стражник не может оценивать стоимость похищенного леса, ибо в каждом протоколе, в котором он устанавливает стоимость украденного, он устанавливает *свою собственную стоимость*, т. е. стоимость своей собственной деятельности; и неужели вы думаете, что он будет хуже охранять *стоимость* леса, чем *субстанцию* леса?

Обе эти функции, поручаемые одному человеку, которому грубость вменяется в обязанность службы, противоречат друг другу не только по отношению к предмету охраны, но также по отношению к заинтересованным *лицам*.

Как охранитель леса, лесной сторож обязан охранять интересы частного владельца, но, как оценщик, он, с другой стороны, обязан защищать интересы порубщика от чрезмерных требований частного собственника. Работая кулаком в интересах леса, он в то же время должен работать головой в интересах врага леса. Будучи, с одной стороны, воплощенным интересом лесовладельца, он должен, с другой стороны, быть гарантией против интересов лесовладельца.

Стражник, далее, является доносчиком. Протокол есть донос. Стоимость предмета становится, следовательно, предметом доноса; он теряет, таким образом, свое судебное достоинство, и функция судьи глубоко падает, ибо она перестает отличаться на момент от функции доносчика.

Наконец, этот доносящий стражник, который ни в качестве доносчика, ни в качестве стражника неспособен быть экспертом, находится на жалованьи и в услужении у лесовладельца. С таким же правом можно было бы предоставить под присягой оценку самому владельцу, так как фактически последний в лице своего стражника принял только форму третьего лица.

Но вместо того, чтобы видеть опасность в этой двойственной роли доносящего стражника, ландтаг, наоборот, находит рискован-

ным только одно предложение, а именно то, которое среди этого лесного самодержавия оставляет хоть призрак власти за государством — предложение о *пожизненном назначении* доносящего стражника. Против этого предложения поднимается самый сильный протест, и объяснение докладчика с трудом может утишить бурю: «Уже прежние ландтаги, — говорит докладчик, — требовали отказа от пожизненного назначения стражников, но правительство всегда было против этого и смотрело на пожизненное назначение как на защиту подданных».

Ландтаг уже раньше, следовательно, торговался с правительством насчет отказа от охраны его подданных и дальше этого торгашества не пошел. Рассмотрим столь же великодушные, сколь неопровержимые доводы, которые приводились *против* пожизненного назначения.

Один депутат от сельских общин «находит, что пожизненное назначение стражника, как условие доверия к его показаниям, очень вредно отзовется на интересах мелких лесовладельцев»; другой настаивает, что «охрана должна быть одинаково действительна как для крупных, так и для мелких лесовладельцев».

Член княжеского сословия замечает, что «пожизненное назначение служащих у частных лиц очень рискованно и что, например, во Франции оно вовсе и не требуется, чтобы внушать доверие к протоколам лесоохранительной полиции; но непременно нужно что-нибудь сделать для прекращения проступков». *Депутат от городов* заявляет: «Следует относиться с доверием ко всем указаниям правильно назначенных и принесших присягу лесных служащих. Пожизненное назначение во многих общинах и в особенности для владельцев мелких участков, так сказать, невозможно. Решение относиться с доверием только к тем лесничим, которые назначены пожизненно, лишает этих лесовладельцев всякой лесной охраны. В значительной части провинции общины и частные владельцы поручают и поневоле должны поручать полевым сторожам охрану своих лесных участков, потому что их леса недостаточно обширны, чтобы нанимать для них специальных лесных сторожей. Было бы странно, если бы эти полевые сторожа, которые под присягой обязываются охранять и леса, не пользовались полным доверием, когда констатируют похищение леса, между тем как они пользуются доверием, когда доводят до сведения о нарушениях правил о выгоне»

Так говорили *городское, сельское и княжеское* сословия. Они не только не считают нужным уничтожить разницу между правами порубщика и притязаниями лесовладельца, но находят ее еще недостаточно большой; стараются подогнать под одну мерку охрану крупного и мелкого лесного владения, а не стремятся к одинаковой охране владельца леса и порубщика. В первом случае законом становится доведенное до мельчайших тонкостей равенство, между тем как во втором неравенство превращается в аксиому. Почему мелкий лесовладелец требует той же охраны, как и крупный? Потому что они оба лесовладельцы. А разве и лесовладелец, и порубщик оба не граждане? Если мелкий и крупный лесовладелец имеют одинаковое право на защиту со стороны государства, то разве не в большей еще степени имеют это право мелкий и крупный гражданин?

Если член княжеского сословия ссылается на Францию — интерес не знает политических антипатий, — то он только забывает прибавить, что во Франции стражник доносит о факте, но не о стоимости. Точно так же почтенный оратор от горожан забывает, что полевой сторож здесь недопустим, так как дело идет не только о констатировании похищения леса, но также и об оценке леса.

К чему сводится сущность всех только что слышанных нами рассуждений? Мелкий лесовладелец, говорят, не имеет *средств* нанять пожизненного лесного сторожа. Что, собственно, следует из этого рассуждения? Что мелкий лесовладелец не имеет права на это. Какой же вывод делает мелкий лесовладелец? Что он имеет право назначить лесного сторожа на срок. Отсутствие средств служит для него правом на привилегию.

Мелкий лесовладелец не имеет также средств содержать независимую *судейскую коллегия*. Следовательно, государство и обвиняемый должны отказаться от независимой судейской коллегии, и пусть в суде заседает работник мелкого лесовладельца, а если у него нет работника, его работница, а если нет работницы, он сам? Разве обвиняемый не имеет такого же права на судебную власть, т. е. орган государства, как и на исполнительную? Почему же в таком случае не учредить судов, которые были бы по средствам мелким лесовладельцам?

Может ли отношение между государством и обвиняемым быть извращено только вследствие недостатка средств у частного лица, лесовладельца? У государства есть право по отношению к обвиняемому, так как оно по отношению к данному индивиду выступает в роли государства. Отсюда для него непосредственно вытекает

обязанность относиться к преступнику как государство и сообразно с характером государства. Государство не только имеет средства поступать так, как это соответствует его разуму, его всеобщности и его достоинству, а также праву и условиям жизни и собственности обвиняемого гражданина, — его непрременная обязанность располагать этими средствами и применять их. От лесовладельца, лес которого не есть государство и душа которого не душа государства, никто этого не может требовать. Какое же выводят отсюда заключение? Так как частная собственность не имеет средств подняться до государственной точки зрения, то государство обязано опуститься до образа действий частной собственности, противного разуму и праву.

Это притязание частного интереса, убогая душа которого никогда не озарялась государственной идеей, является серьезным и основательным уроком для государства. Если государство хотя бы в одном отношении так низко опускается, что оно действует сообразно с требованиями частной собственности, вместо того, чтобы действовать сообразно своему характеру, то отсюда непосредственно следует, что оно должно при выборе своих средств приспособиться к рамкам частной собственности. Частный интерес достаточно хитер, чтобы еще дальше развить это последствие и сделать себя в своей наиболее ограниченной и убогой форме рамкой и правилом государственной деятельности. Таким образом, не говоря уже о полнейшем принижении государства, против обвиняемого пускаются в ход наиболее противные разуму и праву средства; дело в том, что горячее внимание к интересам ограниченной частной собственности, по необходимости, превращается в неограниченное пренебрежение интересами обвиняемого. Если, стало быть, частный интерес пытается низвести государство до уровня своего средства, то само собой разумеется, что *представительство частных интересов*, т. е. сословий, пытается и обязано деградировать государство до идей частного интереса. Всякое современное государство, как бы мало оно ни соответствовало идее государства, при первой практической попытке такой законодательной власти принуждено будет громко заявить: твои пути — не мои пути и твои идеи — не мои идеи!

Насколько непригоден наем на срок лесного сторожа, лучше всего доказывается аргументом, приведенным *против* пожизненного найма. Аргумент этот был прочитан, и его нельзя считать случайно сорвавшимся. Член от городского сословия прочитал следующее заявление: «Назначенные пожизненно общинные лесные сторожа не находятся и не могут находиться под строгим контролем, подобно

королевским чиновникам. Всякое поощрение к верному исполнению обязанностей парализуется пожизненным назначением. Если лесной сторож даже с грехом пополам исполняет свои обязанности, стараясь лишь не заслужить обвинения в каких-либо действительных проступках, то он всегда найдет достаточно оправданий для неприменения к нему § 56 об увольнении. Заинтересованные стороны при таких обстоятельствах даже не осмелятся внести предложение об увольнении».

Мы напоминаем, как было декретировано полное доверие доносящему лесному сторожу, когда речь шла о том, чтобы предоставить ему право оценки. Мы напоминаем, что § 4 был *вотумом доверия* лесному сторожу.

Теперь же мы вдруг узнаем, что доносящий лесной сторож нуждается в контроле и вдобавок в строгом контроле. Он является не только человеком, но и лошадью, для которой шпоры и хлеб — единственные возбудители совести; пожизненное назначение, оказывается, не только не поощряет к исполнению обязанностей, но, напротив, совершенно парализует чувство долга. Мы видим, что своекорыстие обладает двоякой мерой и весом для оценки людей, двояким мировоззрением, двоякими очками, из которых одни окрашивают все в черный цвет, другие в яркий. Когда нужно жертвовать другими людьми, когда дело идет о прикрашивании сомнительных средств, тогда своекорыстие надевает розовые очки, через которые его орудия и его средства представляются ему в фантастическом сиянии, тогда оно и себя и других убаюкивает непрактичными и приятными мечтаниями нежной и доверчивой души. В каждой складке его лица сквозит смеющееся добродушие. Своекорыстие до боли сжимает руку своего противника, но оно жмет ее с чувством доверия. Зато дело принимает совсем другой оборот, когда приходится думать о собственной выгоде, когда нужно за кулисами, где иллюзии сцены исчезают, испытать годность орудий и средств. Будучи строгим знатоком людей, своекорыстие осторожно и недоверчиво надевает свои мудрые черные очки, очки практики. Подобно опытному лошадинику, оно подвергает людей долгому, весьма внимательному осмотру, и они кажутся ему такими же маленькими, такими же жалкими и грязными, как само своекорыстие.

Мы не будем здесь вдаваться в спор с мировоззрением своекорыстия, но мы хотим заставить его быть последовательным. Мы не хотим, чтобы оно монополизировало для себя всю практическую мудрость, оставляя для других только одни фантазии. Мы ловим софистический дух частного интереса на его собственных выводах.

Если доносящий чиновник соответствует вашей характеристике, если он — человек, которому пожизненное назначение не только не придает чувства независимости, уверенности и достоинства в исполнении своих обязанностей, а, напротив, отнимает всякий стимул в этом отношении, то можем ли мы ожидать беспристрастного отношения к обвиняемому со стороны этого человека, когда он станет безусловным рабом вашего произвола? Если этого человека только шпоры побуждают к исполнению обязанностей, причем вы сами занимаетесь пришпориванием, то какая участь предстоит обвиняемому, который не носит шпор? Если даже вы не можете иметь достаточно строгого контроля над ним, то как же смогут контролировать его государство и преследуемая сторона? Разве при сменяемости должности, наоборот, не произойдет то, что вы связываете с несменяемостью? «Если лесной сторож, утверждаете вы, с грехом пополам будет исполнять свои обязанности, то у него всегда найдется достаточно оправданий для неприменения к нему § 56 об увольнении». Разве вы первые все не возьмете его под свою защиту, если только он исполняет одну половину своих обязанностей, а именно защиту ваших интересов?

Внезапное превращение наивного, бесконечного доверия к лесному сторожу в ворчливое, критическое недоверие вскрывает перед нами суть дела. Не лесному сторожу оказываете вы столь огромное доверие, а *самим себе*, требуя, чтобы государство и порубщик верили в него, как в догмат.

Не служебное положение, не присяга, не совесть лесного сторожа становятся гарантиями обвиняемого против вас, нет, ваше чувство справедливости, ваша гуманность, ваше бескорыстие, ваша умеренность должны стать гарантиями обвиняемого против лесного сторожа. Ваш контроль составляет его последнюю и единственную гарантию. В туманном представлении о вашем личном превосходстве, в поэтическом самовосхищении вы предлагаете заинтересованной стороне в качестве средства защиты против ваших законов — ваши личности. Я сознаюсь, что не разделяю этого романического представления о лесовладельцах. Я вообще не думаю, что личности должны служить гарантиями законов, я, наоборот, думаю, что законы должны служить гарантиями против личностей. И разве самая смелая фантазия сумеет вообразить себе, чтобы люди, которые, в высокой роли законодателей, ни на одну минуту не могут возвыситься от узкого, практически-низменного настроения своекорыстия до теоретической высоты более общих и объективных точек зрения, люди, которые уже при одной мысли о будущих потерях дрожат, готовые ухватиться

за что угодно в защиту своих интересов, чтобы эти люди вдруг стали философами перед лицом действительной опасности? Никто, даже самый лучший законодатель, не должен ставить свою личность выше созданного им закона. Никто не имеет права декретировать самому себе вотум доверия, который связан с последствиями для третьих лиц.

Следующие факты показывают, в праве ли вы даже требовать, чтобы вам оказывали особенное доверие.

«Против § 87, — заявляет депутат от горожан, — он должен возражать, так как постановления его вызовут лишь пространные и совершенно бесцельные расследования, нарушающие принцип свободы личности и свободы торгового обмена. Нельзя же считать кого-либо преступником и предполагать преступление, пока нет доказательств, что таковое на самом деле было совершено». Другой депутат от горожан говорит, что этот параграф следует вычеркнуть, ибо постановление, в силу которого «всякий должен указать, откуда у него имеются дрова», т. е. всякий подозревается в краже или хранении краденого, самым грубым и оскорбительным образом врывается в жизнь граждан. § 87 был принят.

Право, вы предъявляете слишком большие требования к человеческой непоследовательности, полагая, что она должна принять за правило то недоверие — во вред себе, то доверие — для вашей пользы; вы хотите, чтобы она оценивала свое доверие и недоверие сквозь очки вашего частного интереса и чувствовала сердцем вашего частного интереса.

Против пожизненного назначения приводят еще один довод, о котором трудно сказать, что больше его отличает: позорность или нелепость.

«Свободной воли частных лиц не следует так сильно ограничивать; поэтому можно разрешать *только* сменяемые должности».

Конечно, приятная и неожиданная новость, что человек обладает свободной волей, которую нельзя всячески ограничивать. Изречения, которые мы до сих пор слышали, походили на древний оракул в Додоне — в том смысле, что и там, и здесь роль пифии принадлежала дровам. Свободная воля, однако, не обладает сословными особенностями. Как же должны мы понимать это внезапное мятежное выступление идеологии по отношению к идеям? Мы ведь имеем перед собою только последователей Наполеона.

Воля лесовладельца требует свободы расправляться с порубщиком самым удобным для нее, самым приятным и наименее дорогим образом. Эта воля желает, чтобы государство предоставило злодея

в полное распоряжение лесовладельцев. Она требует *plein pouvoir*. Она борется не против ограничения свободной воли, она борется против *способа* этого ограничения, который настолько ограничивает, что затрагивает не только порубщика, но и владельца леса. Разве эта свободная воля не желает многих вольностей? Разве это не превосходная свободная воля? И разве это не неслыханное дело, что в XIX столетии осмеливаются «в такой степени» ограничивать свободную волю тех частных лиц, которые издают законы? Это неслыханно.

Упрямого реформатора, свободную волю, тоже присоединяют к компании тех основательных мотивов, во главе которой стоит софистика интереса. Но эта свободная воля должна вести себя соответствующим образом: она должна быть осторожной, лойяльной свободной волей, свободной волей, которая умеет так устраиваться, чтобы ее сфера совпадала со сферой произвола некоторых привилегированных частных лиц. Всего один раз ссылаются на свободную волю, и в этот единственный раз она является в форме приземистого частного лица, закидывающего бревнами дух разумной воли. И чего в самом деле бродить здесь этому духу, где воля, как каторжник, прикована к самым мелким и эгоистичным интересам?

Кульминационная точка этого рассуждения может быть резюмирована в следующем замечании, которое ставит вверх ногами весь вопрос: «Пусть в королевских лесах лесничие и охотники назначаются пожизненно, но применение подобного правила к общинам и частным лицам вызывает серьезнейшее сомнение». Как будто единственное сомнение не вызывается как раз тем обстоятельством, что вместо государственных чиновников действуют частные служащие! Как будто пожизненное назначение не направлено именно против *сомнительного* частного лица! Rien n'est plus terrible que la logique dans l'absurdité, т. е. нет ничего более ужасного, чем логика своекорыстия.

Эта логика, превращающая служащего лесовладельца в государственную власть, *превращает государственную власть в прислужницу лесовладельца*. Весь строй государства, роль различных административных учреждений, — все должно выйти из своих рамок для того, чтобы все опустилось до роли орудия лесовладельца; его интерес должен стать определяющей душой всего механизма. Все органы государства становятся ушами, глазами, руками, ногами, посредством которых интерес лесовладельца слышит, подстерегает, оценивает, охраняет, хватает, бегаёт.

К § 62 комиссия предлагает добавить требование, чтобы неплатежеспособность порубщика удостоверялась сборщиком податей,

бургомистром и двумя представителями общины, составляющей место жительства порубщика. Один депутат сельских общин находит, что прибегание для этой цели к сборщику податей противоречит существующему законодательству. Понятно, что это противоречие не принимается в соображение.

К § 20 комиссия предложила: «В Рейнской провинции законному лесовладельцу должно быть предоставлено право передавать местной власти преступников для исполнения штрафных работ с тем, чтобы их рабочие дни засчитывались лесовладельцу в счет той коммунальной дорожной повинности, которую он обязан нести в общине».

Против этого было замечено, «что бургомистры не могут служить в роли экзекуторов по отношению к отдельным членам общины и что работы приговоренных к наказанию не могут заменять тех услуг, которые должны исполняться платными поденщиками или слугами».

Докладчик замечает: «Хотя для господ бургомистров и обременительно принуждать к работе ленивых и упорных порубщиков, но все же обязанность этих чиновников — вернуть на путь долга непослушных и злонамеренных преступников, и разве это не *благодарный поступок* вернуть преступника с ложного пути на путь истины? У кого в деревне для этого больше средств, чем в руках у *господ бургомистров?*»

И столько

Рейнеке перед ними канючил, таким притворился печальным,

Что и точно иной добряк ощутил состраданье.

Заяц косою, например, глубоко был тронут.

Ландтаг принял предложение.

* * *

Добрый бургомистр должен взять на себя бремя и сделать доброе дело, чтобы лесовладелец мог без всяких издержек выполнить свои обязанности по отношению к общине. С тем же правом лесовладелец мог бы воспользоваться бургомистром, как обер-поваром или обер-кельнером. Разве это не прекрасное дело, если бургомистр содержит в порядке кухню и погреб подвластных ему? Осужденный преступник не подвластен бургомистру, он подвластен смотрителю тюрьмы. Разве бургомистр не расточает понапрасну сил и не роняет своего положения, если он из представителя общины превращается в экзекутора отдельных членов общины, если он из бургомистра превращается в вахмистра? Разве это не оскорбляет других свобод-

ных членов общины, если их честный труд на общую пользу принимают до роли штрафной работы в пользу отдельных личностей?

Впрочем, совершенно излишне вскрывать эти софизмы. Господин докладчик будет столь добр, что сам скажет нам, как мудрые люди относятся к гуманным фразам. *Лесовладелец* в его докладе следующим образом отзывается о гуманном *землевладельце*: «Если у помещика с поля будет украден хлеб, то вор может сказать: у меня нет хлеба, поэтому я беру несколько колосьев с принадлежащего вам большого участка, как крадущий лес говорит: у меня нет дров для топлива, и потому я краду лес. Помещика защищает статья 444 уголовного кодекса, определяющая от 2 до 5 лет тюремного заключения за самовольный увоз хлеба с поля. Такой сильной защиты лесовладелец не имеет».

В этом последнем завистливом восклицании лесовладельца лежит целый символ веры. Эй, землевладелец, почему ты так великодушен, когда дело идет о моем интересе? Потому, что о твоём интересе уже позаботились. Итак, никаких иллюзий! Великодушные либо ничего не стоят, либо оно что-нибудь приносит. Итак, землевладелец, ты не обманешь лесовладельца! А ты, лесовладелец, не обманывай бургомистра!

Уже одно это интермеццо могло бы доказать, как мало смысла могут иметь в наших дебатах «благородные поступки», если бы вообще эти дебаты не доказывали, что нравственные и гуманные мотивы выставляются здесь просто как фразы. Но интерес скуп даже на фразы. Он изобретает их лишь тогда, когда это нужно, когда это ведет за собой выгодные последствия. Тогда он становится красноречивым, кровь обращается в его жилах быстрее, он договаривается даже до благородных поступков, которые ему выгодны, а другим убыточны, до лстивых слов, до вкрадчивых комплиментов. Все это продельвается только для того, чтобы сделать порубщика более ценной величиной для лесовладельца, чтобы сделать его более прибыльным порубщиком, чтобы иметь возможность выгоднее поместить капитал, ибо порубщик леса стал капиталом для лесовладельца. Речь идет не о том, чтобы злоупотреблять бургомистром в пользу порубщика, а о том, чтобы злоупотреблять им в пользу лесовладельца. Какая удивительная судьба, какой поразительный факт, что в те редкие моменты, когда хотя бы вскользь вспоминают о проблематическом благе преступника, в эти моменты господину лесовладельцу гарантируется безусловное благо!

Еще один пример этих гуманных эпизодических пунктов!

Докладчик: «Французский закон не знает замены тюремного заключения работой в лесу, но он, докладчик, считает последнюю разумной и благотворительной, ибо содержание в тюрьме не всегда ведет к исправлению, а, наоборот, очень часто портит».

Раньше, когда невинных делали преступниками и городской депутат в интересах собирающих валежник заметил, что в тюрьмах они сталкиваются с профессиональными ворами, тогда тюрьмы были *хороши*. Теперь вдруг исправительные заведения превратились в развращающие заведения, ибо в данный момент для интересов лесовладельца полезно, чтобы тюрьмы портили. Под исправлением преступников понимают *исправление процентов*, приносить которые составляет призвание преступников.

Интерес не имеет памяти, ибо он думает только о себе. Но того, что для него важно, — собственной выгоды, — он не забывает. До противоречий ему нет дела, ибо с самим собою он не впадает в противоречия. Он постоянный импровизатор, у него нет системы, но есть уловки.

то время как гуманные и правовые мотивы делают лишь то,

Что на балу мы, простяки,
Стен подпираьем называем, —

уловки являются самыми деятельными факторами в резонирующем механизме интереса. Между этими уловками мы замечаем две, которые постоянно возвращаются в этих дебатах и составляют основные категории: во-первых, ссылку на *«благие мотивы»* и, во-вторых, ссылку на *«вредные последствия»*. Мы видим то докладчика комиссии, то члена ландтага, защищающих всякое двусмысленное положение от стрел противоречия щитом испытанных, разумных и благих мотивов. Мы видим, с другой стороны, что всякий вывод, вытекающий из основ права, отклоняется указанием на вредные или опасные последствия. Остановимся на одну минуту на этих всеобъемлющих уловках, этих уловках *par excellence*, этих уловках, годных для всего и еще кой-чего.

Интерес уметь очернить право перспективой вредных последствий от его влияния на внешний мир; но он умеет, с другой стороны, обелить несправедливость благими мотивами, т. е. ссылкой на свой внутренний духовный мир. Право имеет дурные последствия во внешнем мире среди дурных людей, несправедливость имеет благие мотивы в груди порядочного человека, который ее декретирует. Но и те, и другие, т. е. и благие мотивы, и вредные последствия, разделяют ту особенность, что они рассматривают вещь не как таковую,

рассматривают право не как самостоятельный предмет, но, исходя от права, идут либо к внешнему миру, либо к собственному разуму, что они, таким образом, действуют *за спиной права*.

Что такое вредные последствия? Все наше изложение показывает, что под этим, конечно, не следует понимать вредные последствия для государства, закона, обвиняемого. В дальнейшем мы в нескольких штрихах ясно докажем, что под вредными последствиями не следует также понимать вредные последствия для *безопасности граждан*.

Мы уже слышали от самих членов ландтага, что постановление, «в силу которого каждый должен указать, где он взял свои дрова», грубо и оскорбительно врывается в жизнь граждан и отдает каждого гражданина на произвол бесцеремонных придираков. Другое постановление объявляет вором каждого, у кого окажутся *на хранении* краденые дрова, хотя депутат объясняет: «Это может быть опасным для иного честного человека. По соседству с ним кому-то во двор сбросили краденые дрова, и невинного привлекли к ответственности». § 66 присуждает каждого гражданина, покупающего не монополизованный веник, к заключению в смирительном доме сроком от 4 недель до 2 лет. Депутат от горожан по этому поводу делает следующее замечание: «Этот параграф угрожает всем поголовно жителям округов Эльберфельд, Леннел и Золинген тюремным заключением». Наконец, надзор и функции охотничьей и лесной полиции превращены как в право, так и в обязанность *войска*, несмотря на то, что статья 9 уголовного судопроизводства признает только тех чиновников, которые находятся под присмотром государственных прокуроров, т. е. могут быть преследуемы непосредственно ими, между тем как военные ограждены от этого. Это угрожает как независимости судов, так и свободе и безопасности граждан.

Речь идет, следовательно, далеко не о вредных последствиях для гражданской свободы, наоборот, гражданская свобода сама рассматривается как *обстоятельство, имеющее вредные последствия*.

Что же такое вредные последствия? Вредно то, что вредно интересу лесовладельца. Если поэтому последствия права невыгодны ему, то это — вредные последствия. В данном случае интерес пронизателен. Если он раньше не видел того, что видно простым глазом, то теперь он видит даже то, что можно видеть только с помощью микроскопа. Весь мир для него сучок в глазу, мир опасностей, именно потому, что он является не миром одного интереса, а миром многих интересов. Частный интерес смотрит на себя, как на конечную цель мира. Если, следовательно, право не реализует

этой конечной цели, то это право нецелесообразно. *Право, вредное для частного интереса, есть, следовательно, право с вредными последствиями.*

Но, может быть, *благие мотивы* лучше вредных последствий?

Интерес не думает, он считает. Мотивы его — числа. Мотив есть побудительная причина для уничтожения правовых оснований; а кто же может сомневаться в том, что у частного интереса найдется для этого много побудительных причин? Достоинство мотива состоит в той гибкости, которая позволяет скрыть объективное фактическое положение и убаюкать себя и других иллюзией, будто не надо думать о хорошем деле, а достаточно в дурном деле иметь хорошие мысли.

Продолжая опять прерванную нить, мы прежде всего приведем кое-что в *pendant* к рекомендованным бургомистру благородным поступкам.

«Комиссия предложила изменить § 34 следующим образом: если появление протоколирующего лесного сторожа вызвано обвиняемым, то последний должен внести в лесной суд сполна все издержки на сей предмет *вперед*».

Государство и суд не должны ничего делать безвозмездно в интересах обвиняемого. Им следует заплатить вперед, что, конечно, заранее чрезвычайно затрудняет очную ставку между доносящим стражником и обвиняемым.

Благородный поступок! Только один единственный благородный поступок! Полцарства за один благородный поступок! Но этот единственный благородный поступок, указанный в законопроекте, бургомистр должен совершить в пользу лесовладельца. Бургомистр до известной степени носитель благородных поступков, он — воплощение прекрасных поступков; но, к сожалению, последние до дна исчерпаны той тяжестью, которую возложили на бургомистра.

Если бургомистр для блага государства и во имя морального благополучия преступника должен делать больше, чем он обязан, то не должны ли были бы господа лесовладельцы во имя тех же благ требовать *меньше*, чем это в *их интересах*?

Можно было бы думать, что ответ на этот вопрос дан уже в разобранной до сих пор части дебатов, но это ошибка. Перейдем к *установленным наказаниям*.

«Депутат от дворянства все еще не считает достаточным вознаграждением, если лесовладелец получает даже штрафные деньги, сверх возврата простой стоимости, так как их не всегда можно будет *взыскать*».

Депутат от горожан замечает: «Постановления этого параграфа (§ 15) могут вести к самым серьезным последствиям. Лесовладелец таким образом получает *тройное* вознаграждение, а именно: во-первых, стоимость, во-вторых, учетверенный, ушестеренный и даже увосьмеренный штраф, наконец, особое вознаграждение за убытки, которое часто устанавливается совершенно произвольно и больше является результатом фикции, чем действительности. Во всяком случае ему кажется необходимым постановить, чтобы требование этого спорного особого вознаграждения предъявлялось немедленно на суде и чтобы оно определялось по приговору суда. Само собою разумеется, что доказательства об убытках должны быть представлены особо, а не основываться на одном только протоколе». По поводу этого возражения докладчик и еще другой член объяснили, каким путем в отдельных указанных ими случаях получается упомянутая здесь *прибавочная стоимость*. Параграф был принят.

Преступление превращается в лотерею, которая дает лесовладельцу, если счастье ему благоприятствует, выигрыши. Он может получить прибавочную стоимость, но если даже он получит лишь действительную стоимость похищенного, он, благодаря 4-х, 6-ти и 8-кратному штрафу, сделает прекрасное дельце. Но когда он получает, кроме обыкновенной стоимости, еще особое вознаграждение за убытки, то штраф является во всяком случае чистым барышом. Если член дворянского сословия думает, что причитающиеся штрафные деньги не представляют достаточных гарантий, потому что часто их нельзя взыскать, то ведь взыскание их отнюдь не облегчается оттого, что кроме них будет еще причитаться стоимость и вознаграждение за убытки. Мы, впрочем, увидим, как предполагается помешать этой недоимочности обвиняемого.

Мог ли бы лесовладелец лучше застраховать свой лес, чем с помощью этого превращения преступления в ренту? Как искусный полководец, он превращает атаку, направленную на него, в верный источник богатого дохода, ибо даже повышенная оценка леса, экономическая мечта, благодаря краже превращается в реальность. Лесовладельцу должен быть гарантирован не только его лес, но и его лесная торговля, а он выражает свое небезвыгодное доверие государству, этому приказчику своему, тем, что не оплачивает его услуг. Превратить наказание за преступление из победы права над покушением на право в победу своекорыстия над покушением на своекорыстие — это замечательная выдумка.

Но мы обращаем особенное внимание наших читателей на постановление § 14, постановление, в виду которого нужно оставить

привычку считать *leges barbarorum* законами варваров. *Наказание*, которое, как восстановление права, следует отличать от вознаграждения стоимости и вознаграждения за убытки, восстановления частной собственности, превращается из *публичного наказания в частный выкуп*; штрафные деньги идут не в государственную кассу, а в частную кассу лесовладельца.

Один депутат от горожан, правда, заявляет: «Это противоречит достоинству государства и принципам хорошего уголовного судопроизводства», но депутат от дворянства апеллирует, во имя защиты интересов лесовладельцев, к чувству справедливости собрания, т. е. апеллирует к *особому* чувству справедливости.

Варварские народы заставляют потерпевшего платить за определенное преступление определенный выкуп. Идея публичного наказания явилась только в противовес тому взгляду, который в преступлении видит только нарушение прав отдельной личности, но надо еще открыть такой народ и такую теорию, которые были бы так милы, чтобы предоставить личности право и на частное, и на государственное наказание.

. Полнейшее *qui pro quo*, вероятно, ввело в заблуждение земские сословия. Имеющий законодательную власть лесовладелец на один момент перепутал лиц: себя как законодателя и себя как лесовладельца. Один раз он заставил заплатить себе за лес в качестве лесовладельца, а во второй раз, в качестве законодателя, он заставил заплатить себе за *преступные убеждения* вора, причем случайно сложилось так, что оба раза получал мзду лесовладелец. Мы, таким образом, не имеем пред собою простого *droit des seigneurs*. Через эпоху публичного права мы пришли к эпохе удвоенного патримониального права. Патримониальные владельцы пользуются прогрессом времени, отвергающим их требования, чтобы узурпировать как частное наказание варварского мировоззрения, так и общественное наказание современного мировоззрения.

Благодаря возмещению стоимости и особому еще вознаграждению за убытки, не существует больше отношения между лесным вором и лесовладельцем, ибо нарушение лесных правил совершенно устранено. Оба, и вор и собственник, вернулись к своему прежнему состоянию. Интересы лесовладельца при краже леса затронуты лишь постольку, поскольку пострадал лес, но не постольку нарушено право. Только чувственная сторона преступника затрагивает его интересы, преступная же сущность действия заключается не в посягательстве на материальное дерево, а в посягательстве на государственный нерв дерева, на право собственности как таковое, т. е.

в осуществлении противозаконного намерения. Разве лесовладелец имеет частные притязания на правовые взгляды вора? А что же означает увеличение наказания при повторении преступления, как не наказание за преступные взгляды? Разве лесовладелец может иметь частные требования там, где у него нет права на такие требования? Олицетворял ли собою лесовладелец до кражи леса государство? Нет, но он его олицетворяет после кражи леса. Лес обладает удивительным свойством: стоит лишь его украсть, и его владелец сейчас же приобретает государственные свойства, которыми он прежде не обладал. Лесовладелец может ведь получить обратно лишь то, что у него было отнято. Если ему возвращают государство, а ему его возвращают, раз он кроме частного права приобретает и государственное право по отношению к вору, — то, повидимому, и государство было похищено у него, т. е. оно, очевидно, составляло его частную собственность. Похититель леса, словно второй Христофор, уносит на своей спине не только украденные бревна, но и само государство.

Публичное наказание есть некоторое соглашение между преступлением и государственным разумом, оно поэтому есть право государства, но такое право, которое государство так же не может передать частным лицам, как не может один человек уступить другому свою совесть. Всякое право государства по отношению к преступнику есть вместе с тем государственное право преступника. Его отношение к государству не может быть превращено в отношение к частным лицам путем введения промежуточных звеньев. Если даже разрешить государству отказаться от его прав, т. е. разрешить ему самоубийство, то все же отказ от его обязанностей был бы не только попустительством, но и преступлением.

Лесовладелец, следовательно, так же не может получить от государства частное право на публичное наказание, как само оно не имеет никакого права на такую передачу. Но если я, за неимением законных притязаний, превращаю в самостоятельный источник дохода преступное деяние третьего лица, то разве я тем самым не становлюсь его сообщником? Или я в меньшей степени его сообщник только потому, что на его долю выпадает наказание, а на мою — приятные плоды преступления? Вина не меньше от того, что частное лицо злоупотребляет своим правом законодателя, чтобы присвоивать себе самому государственные права благодаря преступлению третьих лиц. Растрата казенных денег есть государственное преступление, а разве штрафные деньги не представляют собою казенных денег?

Вор украл у лесовладельца лес, но лесовладелец воспользовался воров для того, чтобы украсть *само государство*. Насколько

это буквально верно, доказывает § 19, в котором не останавливаются на денежном штрафе, но предъявляют претензии и на *жизнь* обвиняемого. § 19 отдает порубщика целиком в руки лесовладельца благодаря *лесной работе*, которую он обязан для него исполнить, что, по мнению одного депутата от горожан, «может повести к большим неудобствам. Он только обращает внимание на опасность этого способа наказания, когда дело касается лиц другого пола».

Депутат от дворянства дает знаменательный ответ: «что хотя необходимо и целесообразно при обсуждении законопроекта заранее разобрать и установить его принципы, но раз это уже сделано, то не следует при обсуждении каждого отдельного параграфа снова возвращаться к этим принципам». После этого параграф принимается *без возражений*.

Стоит только не стесняться и положить в основание рассуждений дурные принципы, и можно получить верное юридическое оправдание для дурных выводов. Вы, правда, могли бы подумать, что негодность принципа проявляется в ненормальности его последствий, но, если у вас есть светское образование, то вы убедитесь, что умный использует до последней возможности то, что ему однажды удалось провести. Нас только удивляет, что лесовладелец не имеет права топить свою печку порубщиками леса. Так как вопрос вертится не вокруг права, а вокруг принципов, из которых ландагу вздумалось исходить, то против подобного вывода не было бы абсолютно никаких возражений.

В прямом противоречии с только что установленным догматом беглый ретроспективный взгляд покажет нам, как было бы необходимо при каждом параграфе сызнова обсуждать принципы; благодаря вотированию с виду не связанных между собой и находящихся на далеком расстоянии друг от друга параграфов удавалось *незаметно* проводить одно постановление за другим и, проведши одно, отбрасывать в дальнейшем даже *видимость* того условия, при котором первое только и могло быть принято.

*
*

Когда при обсуждении § 4 речь шла о предоставлении доносящему стражнику права оценки, один городской депутат заметил: «Если не будет принято предложение, чтобы штрафные деньги поступали в государственную кассу, то разбираемое постановление будет вдвойне опасно». И очевидно, что у лесничего меньше мотивов для повышения оценки, когда он оценивает в интересах государства, а не того, *у кого он служит*. Но лесовладельцы были настолько

осторожны, что не обсуждали этого пункта, сделав вид, будто можно отбросить § 14, который предоставляет штрафные деньги лесовладельцу. Таким образом был проведен § 4. После вотирования десяти параграфов очередь, наконец, доходит до § 14, благодаря которому § 4 приобретает новый и опасный смысл. Но эта связь совершенно игнорируется, § 14 принимается, и штрафные деньги поступают в частную кассу лесовладельца. Главная и единственная причина, приводимая в пользу такого толкования, это интерес лесовладельца, который будто бы не в достаточной мере обеспечивается вознаграждением одной только стоимости похищенного. Но в § 15 опять-таки забывают, что штрафные деньги были вотированы в пользу лесовладельца, и декретируют в его пользу, кроме простой стоимости, еще особые вознаграждения за убытки на том основании, что он мог бы получить прибыль, как будто он ее не получил уже благодаря штрафным деньгам. Было даже еще замечено, что штрафные деньги не всегда могут быть взысканы. *Сделали вид*, будто только по отношению к деньгами хотят занять место государства, но в § 19 маска сброшена, и они присваивают себе не только деньги, но и самого преступника, не только кошелек человека, но и самого человека.

В этом месте резко, обнаженно и с вполне сознательной определенностью выступает метод обмана, так как он уже не считает нужным прикрывать себя принципом.

Простая стоимость и вознаграждение за убытки давали, очевидно, лесовладельцу только право *предъявления частного иска* к порубщику, для реализации которого к его услугам имеется гражданский суд. Если порубщик не может платить, то лесовладелец находится в положении частного человека, имеющего неплатежеспособного должника, что, однако, не дает кредитору права на принудительный труд, барщину, одним словом на *временное крепостное состояние* должника. Что же дает лесовладельцу право на это? *Штрафные деньги!* Присвоив себе штрафные деньги, лесовладелец, как мы видели, присвоил себе, кроме своего частного права, еще и государственное право на порубщика и занял сам место государства. Но, выговорив себе штрафные деньги, он благоразумно скрыл, что он выговорил себе и самое *право наказания*. Раньше он говорил о *денежной пене* лишь как о *простых деньгах*, теперь же он ссылается на нее как на *наказание*, он теперь с торжеством признает, что он посредством пени превратил в свою частную собственность публичное право. Вместо того, чтобы отступить перед этим столь же преступным, как и возмутительным выводом, пользуются им именно потому, что это вывод. Если здравый человеческий смысл утверждает, что передача

одного гражданина другому в качестве временного крепостного противоречит всякому праву, то заявляют, пожимая плечами, что принципы уже рассмотрены, несмотря на то, что не было ни принципа, ни разбора его. Таким путем лесовладелец посредством штрафных денег уловляет *личность порубщика*. § 19 обнаруживает только двусмысленность § 14-го.

Мы видим, таким образом, что § 4 должен был бы стать невозможным через § 14, § 14 через § 15, § 15 через § 19, § 19 просто невозможен и должен был бы сделать невозможным весь принцип штрафов, именно потому, что в нем проявляется вся негодность самого принципа.

Нельзя более искусно проводить принцип *divide et impera* (разделяй и властвуй). При предыдущем параграфе не думают о следующем, а при следующем забывают о предыдущем. Один уже обсуждался, другой еще не обсуждался, поэтому оба, в силу прямо противоположных оснований, не нуждаются ни в каком обсуждении. Но признанным принципом является «чувство права и справедливости к охранению интересов лесовладельца», которое прямо противоположно чувству справедливости к охранению интересов жизни, свободы, человечности, государства, всего, что не имеет другого достоинства, кроме самого себя.

Вот как далеко мы зашли. — Лесовладелец вместо бревен получает человека.

Шейлок

Ученейший судья! Вот приговор-то
Так приговор. Ну, к делу поскорей!

Порция

Нет, погоди — еще не все. По этой
Расписке ты имеешь право взять
Лишь мяса фунт; в ней именно: *фунт мяса*
Написано; но права не дает
Она тебе ни на одну кровинку.
Итак, бери, что следует тебе —
Фунт мяса; но, вырезывая мясо,
Коль каплю крови христианской ты
Прольешь — твои имущества и земли
Возьмет казна республики себе.
Таков закон Венеции.

Грациано

О, мудрый!
Жид, замечай! О, праведный судья!

Шейлок

Таков закон?

Порция

Ты сам его увидишь.

Увидим сейчас и мы!

На чем основываете вы свое притязание на крепостное владение порубщиком? На штрафных деньгах. Мы показали, что вы не имеете права на пеню. Но обойдем это. Не будем обращать на это внимания. В чем состоит ваш основной принцип? Чтобы был обеспечен интерес лесовладельца, хотя бы от этого погиб мир права и свободы. Для вас неопровержимо, что порубщик *каким-нибудь способом* должен возместить ваш убыток. Это твердое, бревенчатое основание вашего рассуждения так гнило, что оно рассыпается в прах пред критикой здравого смысла.

Государство может и должно сказать: я гарантирую право от всяких случайностей. Одно только право во мне бессмертно, и потому я вам доказываю смертность преступления, уничтожая его. Но государство не может и не должно говорить: частный интерес, определенное существование собственности, лесное поместье, дерево, сучок (а в сравнении с государством самое большое дерево не более, чем сучок) гарантированы от всех случайностей, бессмертны. Государство не может идти против природы вещей, оно не может оградить конечное от условий конечного, от случайности. Насколько мало государство может гарантировать вашу собственность от случайности преступления, настолько же мало преступление может превратить неустойчивую природу вашей собственности в ее противоположность. Во всяком случае, государство обеспечит ваш частный интерес, поскольку он может быть обеспечен разумными законами и разумными предупредительными мерами, но государство не может вашего частного иска удовлетворить другим правом, чем правом вообще всех частных исков, путем гражданского судопроизводства. Если таким путем вы, вследствие несостоятельности преступника, не можете получить вознаграждение, то отсюда только следует, что *всякий законный путь* к вознаграждению исчез. Мир от этого не погибнет, государство не оставит светлого пути справедливости, вы же узнаете непостоянство всего земного, приобретете опыт, который едва ли представит пикантную новость для вашей глубокой религиозности или более удивит вас, чем буря, пожар и лихорадка. Если бы государство захотело сделать преступника вашим временным крепостным, то оно пожертвовало бы бессмертием права вашему преходящему

частному интересу. Оно доказало бы этим преступнику смертность права, между тем как оно обязано на наказании показать ему его бессмертие.

Когда во времена короля Филиппа Антверпен легко мог задерживать испанцев, затопив свою территорию, то цех мясников не согласился на это, потому что у них пастись на лугах тучный скот. Вы требуете, чтобы государство отказалось от своей духовной территории, лишь бы отомстить за ваши бревна.

Мы должны привести еще несколько второстепенных постановлений § 19. Депутат от городского сословия замечает: «По действующему до сих пор законодательству 8 дней заключения считаются равными денежному штрафу в 5 талеров. Нет достаточного повода отступать от этого» (а именно: назначить вместо 8 дней 14). Комиссия предложила следующее добавление к этому параграфу: «Ни в каком случае тюремное заключение не должно продолжаться меньше 24 часов». Когда было замечено, что этот минимум слишком велик, то депутат от дворянского сословия, наоборот, заметил, «что во французском лесном законодательстве нет меньшей меры наказания, чем 3 дня».

Один раз, вопреки французскому закону, пенью в 5 талеров заменяют, вместо 8 дней заключения, 14 днями; в другой раз, из благоговения к тому же закону, не хотят замены 3 дней 24 часами заключения.

Вышеупомянутый городской депутат говорит далее: «Было бы по меньшей мере очень жестоко заменить при лесных кражах, которые все же нельзя рассматривать как тяжко наказуемое преступление, пенью в 5 талеров 14 днями заключения. Это повело бы к тому, что состоятельный, который может откупиться деньгами, был бы один раз наказан, а бедняк — вдвойне». Один депутат от дворянства упоминает, что в окрестностях Клеве многие порубщики совершают преступление просто с тем, чтобы попасть в арестный дом и кормиться. Разве этот депутат от дворянства не доказывает как раз того, что он хотел опровергнуть, а именно — что только нужда и бездомность заставляют людей прибегать к лесным порубкам? Разве эта ужасная нужда есть отягчающее обстоятельство?

Тот же *городской депутат* говорит далее: «Сокращение пайка, по его мнению, при *принудительных работах* слишком жестокая и даже невыполнимая мера». Кроме городского депутата и другие возмущаются жестокостью ограничения пайка *хлебом и водой*. Но один депутат сельской общины замечает, что в Трирском округе сокращение пайка уже введено и оказалось очень действительным..

Почему почтенный оратор хочет видеть причину благотельного действия именно в хлебе и воде, почему, напр., не в *усилении религиозного чувства*, о котором ландтаг так много и так трогательно говорил? Кто бы мог подумать тогда, что хлеб и вода настоящие благотельные средства! По некоторым прениям можно было думать, что восстановлен английский парламент святых и вдруг?.. Вместо молитвы, доверия и песнопения, — хлеб и вода, тюрьма и лесная работа! Как щедры были на слова, чтобы доставить рейнским жителям место на небе, как опять щедры на слова, чтобы загнать целый класс рейнских жителей на лесную работу, держа их на хлебе и воде — выдумка, которую едва ли позволил бы себе голландский плантатор по отношению к своим неграм. Что все это доказывает? Что легко быть святым, когда не хотят быть человеческим. Так можно понять следующее место: «Один член ландтага нашел постановление § 23 *бесчеловечным*; тем не менее оно было принято». Кроме *бесчеловечности* об этом параграфе ничего не сообщается.

Все наше изложение показало, как ландтаг принижает до уровня *материальных средств частного интереса* исполнительную власть, административные учреждения, существование обвиняемого, государственную идею, само преступление и наказание. Поэтому вполне последовательно, что и *судебное решение* рассматривается как простое средство, а *законная его сила* как излишняя формальность.

Комиссия желает вычеркнуть в § 6 слова: *«имеющее законную силу»*, так как принятие их даст ворами леса средство при заочных решениях избежать в случае рецидива более высокой меры наказания; но против этого протестуют многие депутаты, замечая, что надо сопротивляться предложенному комиссией устранению выражения: *«имеющее законную силу решение»* в § 6 проекта. Такая формулировка решений принята в этом месте, как и в параграфе, конечно, не без юридических соображений. Если бы первого судебного решения было достаточно для обоснования более строгого наказания, тогда, конечно, намерение более строго наказывать рецидивистов осуществлялось бы гораздо проще и чаще. Но нужно еще подумать, следует ли пожертвовать *существенным принципом права* выдвигаемому здесь докладчиком *интересу охраны лесов*. Нельзя согласиться с тем, чтобы нарушение бесспорного основного принципа права придавало решению, не имеющему еще законной силы, такое свойство. Другой депутат от горожан точно так же предложил отвергнуть поправку комиссии. Последняя, по его мнению, нарушает положения уголовного права, по которым никогда не может последовать усиления меры

наказания до тех пор, пока первое наказание не вошло в законную силу.

На это докладчик возражает: «*Все эти меры, в целом, представляют собой исключительный закон, а потому исключительная мера, вроде предложенной, также допустима*». Предложение комиссии вычеркнуть слова: «имеющее законную силу» *принято*.

Решение имеется только для того, чтобы констатировать рецидивы. Судебные формы представляются жадному беспокойству частного интереса тягостными и лишними препятствиями педантичного правового этикета. Судебный процесс есть только надежная охрана, которая должна проводить противника до тюрьмы, простое приготовление к экзекуции, а где процесс желает быть не только этим, там его заставляют молчать. Страх своекорыстия выслеживает, рассчитывает, комбинирует самым аккуратным образом, как использует противник для себя область права, на которую приходится перейти как на неизбежное зло; ловкими маневрами стараются предупредить его действия. Приэтом наталкиваются на самое право как на препятствие необузданному проявлению частных интересов и обращаются с правом как с препятствием. С ним грязно торгуются, выторговывают у него то здесь, то там основной принцип, укрощают его умоляющей ссылкой на право интереса, хлопают его по плечу и шепчут ему на ухо, что это — исключение и что нет правила без исключения, точно стараются терроризмом и аккуратностью по отношению к врагу вознаградить его за ту двусмысленную эластичность совести, о которой его рассматривают как гарантию обвиняемого и как самостоятельную вещь. Интерес права получает возможность говорить, поскольку это есть право интереса, но он должен молчать, как только он сталкивается с этим святым.

Лесовладелец, который сам *наказывал*, так последователен, что он сам *судит*, ибо он очевидно судит, объявляя, что решение, не имеющее законной силы, законно. Какая нелепая, непрактичная иллюзия, вообще, беспристрастный судья, когда законодатель пристрастен! Какое значение может иметь бескорыстное решение, если закон своекорыстен? Судья может только пуритански формулировать своекорыстие закона, строго применять его. Беспристрастие в этом случае является формой, но не содержанием решения. Содержание предвосхитил закон. Если процесс не представляет ничего, кроме бессодержательной формы, то такой формальный пустяк не имеет никакой самостоятельной ценности. С этой точки зрения китайское право стало бы французским, если бы его втиснули в форму французской процедуры; *материальное право*, однако, имеет свои *необходимые присущие*

ему процессуальные формы, и как для китайского права необходима палка, как необходима для содержания драконовского средневекового уголовного права, в качестве процессуальной формы, пытка, так же необходимо связано с гласным свободным процессом гласное по своей природе, продиктованное свободой, а не частным интересом— содержание. Процесс и право так же тесно связаны друг с другом, как, напр., формы растений и животных связаны с мясом и кровью животных. *Один дух* должен одушевлять процесс и законы, ибо процесс есть только *форма жизни закона*, следовательно проявление его внутренней жизни.

Морские разбойники Тидонга ломают пойманным ноги и руки, чтобы не дать им бежать. Чтобы обеспечить себя от порубщиков, ландтаг не только переломал правую руку и ноги, но еще пронзил ему сердце. В деле применения ландтагом нашего процесса к некоторым категориям преступлений мы решительно не видим никакой заслуги. Мы, наоборот, должны воздать должное той откровенности и последовательности, с которыми несвободному содержанию придана несвободная форма. Если в наше право фактически вносится частный интерес, который не переносит света гласности, то следует придать ему также соответствующую тайную процедуру, чтобы не возбуждать и не питать, по крайней мере, никаких опасных и самоуслаждающих иллюзий. Мы считаем обязанностью всех рейнских граждан и преимущественно рейнских юристов посвятить в настоящий момент свое главное внимание *содержанию права*, чтобы у нас в конце концов не осталась пустая маска. Форма не имеет никакой цены, если она не есть форма содержания.

Только что рассмотренное предложение комиссии и одобрительный вотум ландтага представляют самую блестящую часть всех дебатов, ибо *коллизия между интересом охраны леса и принципами права*, санкционированными нашим собственным законом, здесь входит в сознание самого ландтага. Ландтаг поэтому подверг голосованию вопрос, следует ли пожертвовать принципами права интересу охраны леса или же интересом охраны леса принципам права, и *интерес взял перевес над правом*. Нашли даже, что весь закон представляет исключение из закона и вывели отсюда, что в нем допустимо всякое исключительное постановление. Ограничились тем, что сделали выводы, которые законодатель упустил сделать. Везде, где законодатель забыл, что речь идет об исключении из закона, а не о законе, где он проводит правовую точку зрения, там деятельность ландтага с верным тактом исправляет и дополняет и предоставляет

частному интересу диктовать праву законы там, где право диктовало законы частному интересу.

Ландтаг таким образом *вполне выполнил свое назначение*. Он, *согласно своему призванию*, представлял *определенные групповые интересы* и рассматривал их как конечную цель. То, что при этом он попирает ногами право, есть *прямой результат его задачи*, ибо интерес по своей природе является слепым, безграничным, односторонним, одним словом, незаконным, природным инстинктом; а разве беззаконие может издавать законы? Частный интерес не становится способным к законодательству оттого, что его делают законодателем, как необыкновенно длинный рупор не делает немного способным говорить.

Мы с отвращением следили за этими скучными и бездушными дебатами, но мы считали своей обязанностью показать на примере, чего можно ожидать от *сословного представительства групповых интересов*, если оно когда-нибудь будет серьезно призвано к законодательству.

Мы повторяем еще раз, что наши сословия исполнили свое назначение как сословия, но мы далеки от желания оправдывать их этим. Рейнский житель должен был победить в них сословие, человек — лесовладельца. По закону им предоставлено не только представительство отдельных интересов, но и представительство интересов провинции, и, как ни противоречивы обе задачи, в случае коллизии не следовало бы ни минуты колебаться пожертвовать представительством частного интереса представительству провинции. Чувство права и законности самая *характерная черта* рейнских жителей. Но само собою разумеется, что частный интерес не знает ни отечества, ни провинции, ни общего, ни отечественного духа. Вопреки утверждению тех писателей-фантазеров, которые хотят видеть в представительстве частных интересов идеальную романтику, неизмеримую глубину чувства и самый богатый источник индивидуальных и своеобразных форм нравственности, оно, наоборот, уничтожает все духовные и естественные различия, ставя на пьедестал вместо них безнравственную, неразумную и бесчувственную абстракцию определенной материи и определенного, рабски подчиненного ей, сознания.

Лес остается лесом в Сибири, как и во Франции, лесовладелец остается лесовладельцем на Камчатке, как и в Рейнской провинции. Если, следовательно, лес и лесовладелец, как таковые, будут издавать законы, то эти законы будут отличаться, только местом, где они изданы, и языком, на котором они написаны. Этот грубый

материализм, этот грех против святого духа народов и человечества есть непосредственный результат той теории, которой поучает законодателя «Preussische Staatszeitung». Она поучает, что при лесном законе надо думать только о дереве и лесе и вообще каждую материальную задачу решать не политически, т. е. не в связи со всем государственным разумом и с государственной нравственностью.

Дикари с Кубы считали золото фетишем испанцев. Они устраивали в честь него праздник, пели и затем бросали его в море. Если бы дикари с Кубы присутствовали на заседаниях рейнских сословий, то не сочли ли бы они *дерево фетишем* рейнских жителей? Но следующее заседание показало бы им, что с фетишизмом связан культ животных, и дикари с Кубы побросали бы в море *зайцев* для спасения *людей*.

ПОЛЕМИЧЕСКАЯ ТАКТИКА «АУГСБУРГСКОЙ ГАЗЕТЫ».

«Это лишь волнение крови,
уступчивость волн».

Кельн, 29 ноября. «Аугсбургская всеобщая газета», когда ей приходится случайно вступать в полемику с «Рейнской газетой», придерживается приэтом весьма своеобразной и остроумной тактики. Проводимая последовательно, она не может не оказать своего действия на поверхностного читателя. При всякой отповеди ей за нападки на принципы и направление «Рейнской газеты», при всяком споре по существу, при всяком принципиальном выступлении против нее со стороны «Рейнской газеты», она укутывается в тогу многозначительного молчания, — и никогда нельзя решить, объясняется ли это молчание сознанием слабости, *не умеющей*, или сознанием чрезмерной силы, *не желающей* ответить. Мы, собственно, не в претензии за это на «Аугсбургскую газету», ибо она относится к нам так же, как к *Германии*, интерес к которой она, повидимому, считает возможным выразить лучше всего глубокомысленным молчанием, прерываемым изредка путевыми заметками, бюллетенями о состоянии здоровья и парафразированными свадебными стихотворениями. Возможно, что «Аугсбургская газета» права, считая свое молчание полезным для общественного блага.

Но у «Аугсбургской газеты», на-ряду с этой тактикой молчания, имеется еще и другая полемическая манера, которая, в ее самодовольном, многословном и ходульном велеречии, составляет как бы активное дополнение к первой — пассивной, меланхолической, тихой. «Аугсбургская газета» молчит, когда дело идет о принципиальной борьбе, о борьбе по существу; но она прислушивается из своей засады, наблюдает издали, подстерегает момент, когда ее противница совершит какое-нибудь упущение в своем туалете, сделает faux pas при танцах, уронит носовой платок — тут она «добродетельно выпрямляется и отворачивается», с невозмутимым апломбом раздражается долго сдерживаемой досадой и всем гневом туалетной чопорности и восклицает, обращаясь к *Германии*: «Смотрите-ка, вот каков

характер, вот каков образ мыслей, вот какова последовательность «Рейнской газеты»! Там ад, там мрак, там пышущая бездна, удушливая вонь, зараза и позор! Фи, фи! Милый аптекарь, немножко мускусу!»

Такими кумушкиными историями «Аугсбургская газета» пользуется не только для того, чтобы освежить в памяти ветреной публики свою пропавшую без вести добродетель, свою честность и свой степенный возраст, не только для того, чтобы украсить увядшими воспоминаниями свои впалые виски. Кроме этих мелких и невинных успехов кокетства, она извлекает, таким образом, еще иные практические выгоды. Она становится, *quasi re bene gesta*, против «Рейнской газеты» в позе могучего бойца, шумит, делает газете выговоры, провоцирует ее, а читающая публика из-за этого шума и провокации забывает и старческое молчание и только что последовавшее отступление «Аугсбургской газеты». К этому присоединяется заботливо поддерживаемая ею иллюзия, будто между ней и «Рейнской газетой» борьба идет именно из-за такого рода мелких, скандальных историй и туалетных прегрешений. Вся армия оголтелых духом и беспринципных, не понимающая существа спора, в ходе которого мы говорим, а «Аугсбургская газета» молчит, но находящая зато в крючкотворстве и критическом крохоборстве «Ауг. всеобщ. газеты» свое собственное отражение, все это воинство аплодирует и выражает свое уважение почтенной госпоже, которая серьезно, опытной рукой подвергает наказанию свою буйную противницу, не столько для того, чтобы обидеть ее, сколько с педагогической целью. В № 329 «Ауг. всеобщ. газеты» опять имеется образчик этой хитрой, противной, мещанской полемики.

Один корреспондент с Майна писал в нашей газете, что «Ауг. всеобщ. газета» похвалила политический роман Юлиуса Мозена, «Веронский конгресс», за то, что он вышел в издательстве Котты. Мы должны сознаться, что лишь случайно заглядываем в литературно-критический отдел «Ауг. всеобщ. газеты», зная его убогость, что мы незнакомы с ее критикой Мозена, и в этом вопросе положились à discretion на добросовестность нашего корреспондента. Если признать правильность инкриминируемого факта, то корреспонденция не лишена была внутреннего правдоподобия, ибо даже теперь, после разъяснений «Ауг. всеобщ. газеты», в которых больше крючкотворства, чем доводов, по меньшей мере можно сомневаться в независимости критической совести газеты от штуттгартской типографии. Что же остается от обвинения по нашему адресу? Что мы не знали типографии, в которой печатался этот политический роман, но,

enfin, ведь не смертный политический грех не знать места, где печатался роман...

Редакция, заметив впоследствии ошибку в указании места печатания, дала разъяснительную заметку: «Мы только что узнали, что роман «Веронский конгресс» поэта Юлиуса Мозена появился не в издательстве Котты; поэтому мы просим наших читателей считаться с этой поправкой при оценке помещенной в № 317 корреспонденции с Майна». Так как главное обвинение майнского корреспондента против «Аугсбургской всеобщей газеты» основывалось только на предпосылке, что «Веронский конгресс» появился у Котты, так как мы объяснили, что он не появился у Котты, так как всякое умозаключение теряет само собой силу с отнятием его предпосылки, то мы в праве были предъявить к умственным способностям наших читателей непосильное требование исправить, после этого разъяснения, вышеуказанную корреспонденцию, и мы могли думать, что искупили свою вину перед «Ауг. всеобщ. газетой». Но полагайтесь на аугсбургскую логику! Аугсбургская логика толкует нашу поправку следующим образом: «Если бы «Веронский конгресс» Мозена появился у Котты, то все друзья права и свободы должны были бы рассматривать его как негодный, залежавшийся хлам; но так как мы впоследствии узнали, что книга вышла в Берлине, то мы просим своих уважаемых читателей приветствовать в ней, по собственным словам поэта, творение одного из духов вечной молодости, которая шествует к нам по светозарному пути и скоро покончит со всем старым сбродом».

Писавший это молодец работает своим луком, точно дубиной: Натяните-ка ему, в виде мишени, целое полотнище!

— Попал, попал! Ура!

«И вот что, — восклицает с торжеством «Аугсбургская газета», — вот что «Рейнская газета» называет своим образом мыслей, своей последовательностью!» Разве «Рейнская газета» выдавала последовательность аугсбургской логики за свою последовательность, или образ мыслей, на котором базируется эта логика, за *свой* образ мысли? «Аугсбургская газета» имела право сделать только такой вывод: «Вот как дурно понимают аугсбургскую последовательность и образ мыслей!». Или, в самом деле, «Ауг. всеобщ. газ.» думает, что, помещая приветствие Мозена, мы хотели дать исправляющий комментарий для оценки «Веронского конгресса»? Мы посвятили очень подробный фельетон празднествам в честь Шиллера, мы указали на Шиллера («как на пророка нового движения умов» (см. № 326, корреспонденция из Лейпцига) и на вытекающее отсюда значение

шиллеровских празднеств; почему же должны были мы не поместить приветствие Мозена, подчеркивавшего это значение? Потому разве, что в нем содержится выпад против «Аугсбургской всеобщей газеты», который она заслужила хотя бы за одну свою оценку Гервега? Но все это не имеет никакого отношения к майнской корреспонденции, разве только, если бы мы — как нам *подсовывает* это «Аугсбургская газета» — написали: «Пусть читатель судит о корреспонденции с Майна в № 137 по стихотворению Мозена в № 320». Аугсбургская логика специально придумывает эту бессмыслицу, чтобы навязать ее нам. Отзыв «Рейнской газеты» в фельетоне № 317 о «Бернгарде Веймарском» Мозена показывает, что и по отношению к Мозену она ни на шаг не отступает от критики по существу дела.

Мы, впрочем, согласимся охотно с «Аугсбургской газетой», что даже и «Рейнская газета» не может отвалить от себя литературных кондотьеров, — эту отвратительную, назойливую мразь, высыпавшую повсюду в Германии в газетную эру, воплощением которой является «Ауг. всеобщ. газета».

Под конец «Аугсбургская газета» напоминает нам о метательной машине, «стреляющей громкими словами и фразами, которые не задевают совсем действительности». Об «Ауг. всеобщ. газете» этого, конечно, сказать нельзя: она задевает всевозможную действительность; мексиканскую действительность, бразильскую действительность, но только не германскую, и даже не баварскую, а, если случайно она и заденет что-нибудь подобное, то всегда принимает иллюзию за действительность и действительность за иллюзию. Если бы дело шло о подлинной, духовной действительности, то «Рейнская газета» могла бы крикнуть «Аугсбургской» вместе с Лиром: «Не трудись напрасно, слепой Амур: меня любить не заставишь. Гляди хорошенько на почерк! Смотри на буквы!» А «Аугсбургской газете» оставалось бы ответить вместе с Глостером: «Когда б они блестели ярче солнца, я ни одной из букв не распознаю!»

ПРОЕКТ ЗАКОНА О РАЗВОДЕ.

«Рейнская газета» заняла по отношению к проекту закона о разводе *совершенно изолированную позицию*, несостоятельность которой ей до сих пор еще ни с какой стороны не была доказана. «Рейнская газета» согласна с проектом, поскольку она считает действующие донныне прусские законы о браке безнравственными, бесчисленность и фривольность действующих донныне оснований для развода недопустимыми, практиковавшуюся донныне процедуру не соответствующей достоинству предмета, что, впрочем, можно одинаково сказать о старопрусском судопроизводстве в целом. С другой стороны, «Рейнская газета» делала против нового проекта следующие возражения: 1) что вместо *реформы* нам дали только *пересмотр*, следовательно прусское земское право было сохранено как основа, результатом чего явились нестерпимая половинчатость и шатание; 2) что брак рассматривался законодательством не как *нравственный*, а как *религиозный и церковный* институт, следовательно *мирская* сущность брака игнорировалась; 3) что процедура очень несовершенна и является внешним соединением противоречивых элементов; 4) что, с одной стороны, приходится констатировать противоречащие понятию брака полицейские строгости, а, с другой стороны, слишком большую мягкость в отношении так называемых соображений справедливости; 5) что вся формулировка проекта оставляет многого желать в отношении логической последовательности, точности, ясности и выдержанности точки зрения.

Поскольку противники проекта указывают на какой-нибудь из этих недостатков, мы с ними, таким образом, согласны, но мы не можем, с другой стороны, одобрить их безусловную защиту прежней системы. Мы еще раз повторяем мысль, уже высказанную нами раньше: если законодательство не может декретировать нравственность, то оно еще менее может юридически санкционировать безнравственность. Когда же мы спрашиваем, на чем основываются рассуждения *этих* противников (которые не являются противниками церковного взгляда и других указанных недостатков), то они нам

всегда говорят о несчастном положении связанных против своей воли супругов. Они становятся на эвдемонистическую точку зрения, они думают только о двух индивидуумах, они забывают *семью*. Они забывают, что почти всякое *бракорасторжение* есть *расторжение семьи* и что даже с чисто юридической точки зрения положение детей и их имущества не может быть поставлено в зависимость от произвольного усмотрения родителей и от того, что заблагорассудится кому-нибудь из них. Если бы брак не был основой семьи, то он в такой же малой степени являлся бы предметом законодательства, как, например, дружба. Таким образом, принимают во внимание *только* индивидуальную волю или вернее *произвол* супругов, но не принимают во внимание *волю брака*, нравственную субстанцию этого отношения. Законодатель же должен смотреть на себя как на естествоиспытателя. Он не *делает* законов, он не изобретает их, он *только* их формулирует, в сознательных положительных законах он дает выражение внутренним законам духовных отношений. Если нам пришлось бы бросить упрек законодателю в чрезвычайном произволе, в том случае, когда бы он вздумал воплощать в законы вместо сущности дела свои случайные идеи, то ведь и законодатель имеет не меньшее право рассматривать как чрезвычайный произвол тот случай, когда частные лица хотят осуществить свои капризы наперекор сущности дела. Никто не принуждается к заключению брака, но всякий должен быть принужден *подчиняться законам брака*, раз он вступил в брак. Всякий, кто заключает брак, *не творит, не изобретает* брака, он так же мало творит и изобретает брак, как плавающий — природу и законы воды и тяжести. Брак поэтому не может подчиняться его произволу, а, наоборот, его произвол должен быть подчинен браку. Кто произвольно расторгает брак, тот этим утверждает, что произвол, *беззаконие есть закон брака*, ибо ни один разумный человек не будет обладать таким сомнением, чтоб считать свои деяния привилегированными, ему одному позволительными деяниями, наоборот, всякий разумный человек будет считать свои деяния *закономерными, позволительными* всем. Но против чего вы выступаете? Против законодательства произвола. Так не захотите же вы сделать произвол законом в тот самый момент, когда вы обвиняете законодателя в произволе.

Гегель говорит: *в себе*, в понятии, брак нерасторжим, но только *в себе*, т. е. только в понятии. Этим не указывают ничего *специфического* относительно брака. Все нравственные отношения нерасторжимы *по своему понятию*, как легко убедиться, если предположить их истинность. *Истинный* государственный союз, *истинный* брак,

истинная дружба нерасторжимы, но никакое государство, никакой брак, никакая дружба не соответствуют вполне своему понятию, и как реальная дружба даже в семье, как реальное государство в мировой истории, так и реальный брак в государстве *расторжим*. Никакое реальное нравственное отношение не соответствует или, по крайней мере, не необходимо *должно* соответствовать своему *существо*. Подобно тому как в природе автоматически наступает смерть и разложение там, где какое-нибудь существование абсолютно перестало соответствовать своему назначению, подобно тому как мировая история решает вопрос, не отклонилось ли какое-нибудь государство от идеи государства настолько, что оно не заслуживает дальнейшего сохранения, точно так же и государство решает, при каких условиях *существующий* брак перестал быть браком. Развод есть только констатирование: данный брак есть *мертвый* брак, его бытие есть только видимость и обман. Само собой разумеется, что ни произвол законодателя, ни произвол частных лиц, а только *существо* дела решает каждый раз, умер ли брак или нет, ибо судебное признание факта смерти, как известно, зависит от сущности дела, а не от желаний заинтересованных сторон. Но если вы при *физической* смерти требуете существенных неопровержимых доказательств, то разве не ясно, что законодатель может констатировать *нравственную* смерть только на основании самых верных симптомов, ибо сохранение жизни нравственных отношений есть не только его право, но и его *обязанность*, обязанность его самоохранения!

Уверенность в том, что *предпосылки*, при которых *существование* какого-нибудь нравственного отношения не соответствует более своему назначению, констатируются правильно, без предвзятых мнений и в соответствии как с выводами науки, так и с общим правосознанием — эта уверенность, конечно, будет только тогда существовать, когда закон явится сознательным выражением *народной воли*, следовательно с ней и через нее будет получать жизнь. Еще несколько слов об облегчении или затруднении развода. Можете ли вы считать тело здоровым, крепким, действительно организованным, если каждый внешний толчок, каждое повреждение способно его уничтожить? Разве вы не почувствовали бы себя оскорбленными, если бы кто-нибудь выставил как аксиому, что ваша дружба не может противостоять малейшим случайностям и что при малейшем капризе она должна распасться? Законодатель, однако, может в отношении брака только установить, при каких условиях он *может* быть расторгнут, следовательно, при каких условиях он является *по существу* своему *уже расторгнутым*. Судебное расторжение

может быть только протоколированием внутреннего распада. Точка зрения законодателя есть точка зрения необходимости. Законодатель, следовательно, уважает брак, признает его глубоко-нравственную сущность, если он считает его достаточно сильным, чтобы выдержать много коллизий и сохранить при этом свою сущность. Мягкость в отношении желаний индивидуумов явилась бы жестокостью в отношении существа индивидуумов, в отношении их нравственного разума, который воплощается в нравственных отношениях.

В заключение мы можем только отметить опрометчивость тех, которые обвиняют в лицемерии страны *строгого развода*, к которым с гордостью причисляет себя и Рейнская провинция. Только люди, кругозор которых не простирается дальше окружающего их нравственного растления, могут иметь смелость бросать такие обвинения, которые, например, в Рейнской провинции находят смешными или самое большее, заслуживающими внимания как доказательства возможности такого состояния, при котором теряется даже представление о нравственных отношениях и всякий нравственный факт представляется сказкой и ложью. Это состояние является непосредственным результатом таких законов, которые не продиктованы уважением к человеку. Недостаток этих законов не исправляется тем, что от презрения к материальной природе человека переходят к непризнанию его идеальной природы, требуя от него слепого повиновения сверхнравственному и сверхъестественному авторитету вместо сознательного подчинения нравственно-естественным силам.

[О СОСЛОВНЫХ КОМИССИЯХ В ПРУССИИ.]

Кельн, 10 декабря. В «Приложении» к № 335 «Аугсбургской всеобщей газеты» помещена не безынтересная статья о сословных комиссиях в Пруссии. Так как мы хотим подвергнуть ее критике, то мы должны сначала установить одно простое, но, тем не менее, часто забываемое в пылу партийной полемики правило. Рассуждение о каком-нибудь государственном учреждении еще не есть само это учреждение, и полемика против такого рассуждения не есть поэтому полемика против государственного учреждения. Консервативная печать, постоянно напоминающая о том, что следует отвергнуть взгляды оппозиционной печати как индивидуальное мнение и искажение действительности, забывает постоянно, что сама она не есть еще вещь, а только известное мнение о вещи, и что, следовательно, борьба с ней не означает непременно борьбы с объектом ее мнения. Всякий объект, который вводят — с одобрением или с порицанием — в круговорот печати, становится тем самым литературным объектом и, значит, объектом литературной дискуссии.

В этом и состоит значение печати как могучего рычага культуры и духовного образования народа: она превращает материальную борьбу в борьбу идеальную, борьбу плоти и крови в борьбу духовную, борьбу потребности, жадности, эмпирии в борьбу теории, разума, формы.

Разбираемая статья сводит критические соображения, выдвигавшиеся против учреждения сословных комиссий, к двум главным пунктам, к критике состава их и к критике их назначения.

Мы считаем, прежде всего, ошибочным, с логической стороны, что сначала разбирается вопрос о составе комиссий, между тем как вопрос о назначении их откладывается до следующей статьи. Состав является только внешним механизмом, душу которого составляет назначение. Кто взялся бы судить о целесообразности того или иного состава какой-нибудь машины, прежде чем он не исследовал бы и не узнал бы ее назначения? Возможно, что пришлось бы крити-

ковать состав комиссий, ибо он соответствует своему назначению, но само это назначение не признается истинным назначением; но можно было бы также признать подходящим состав комиссий, хотя он не соответствует своему назначению и выходит из рамок его. Словом, такой метод изложения представляет первую ошибку статьи, но такую первую ошибку, которая портит все изложение.

Со всех сторон, — читаем мы в разбираемой статье, — раздавались с удивительным единодушием жалобы на то, что «главным образом только земельной собственности предоставлено право сословного представительства». Против этого указывали, с одной стороны, на расцвет промышленности, а с другой, «с еще большим ударением», на интеллигенцию (Intelligenz) и на «ее право участвовать в сословном представительстве».

Но, если согласно органическому закону о провинциальных чинах, земельная собственность является условием сословного представительства, условием, которое логическим образом перешло на выделенные из среды провинциальных чинов сословные комиссии, то это еще не значит, что земельная собственность — это общее условие — является также и единственным масштабом при участии в праве сословного представительства. Но именно на смешении этих двух, по существу различных, принципов основывались, по большей части, энергичные возражения против состава сословных комиссий.

Землевладение представляет все сословия. Это факт, который признает автор статьи, но, прибавляет он, не просто землевладение, не абстрактное землевладение, а землевладение плюс некоторые дополнительные обстоятельства, землевладение известного характера. Землевладение — это общее, но не единственное, условие сословного представительства.

Мы вполне согласны с нашим автором в том, что дополнительные условия существенно изменяют принцип представительства на основе земельной собственности, но мы должны в то же время при-soвокупить, что противников, считающих слишком ограниченным уже общий принцип, нельзя вовсе опровергнуть указанием на то, что этот, ограниченный сам по себе, принцип считают еще недостаточно ограниченным и признают необходимым прибавить к нему еще дальнейшие, чуждые его существу, ограничения. Если отвлечься от совершенно общих требований незапятнанной репутации и тридцатилетнего возраста, причем первое из них, с одной стороны, самоочевидно, а с другой, допускает разные неопределенные толкования, то следующие специальные условия: «1) десятилетнее непрерывное

владение землей; 2) принадлежность к какой-нибудь христианской церкви; 3) владение немедиативованной прежде землей для первого сословия; 4) владение дворянским поместьем для второго сословия; 5) магистратура или занятие каким-нибудь бюргерским промыслом для сословия городов; 6) занятия самостоятельным хозяйством на собственной земле, как главное занятие, для четвертого сословия» — то эти условия отнюдь не вытекают из существа земельной собственности, а представляют собой требования, которые, исходя из чуждых ей соображений, ставят ей чуждые границы, которые *ограничивают*, а вовсе не обобщают ее существа.

Если выдвигать общий принцип представительства на основе одного землевладения, то не должно было бы быть разницы между еврейским и христианским владением землей, между земельной собственностью адвоката и купца, между десятилетним или только годичным владением. Согласно этому общему принципу, все перечисленные различия не существуют. Следовательно, если мы спросим, что же доказал наш автор, то мы можем ответить лишь следующее: ограничение общего требования владения землей благодаря ряду частных требований, не присущих самой земельной собственности, благодаря привлечению к рассмотрению *сословных различий*.

Наш автор признает это: «В тесной связи с этим находятся раздающиеся со всех сторон жалобы, что в этих сословных комиссиях снова привлекаются к рассмотрению — в противоречие якобы с нашими теперешними социальными отношениями и с требованиями духа времени — присущие только прошлому сословные различия, становящиеся принципом организации сословных чинов».

Наш автор не интересуется вопросом, не противоречит ли общее условие владения землей началу сословного представительства или не делает ли оно его даже невозможным. Иначе он не мог бы не заметить, что условие, характерное только для крестьянского сословия, не может стать — при последовательном проведении сословного принципа — общим условием для представительства других сословий, в существовании которых не играет никакой роли владение землей. Принципом сословного представительства может служить только различие сословий по существу, следовательно нечто такое, что чуждо этому существу. Следовательно, если принцип представительства землевладения уничтожается особенным моментом сословности, то, с своей стороны, принцип сословного представительства уничтожается общим требованием землевладения, и ни один из этих принципов не находит осуществления. Наш автор не исследует далее, не характеризует ли предполагаемое в разбирае-

мом институте различие сословий — если даже принять его — сословия прошлого времени или настоящего. Вместо этого он рассуждает о сословном различии вообще. Его нельзя истребить, «как нельзя уничтожить существующее в природе различие элементов и привести все к хаотическому единству». Нашему автору можно было бы ответить: подобно тому как никому не придет в голову уничтожить различие элементов природы и привести все к хаотическому единству, так никто не думает и об *истреблении* различий сословий; но от нашего автора можно бы потребовать более внимательного изучения природы, чтобы суметь подняться от первого чувственного восприятия различных элементов до разумного восприятия жизни органической природы. Вместо призрака хаотического единства перед ним предстал бы дух живого единства. Даже элементы не остаются спокойно в состоянии разделения. Они непрерывно превращаются друг в друга, и превращение это образует первую ступень физической жизни земли, метеорологический процесс. В живом организме исчезает всякий след различных элементов как таковых. Различие заключается здесь не в раздельном существовании различных элементов, а в живом движении отличных друг от друга функций, охваченных все одной и той же жизнью, так что их отличие не предшествует в готовом виде этой жизни, а, скорее, само непрерывно вытекает из нее и таким же образом постоянно исчезает и парализуется в ней. Подобно тому как природа не остается при наличных элементах, а уже на низшей ступени своей жизни обнаруживает это различие как простой чувственный феномен, не обладающий духовной истинностью, так и государство, это естественное духовное царство, не может и не в праве искать и находить свою истинную сущность в факте чувственного явления. Поэтому наш автор, остановившийся на сословном различии как на последнем окончательном результате «божественного миропорядка», показывает этим, что он лишь поверхностно изучил этот миропорядок.

Но, замечает наш автор, «надо позаботиться о том, чтобы народ не был приведен в движение как одна *сырая неорганическая масса*»; поэтому «не может быть и речи о том, должны ли вообще *существовать сословия*, или нет, но лишь о том, насколько и в какой пропорции могут быть призваны к политической деятельности *существующие сословия*». Разумеется, дело идет не о том, существуют ли сословия, но о том, насколько они должны продолжать свое существование как сословия, вплоть до высочайшей сферы государственной жизни. Если неразумно было бы привести в движение народ как сырую неорганическую массу, то столь же неразумно рассчитывать добиться

органического движения, разбив народ механически на твердые, абстрактные составные части и потребовав от этих неорганических, насильственно фиксированных частей самостоятельного движения, которое в этом случае может быть только конвульсивным. Наш автор исходит из точки зрения, рассматривающей народ — за исключением некоторых произвольно выхваченных сословных различий — как одну сырую неорганическую массу в реальном *государстве*. Следовательно, он вовсе не видит органического характера государственной жизни, он знает только рядоположность гетерогенных частей, охватываемую государством чисто механически и поверхностно. Но будем искренни. Мы не требуем, чтобы в вопросах народного представительства абстрагировали от реально существующих различий; мы требуем, наоборот, чтобы считались с реальными, вытекающими из внутренней структуры государства и обусловленными ей, различиями и чтобы не подставляли вместо государственной жизни каких-то фантастических сфер, которые давно лишены государственной жизнью своего значения. А теперь кинем взгляд на всем известную, всем открытую, реальность прусского государства. Те подлинные сферы, которые дают себя знать в государстве в области управления, суда, налогового дела, военного обучения, школьного дела и в которых проходит все его существование — это округа, сельские общины, провинциальные власти, правительства, военные части, но это не четыре категории сословий, которые, наоборот, самым пестрым образом переходят друг в друга в этих высших единицах и различаются между собой не в самой жизни, а только в бумажных актах и реестрах. Эти различия, которые ежеминутно, в силу законов своего собственного существа, растворяются в единстве целого, — свободные творения духа прусского государства, а не объекты, навязываемые нашему времени слепой естественной необходимостью и процессом разложения прошлого! Они члены, а не части, они движения, а не сословия, они различия в единстве, а не единицы различия. Подобно тому как наш автор не решится утверждать, что, скажем, то великое движение, посредством которого прусское государство ежедневно переходит в армию и в ландвер, есть движение сырой неорганической массы, так не в праве он сказать это о народном представительстве, основывающемся на аналогичных принципах. Повторяем еще раз. Мы требуем только, чтобы прусское государство не обрывало своей реальной государственной жизни перед сферой, которая должна быть вершиной сознания этой государственной жизни, мы требуем только последовательного и всестороннего проведения основных институтов в Пруссии, мы тре-

буем, чтобы не покидали внезапно реальной органической государственной жизни, заменяя ее нереальными, механическими, подчиненными, негосударственными сферами жизни. Мы требуем, чтобы государство не разлагалось в том самом акте, который должен быть высочайшим актом его единения. В следующем очерке мы будем продолжать критику разбираемой статьи.

* * *

Кельн, 19 декабря. Наш автор, согласно своей точки зрения, хочет установить, «насколько могут быть призваны к политической деятельности существующие сословия». Как уже указано нами, наш автор не исследует того, насколько предполагаемые избирательным законом сословия являются *существующими сословиями*, насколько вообще существуют сословия; он, наоборот, кладет в основу своего исследования факт, доказательство которого должно было бы составлять центр тяжести его исследования, и аргументирует дальше следующим образом:

«Назначение комиссий так ясно выражено как в приказах от 21 января прошлого года об образовании их, так и в королевско-кабинетском указе от 19 августа о созыве их в одну центральную комиссию, что никаких сомнений по этому поводу быть не может. По выражению вышеупомянутого кабинетского указа, *сословный совет* отдельных провинций должен быть дополнен элементом *единства*. Согласно этому, следовательно, общее назначение сословных комиссий то же самое, что и провинциальных чинов — поскольку и они играют совещательную роль в публичных делах и особенно в вопросах законодательств; но, наряду с этим, деятельность их характеризуется печатью централизации. Поэтому критики, возражающие против состава сословных комиссий, должны были бы показать, имеются ли, при соединении их в одну центральную комиссию, основания, в силу коих *элементы*, из которых их образуют, не могут соответствовать назначению их центральной деятельности. Вместо того, чтобы представить такое доказательство, ограничивались простым уверением, что состав сословных комиссий (образованных по тому же принципу, что и провинциальные сословные чины) может быть удовлетворительным при обсуждении второстепенных вопросов провинциального масштаба, но недостаточен для работы в государственном масштабе. В противоречии с этим преподносятся упомянутые жалобы, которые, в случае обоснованности их, можно было бы применить и к провинциальным сословным чинам».

Мы уже с самого начала указывали на нелогичность того, чтобы исследовать вопрос о целесообразности *состава* сословных комиссий до анализа вопроса о назначении их. И теперь мы видим, что наш автор незаметно для нас предполагает целесообразность «назначения», чтобы вывести из нее целесообразность состава. Он говорит нам, что назначение комиссий ясно!

Если даже допустить ясность, т. е. формальную правильность «назначения», разве этим хоть в малейшей степени затрагивается вопрос о содержании его, об истинности этого содержания? *Комиссии*, говорит наш автор, отличаются от «провинциальных сословных чинов» только своей централизацией. Остается только показать, «имеются ли, *при соединении их* в одну центральную комиссию, основания, в силу коих элементы, из которых их образуют, не соответствуют назначению их центральной деятельности». Мы должны отвергнуть это требование как *нелогическое*. Дело не в том, имеются ли в соединении провинциальных сословных чинов в одну центральную комиссию основания, в силу коих образующие их элементы не могут соответствовать назначению центральной деятельности, а, наоборот, в том, имеются ли в провинциально-сословных образующих элементах основания, парализующие подлинное объединение их в одну действительную центральную комиссию, т. е. парализующие и подлинно центральную деятельность. Объединение не может сделать невозможными образующих элементов, но, наоборот, образующие элементы могут сделать невозможным объединение. Но если предположить *действительное* объединение, истинную централизацию, то вопрос о возможности центральной деятельности теряет всякий смысл, ибо центральная деятельность есть *только* проявление, следствие, осуществление истинной централизации. Центральная комиссия подразумевает само собой центральную деятельность. Как же доказывает наш автор пригодность образующих элементов провинциальных сословных чинов для центральных комиссий? Т. е. как он доказывает реальное, а не иллюзорное, *существование* центральной комиссии?

Он говорит: «в случае обоснованности их (обвинений, выдвинутых против состава комиссий), их можно было бы применить и к провинциальным сословным чинам». Разумеется, ибо ведь говорится, что эти элементы не годятся для централизованного целого. Не думает же наш автор, будто он опровергнул своих противников тем, что сам объясняет себе и формулирует их возражения?

Вместо того, чтобы довольствоваться указанием, что обвинения против состава сословных комиссий можно перенести и на состав

провинциальных сословных чинов, наш автор должен был, наоборот, доказать, в какой мере возражения против провинциальных сословных чинов перестают быть возражениями против сословных комиссий. Он не должен был задавать себе вопрос, в чем сословные комиссии *не* соответствуют центральной деятельности, он должен был спросить себя, *благодаря* чему они могут пригодиться для центральной деятельности. На столбцах нашей газеты уже подробно показывалось на конкретных примерах, как мало призваны провинциальные сословные чины для участия в законодательной работе (в чем бы она ни выражалась: в *совете* или в *содействии*, что представляет различие в *силе*, но не в *функции* земских чинов). К этому присоединяется еще и то, что комиссии образуются не провинциальными ландтагами как юридическими лицами, а ландтагами, распавшимися на свои механические части. Не ландтаг выбирает, — различные, изолированные части ландтага выбирают, каждая сама по себе, своего депутата в комиссию. Таким образом, эти выборы основываются на механическом разложении организма ландтага на отдельные его части, основываются на *itio in partes*. Благодаря этому оказывается возможным, что в комиссиях представлено не большинство ландтага, но меньшинство его: так, какой-нибудь депутат от дворянского сословия может иметь большинство своего сословия, не имея большинства в ландтаге, которое, может быть, получится, если присоединить меньшинство дворянского сословия к сословию городов или крестьян. Следовательно, возражения против состава ландтага падают с *двойной силой* на комиссии, ибо здесь отдельное сословие изъято из-под влияния целого и предоставлено самому себе. Но мы оставляем и это в стороне.

Мы исходим из факта, который, несомненно, допустит и наш автор. Мы предполагаем, что состав провинциальных сословных чинов вполне соответствует их назначению, т. е. назначению представлять свои *особенные провинциальные интересы* с точки зрения своих *особенных сословных интересов*. Этот характер ландтага отразится и на характере каждого его поступка, а значит и на *характере выборов* в комиссии, следовательно и на *характере самих депутатов* комиссий, ибо ландтаг, соответствующий своему назначению, останется верен ему в важнейшем своем поступке, т. е. в *самостоятельно выбираемых* представителях. Но каков же тот *новый* элемент, который превращает внезапно представителей провинциальных интересов в представителей обще-государственных интересов и придает их *частной* деятельности характер *всеобщей*, общественной деятельности? Очевидно, этим элементом является

только *общее место* их пребывания. Но неужели пространство, в своей голой абстрактности, способно придать новый характер зрелому, имеющему уже свой характер, мужу и химически *разложить* его духовное существо? Мы бы впали в самый механический материализм, если бы стали приписывать голому пространству такую организующую силу, тем более, что в собрании комиссий и *протранственно* сохранено обособление сословий.

Мы должны, после всего изложенного, признать все доводы, которыми наш автор хочет оправдать состав комиссий, только попытками оправдать *состав провинциальных сословных чинов*.

* * *

Кельн, 30 декабря. Панегирист сословных комиссий в «Аугсбургской всеобщей газете» защищает, как мы показали в предыдущей статье, не состав сословных комиссий, а *состав провинциальных ландтагов*.

Ему кажется «*странным*», что в интеллигенции видят *особый*, *на-ряду* с промышленностью и земельной собственностью, элемент, *нуждающийся* в сословном представительстве. Мы рады, что можем хоть один раз согласиться с нашим автором и ограничиться не опровержением, а разъяснением его слов. В чем заключается странность поползновений интеллигенции? В том ли, что интеллигенция (Intelligenz) *вовсе* не элемент сословного представительства, или же только в том, что она не *особенный* элемент? Но сословное представительство знает только особенные элементы, существующие друг подле друга. Следовательно, то, что не есть *особенный* элемент, не является и *вовсе* элементом сословного представительства. Разбираемая статья совершенно правильно изображает роль интеллигентности в сословном представительстве как «*общего свойства*» интеллигентных существ, значит, не как *особенного свойства* сословных представителей, ибо свойство, которое обще мне со всеми людьми и которым я обладаю в общей всем степени, не образует ни моего характера, ни моего преимущества, ни моего особенного существа. В собрании естествоиспытателей недостаточно обладать «*общим свойством*» интеллигентного существа, но в собрании сословных чинов достаточно обладать интеллигентностью как *общим свойством*, достаточно принадлежать к зоологическому виду «*интеллигентных существ*».

Член сословно-земского представительства должен обладать интеллигентностью, как *общим* человеческим свойством, но человек не должен обладать интеллигентностью, как *особенным* сословно-

земским свойством, иначе говоря, интеллигентность не делает человека членом сословно-земского представительства, но делает члена сословно-земского представительства человеком. Наш автор согласится с тем, что интеллигентности этим не уделяется особенного места в ландтаге. Всякое газетное объявление — это факт интеллигентности. Но кто решился бы на основании этого искать в объявлениях представительства литературы? Земля не может говорить, может говорить лишь владелец земли. Поэтому земля, чтобы заговорить о своих правах, должна выступить в интеллигентной *форме*; желание, интересы не говорят, говорит только человек; но разве земля, интерес, желание теряют свою ограниченность на том основании, что они заявляют о своих правах как человеческое существо, как интеллигентное существо? Дело идет не просто о *форме*, а о *содержании* интеллигентности. Если интеллигентность не нуждается — в чем мы охотно соглашаемся с нашим автором — вовсе в сословном представительстве, а нуждается в несословном представительстве, то, обратно, сословное представительство нуждается в интеллигентности, но в очень ограниченной интеллигентности, подобно тому как каждому человеку нужно столько ума, сколько требуется его для проведения своих намерений и интересов, что отнюдь не означает, будто его намерения и интересы становятся намерениями и интересами «ума».

Полезная интеллигентность, борющаяся за свой очаг, отличается, конечно, от *свободной* интеллигентности, защищающей, вопреки своему очагу, правое дело. Одно дело — интеллигентность, служащая одной определенной цели, одной определенной вещи, другое дело — интеллигентность, подчиняющая себе всякую вещь и служащая только себе самой.

Итак, наш автор желает только сказать: интеллигентность вовсе не сословное свойство; он не задает себе вопроса, представляет ли сословность интеллигентное свойство. Он утешается тем, что интеллигентность общее свойство сословности, но он отказывает нам в утешительном доказательстве того, что сословность — это особенное свойство интеллигентности!

Наш автор вполне *последовательно* — не только с точки зрения своих принципов, но и с точки зрения принципов *сословного представительства* — превращает вопрос о праве представительства «интеллигенции» в ландтагах в вопрос о праве представительства *ученых сословий*, сословий, которые *монополизировали* интеллигентность, о праве интеллигенции, ставшей *сословной*. Наш автор прав, поскольку, при наличии сословного представительства, речь может

итти лишь об интеллигенции, ставшей сословной, но он неправ, не признавая права ученых сословий, ибо там, где господствует сословный принцип, должны быть представлены все сословия. Он ошибается, исключая духовных лиц, учителей, частных ученых и не упоминая даже вообще об адвокатах, врачах и пр.; но он уже совершенно не понимает существа сословного представительства, когда ставит на одну доску с упомянутыми выше сословными учеными относящихся к правительству «государственных служащих». В сословном государстве правительственные чиновники являются представителями государственных интересов как таковых и следовательно враждебно противостоят представителям сословных частных интересов. Если присутствие правительственных чиновников в народном представительстве не содержит в себе противоречия, то оно является противоречием в случае сословного представительства.

Разбираемая статья пытается далее доказать, что земельная собственность представлена в английской и французской конституциях не меньше, если не больше, чем в прусском государственном устройстве. Если бы это даже было верно, то следует ли отсюда, что некоторый недостаток перестает быть в Пруссии недостатком оттого, что он существует также во Франции и Англии? Мы не хотим доказывать, как совершенно ошибочно это сравнение уже по одному тому, что французские и английские депутаты выбираются не как *представители землевладения*, а как *народные представители*; что же касается особенных интересов, то, например, какой-нибудь Фульд остается представителем промышленности, хотя он платит в каком-нибудь закоулке Франции сравнительно ничтожный земельный налог. Мы не намерены повторять того, на что мы уже указывали в первой статье, а именно, что принцип сословного представительства уничтожает принцип представительства землевладения и, наоборот, уничтожается им, и что, следовательно, не получается ни действительного представительства землевладения, ни действительного представительства сословий, а только непоследовательная амальгама обоих этих принципов. Мы далее не остановимся на основной ошибке самого сравнения, берущего различные *цифры* для Англии, Франции и Пруссии без необходимого сопоставления с различными *отношениями*, существующими в этих странах. Мы обратим внимание только на один пункт, именно: во Франции и в Англии принимается в расчет, что получает государство от земельной собственности и какие налоги несет владелец ее, между тем как, наоборот, в Пруссии, — например, для большинства дворянских поместий и медиатизированных владений — учитывается, насколько они сво-

бодны от государственных повинностей и независимы в своем частном пользовании. Во Франции и в Англии (системам коих мы отнюдь не симпатизируем) право представительства дает не то, что имеет субъект, а то, что он имеет для государства, не владение, а как бы государственная функция владения.

Наш автор пытается, далее, доказать, что крупная земельная собственность не представлена непропорционально сильно по сравнению с мелкой земельной собственностью. По этому вопросу, а также по затронутому выше пункту, мы отсылаем к сочинению: «Ueber die ständische Verfassung in Preussen» (Stuttgart u. Tübingen, Verlag der Cotta'schen Buchhandlung) и к сочинению Людвигу Буля о прусских провинциальных земских сословиях. Но — оставляя в стороне различие между крупной и мелкой земельной собственностью — следующие примеры могут показать, как неправильно распределено представительство. Земельная собственность города Берлина оценивается в сто миллионов талеров, а площадь дворянских поместий бранденбургской марки только в 90 миллионов талеров, между тем Берлин посылает трех депутатов, а владельцы дворянских имений — 20. Даже между городами распределение не произведено пропорционально размерам землевладения. Потсдам посылает в ландтаг одного депутата, хотя стоимость принадлежащей ему земли вряд ли достигает десятой части стоимости земли Берлина. В Потсдаме один депутат приходится на 30 000 жителей, а в Берлине на 100 000. Еще резче контраст, если сравнить со столицей мелкие города, которым дали, из исторических соображений, право вирильного голоса.

Но чтобы правильно оценить отношение между представительством интеллигенции и сословным представительством земельной собственности, мы вернемся еще раз к классическому основному положению, к поразившему нашего автора странному явлению, что «в интеллигенции видят *особенный, на-ряду с промышленностью и земельной собственностью, элемент, нуждающийся в сословном представительстве*».

Наш автор правильно ищет корень провинциальных сословных чинов не в *государственной необходимости* и видит в них не *государственную потребность, а потребность частных, особенных интересов* против государства. Не органическим разумом государства, а потребностью частных интересов продиктовано *сословное устройство*; интеллигентность же не есть *нуждающийся, эгоистический интерес*, это — всеобщий интерес. Следовательно, представительство интеллигентности в сословном собрании — это противоречивое, бессмыслен-

ное требование. Мы, впрочем, обратим внимание нашего автора на следствия того, что *нужду* принимают за принцип народного представительства, следствия столь неизбежные, что он на мгновение сам пугается их и отвергает не только определенные требования со стороны представительства особенных интересов, но и требование самого этого представительства.

В самом деле: или потребность *реальна*, и тогда нереально государство, содержащее в себе особенные элементы, которые не находят в нем справедливого удовлетворения для себя и вынуждены поэтому конституироваться в особенную организацию, вступающую с ним в договорные отношения, — или же потребность реально удовлетворена в государстве, и, значит, представительство ее против государства иллюзорно или опасно. Наш автор, на одно мгновение, становится на точку зрения иллюзорности. По поводу промышленности он замечает, что, если бы даже она не была достаточно представлена в ландтагах, то у нее еще немало путей добиваться удовлетворения своих интересов в государстве и перед правительством. Следовательно, он утверждает, что *сословное представительство*, представительство по принципу *нужды* — *иллюзия*, ибо сама нужда иллюзорна. Действительно, то, что сказано о промышленности, можно применить ко всем сословиям и особенно *к сословию земельных собственников*, которое, по сравнению с промышленностью, представлено в таких вполне сложившихся государственных органах, как ландрат, окружные земские чины и т. д.

Из всего вышеизложенного само собой следует, что мы совсем не можем присоединиться к хору недовольных *ограничением порядка дня комиссий*; наоборот, мы готовы решительно протестовать против всякого расширения его, как идущего вразрез с государственными интересами. Так же превратно понимает вещи либерализм, который мечтает о представительстве *интеллигенции* в ландтаге. Интеллигентность не только не есть *особенный* элемент представительства, она вообще не *элемент*, она — *принцип*, который не может принимать участия ни в какой организации по типу *состава* из элементов, — она может лишь создать из самой себя некоторое *расчленение*. Об интеллигентности речь может идти не как об интегрирующей части, а как об организующем начале. Дело идет здесь не о *дополнении*, а о *противоположении*. Вопрос ставится так: «представительство интеллигентности» или «представительство сословности». Вопрос в том, должны ли особые интересы представлять политическую интеллигентность, или же политическая интеллигентность должна представлять особенные интересы. Политическая интеллигентность будет,

например, регулировать земельную собственность согласно государственным соображениям, а не государственные соображения согласно земельной собственности; она будет считаться с земельной собственностью не по ее частному эгоизму, а по ее государственной природе; она будет определять организацию целого не по этой особенной организации, а эту особенную организацию по организации целого. Наоборот, земельная собственность как принцип представительства, сообразуется не с интеллигентностью, а сообразует интеллигентность с собой, будучи похожей в этом на часовщика, который хотел бы не часы поставить по солнцу, а солнцу поставить по часам. Вопрос резюмируется в немногих словах: кто должен кого критиковать и подчинить себе, — земельная собственность политическую интеллигентность, или же политическая интеллигентность — земельную собственность?

Для интеллигентности нет ничего внешнего, ибо она есть внутреннее определяющее начало всего, между тем как, наоборот, для какого-нибудь определенного элемента, как, напр., земельная собственность, все, что не он сам, внешне ему. Поэтому не только состав ландтага, но и все его действия *механичны*, ибо он должен относиться ко всему всеобщему и даже к отличным от него особым интересам как к чему-то постороннему, чуждому. Все особенное, как, например, земельная собственность, ограничено. Следовательно, с ним должно обращаться как с чем-то ограниченным, над чем имеется всеобщая сила; но оно не может обращаться со всеобщей силой в зависимости от своих потребностей.

Ландтаги, в силу своего специфического состава, представляют не что иное как организацию особенных интересов, имеющих привилегию противопоставлять государству свои *особенные границы*, являясь как бы правомерной самоорганизацией негосударственных элементов в государстве. Следовательно, по своему *существованию*, они *враждебно* настроены против государства, ибо особенное, в своей изолированной деятельности, всегда враг целого, так как именно это целое вызывает в нем чувство своей ограниченности, а значит и *ничтожества*.

Если бы это политическое самоутверждение особенных интересов было государственной необходимостью, то оно было бы только признаком внутренней болезни государства, подобно тому как нездоровое состояние организма проявляется по естественным законам наружу в нарывах. Нужно было бы принять одно из следующих двух заключений: или что особенные интересы, выделяясь и отчуждаясь от политического духа государства, собираются ограничить

государство, или же что государство концентрируется только в *правительстве* и, в виде компенсации, дает ограниченному народному духу некоторую сферу деятельности для проявления своих особенных интересов. Можно было бы, наконец, объединить обе эти точки зрения. Следовательно, чтобы требование представительства интеллигенции имело смысл, мы должны его толковать как требование сознательного представительства народной интеллигентности, народного разума, который не собирается противопоставить отдельных потребностей государству, но для которого высшая потребность — выявить идею государства, и притом как его собственное деяние, как его собственное государство. Быть представляемым — это вообще нечто страдательное; только материальное, бездушное, несамостоятельное, хрупкое нуждается в представительстве; но ни один элемент государства не может быть материальным, бездушным, несамостоятельным, хрупким. Представительство не должно рассматривать как представительство какой-нибудь вещи, которая не есть сам народ, а как его *самопредставительство*, как государственное деяние, которое, не будучи его единственным, исключительным, государственным деянием, отличается от прочих проявлений его государственной жизни только всеобщностью своего содержания. Представительство нельзя рассматривать как уступку беззащитной слабости, бессилию, а, наоборот, как самосознательное проявление высочайшей силы. В истинном государстве нет земельной собственности, нет промышленности, нет материальной вещи, которые, как таковые, в виде грубых материальных элементов вступают в соглашение с государством; в нем существуют только *духовные силы*; и естественные силы получают право голоса в государстве только в своем государственном воскресении, в своем политическом возрождении. Государство проводит во всей природе духовные нервы, и повсюду должно стать ясным, что господином является не материя, а форма, не природа вне государства, а природа государства, не *несвободный предмет*, а *свободный человек*.

[ЗАПРЕЩЕНИЕ «ЛЕЙПЦИГСКОЙ ВСЕОБЩЕЙ ГАЗЕТЫ».]

Запрещение «Лейпцигской всеобщей газеты» в пределах Прусского государства.

Кельн, 31 декабря. Немецкая пресса вступает в новый год под *видимо* неблагоприятными ауспигиями. Только что последовавшее запрещение «*Лейпцигской всеобщей газеты*» в пределах Прусского государства служит достаточно убедительным опровержением самодовольных мечтаний легковерных людей о предстоящих в будущем *уступках*. Так как «Лейпцигская всеобщая газета», которая выходит под *саксонской цензурой*, подвергается запрету за статьи, касающиеся прусских дел, то этим самым воспрещается нам питать надежды на *бесцензурное* обсуждение наших внутренних дел. Это — фактическое следствие, которое никто не станет отрицать.

Главные обвинения, выдвинутые против «Лейпцигской всеобщей газеты», были приблизительно следующие: «Она сообщает слухи за слухами, которые, по крайней мере наполовину, оказываются впоследствии ложными. К тому же она не довольствуется одним констатированием фактов, а докапывается до движущих мотивов. Как ни ложны часто бывают ее суждения, они неизменно высказываются ею с пафосом непогрешимости и часто с самой неприязненной страстностью. Вся ее политика непостоянна, «нескромна», «незрела», одним словом, дурного свойства».

Если допустить, что все эти обвинения обоснованы, то спрашивается: направлены ли они против *произвольного характера* «Лейпцигской всеобщей газеты», или не направлены ли они скорее против *необходимого характера* теперь только нарождающейся *народной прессы*. Чего хотят добиться ими: существования ли только *определенного вида* прессы, или несуществования *действительной* прессы, т. е. *народной прессы*?

Французская, английская, всякая пресса проявляла в ранний период своего существования те же особенности, что и немецкая пресса, и каждой из них также приходилось выслушивать такие же

упреки, которые были в свое время заслужены ею. Пресса есть и должна быть только ярким выражением «повседневной мысли и чувства думающего действительно по народному народу». Являясь органом этих мыслей и чувств, она, конечно, часто бывает страстной, часто преувеличивает в своих выражениях и часто ошибается. Она поэтому, как сама жизнь, текуча и изменчива и никогда не имеет законченной формы. Она живет в народе и делит честно с ним его надежды и опасения, его любовь и ненависть, его радости и горести. Волнуемая надеждами и опасениями, она ловит слухи, громко возвещает их и судит о них резко, страстно, односторонне, так, как ей подсказывают в данный момент ее взволнованные чувства и мысли. То ошибочное, что заключается сегодня в сообщаемых ею фактах или высказываемых ею суждениях, завтра будет ею самой опровергнуто. Она воплощает в себе ту «безыскусственную» в настоящем смысле этого слова политику, которую обыкновенно ведь так любят ее противники.

Упреки, которые в последние дни одним духом бросались по адресу молодой «прессы», аннулировали друг друга. Смотрите, говорили, какую твердую, выдержанную и определенную политику ведут английские и французские органы печати. Они имеют твердую опору в жизни, их взгляды являются взглядами фактически существующей, вполне окристаллизовавшейся общественной силы. Эти органы не навязывают доктрины народу, а сами являются действительными доктринами народа и его партий. Вы же не выражаете мыслей и интересов народа, вы еще только создаете их или, вернее, навязываете свои взгляды и представления народу. Вы творцы партийного духа, а не его творения. Таким образом, прессе инкриминируется то, что нет политических партий, то, что она хочет восполнить этот недостаток и создать партии. Но ясно само собой, что там, где пресса молода и народный дух молод, и находящее свое эхо в прессе повседневное политическое мышление едва созревшего народа будет менее зрелым, более бесформенным и менее осторожным, чем мышление народа, выросшего, окрепшего и достигшего высокой степени самосознания в атмосфере долголетней политической борьбы. Прежде всего народ, только что пробудившийся к политическому сознанию, меньше интересуется фактической достоверностью того или другого события, чем его моральной сущностью, определяющей его общественный эффект. Факт или басня, — оно остается воплощением мыслей, надежд или опасений народа, правдивой сказкой. Народ видит эту свою сущность отраженной в сущности его прессы, и если бы он это не видел, он бы игнорировал ее как нечто несущественное

и не высказал бы по отношению к ней никакого участия, ибо народ не дает себя обманывать. Пусть поэтому молодая пресса ежедневно компрометирует себя, пусть проникают в нее дурные страсти, народ узнает в ней свое собственное состояние и знает, что, несмотря на весь яд, которым отравляют ее злоба и недоразумения, ее существо всегда остается правдивым и чистым, что этот яд в ее вечно беспокойном, вечно стремительном потоке становится правдой и целебным напитком. Народ знает, что его пресса взяла на себя его грехи и, отказываясь от аристократизма, самодовольства и неопровержимости, представляет собой розу нравственного духа среди шипов современности.

Поэтому все упреки, брошенные по адресу «Лейпцигской всеобщей газеты», мы должны рассматривать как упреки, направленные против молодой народной прессы, следовательно против действительной прессы, ибо само собой понятно, что пресса не может стать действительной, не проделав своих необходимых, коренящихся в ее существе, стадий развития. Но в отрицании народной прессы мы не можем не усмотреть отрицания политического духа народа. И тем не менее мы в начале своей статьи говорили только *о`видимо* печальных ауспигиях для немецкой прессы. Так оно и есть, ибо борьба против существования какого-либо явления есть *первая форма* его признания, его действительности, его силы. И только борьба может убедить как правительство, так и народ и даже самую прессу, в действительности и необходимости существования прессы. Только борьба может показать, является ли ее существование уступкой или необходимостью, иллюзией или правдой.

«Кёльнская газета» и запрещение «Лейпцигской всеобщей газеты».

Кельн, 3 января. «Кёльнская газета» напечатала в своем номере от 31 декабря, помеченную «Лейпциг, 27» статью-корреспонденцию, в которой в почти торжествующем тоне сообщалось о запрещении «Лейпцигской всеобщей газеты», между тем как высочайший указ, декретирующий запрещение этой газеты и содержащийся во вчера полученном здесь номере «Государственной газеты», датирован 28 декабря. Загадка разрешается просто указанием на то, что весть о запрещении «Лейпцигской всеобщей газеты» получилась со здешней почтой 31 декабря, и «Кёльнская газета» сочла уместным *сочинить* не только корреспонденцию, но и корреспондента, и *свой собственный голос* выдать за голос доброго города Лейпцига. «Мер-

кантильная» фантазия «Кёльнской газеты» «искусно» смешала понятия. Она перенесла резиденцию «Кёльнской газеты» в Лейпциг, потому что для «Лейпцигской газеты» стало невозможностью иметь свою резиденцию в Кёльне. Если бы редакция «Кёльнской газеты» вздумала и после более спокойного размышления выдавать игру своей фантазии за сухую правду факта, то мы сочли бы себя вынужденными сообщить в отношении мистической корреспонденции из Лейпцига еще один факт, который «переступает все границы приличия», который и у нас покажется «всякому умеренному и рассудительному человеку непостижимой *нескромностью*».

Что касается самого запрещения «Лейпцигской всеобщей газеты», то мы уже высказали наш взгляд. Мы не отрицали огульно всех тех недостатков, которые инкриминировались «Лейпцигской всеобщей газете», но мы утверждали, что это — недостатки, которые вытекают из *существа народной прессы* и с которыми, следовательно, надо мириться как с болезнями роста, если только намерены терпеть самый ее рост.

«Лейпцигская всеобщая газета» не есть вся немецкая народная пресса, но она необходимая интегральная часть ее. Различные элементы, образующие в своей совокупности природу народной прессы, должны, при нормальном развитии последней, каждый в отдельности развить свои *специфические* особенности. Весь организм народной прессы распадается таким образом на целый ряд различных газет, с различными взаимно друг друга дополняющими характерными особенностями, так что если в одной, например, превалируют интересы политической науки, то в другой — интересы политической практики, если одна преимущественно следит за *новыми* мыслями, то другая — за *новыми* фактами. Только при том условии, что элементы народной прессы получают возможность беспрепятственного, самостоятельного и *одностороннего* развития и обособляются в отдельные органы — только таким путем может образоваться «хорошая» народная пресса, т. е. народная пресса, которая гармонически соединяет в себе все *истинные* моменты *народного духа*, так что в каждой газете также всецело воплощен истинный нравственный дух, как в каждом лепестке розы ее запах и ее душа. Но, чтобы пресса могла выполнить свое назначение, прежде всего необходимо ничего не предписывать ей извне, необходимо признать за ней самостоятельность, которую признают даже за растением, именно самостоятельность ее *внутренних законов*, от которых она не может и не должна по произволу уклоняться.

Благомыслящая и неблагомыслящая пресса.

Кельн, 5 января. Мы уже кое-что слышали in abstracto о разнице между «благомыслящей» и «неблагомыслящей» прессой. Покажем эту разницу, наконец, на конкретном примере.

«Эльберфельдская газета» в номере от 5 января обозначает себя в статье, датированной «Эльберфельд», как «благомыслящую» прессу. «Эльберфельдская газета» в номере от 5 января приводит следующее сообщение: «Берлин, 30 декабря. Запрещение «Лейпцигской всеобщей газеты» произвело здесь в общем *слабое* впечатление». С другой стороны, «Дюссельдорфская газета» в *согласии* с «Рейнской газетой» сообщает:

«Берлин, 1 января. Безусловное запрещение «Лейпцигской всеобщей газеты» возбуждает здесь *огромную* сенсацию, так как берлинцы ее очень охотно читали» и т. д.

Какая же пресса — «благомыслящая» или «неблагомыслящая» — является «*правдивой*» прессой? Кто же передает действительные факты, а кто передает только *желательные* факты? Кто же передает действительный голос общественного мнения, а кто фальсифицирует его? Кто таким образом заслуживает *доверия государства*?

Объяснения «Кёльнской газеты» нас мало удовлетворяют. В своей реплике на наше замечание о «почти торжествующем тоне» ее сообщения о закрытии «Лейпцигской всеобщей газеты» она не только останавливается на *статистической* части, но и решила использовать опечатку. «Кёльнская газета» сама знает, что в фразе: «загадка разрешается просто указанием на то, что весть о запрещении «Лейпцигской всеобщей газеты» получилась со здешней почтой 31 декабря» — должно стоять и только благодаря опечатке не стоит: — «30 декабря». Именно 30 декабря в полдень (мы можем это в случае необходимости доказать) «Рейнская газета», а следовательно и «Кёльнская газета», получила это известие от здешней почты.

Ответ на нападение одной «умеренной» газеты.

Кельн, 7 января. Одна *умеренная* рейнская газета как выражается дипломатически «Аугсбургская всеобщая газета», т. е. газета с посредственными силами, очень умеренного характера и самого посредственного ума, истолковала наше утверждение — «Лейпцигская всеобщая газета» является необходимой интегральной частью немецкой народной прессы — в том смысле, будто этим мы сказали: *ложь* является необходимым элементом прессы.

Мы не собираемся особенно протестовать против того, что эта умеренная газета вырвала одно предложение из всего контекста нашей статьи, не удостоив своего высокого и почтенного внимания мыслей, высказанных нами как в той статье, откуда выдернута эта фраза, так и в предшествующей ей. Подобно тому как нельзя требовать от кого бы то ни было, чтобы он выскочил из своей собственной шкуры, мы не можем также потребовать от индивидуума или партии, чтобы они путем *salto mortale* выскочили из своей духовной шкуры и перепрыгнули границы своего умственного горизонта. Меньше всего мы это можем требовать от партии, которая своей ограниченностью дорожит как святыней. Мы не будем поэтому входить в рассмотрение того, что должна была бы сделать эта обительница *царства посредственности*, чтобы нас опровергнуть, а подвергнем рассмотрению только ее действительные дела.

Прежде всего перечисляются старые грехи «Лейпцигской всеобщей газеты»: ее поведение в ганноверском вопросе, ее пристрастная полемика против католицизма — (*hinc illae lacrimae!* Интересно знать, считает ли наша почтенная газета смертным грехом со стороны «Мюнхенских политических записок» подобное же поведение только в обратном направлении?), ее сплетни и т. д., и т. д. Нам вспоминается приэтом одно *арегси* из «Ос» Альфонса Карра. Господин Гизо, — говорится там, — представляет изменником господина Тьера, а господин Тьер — господина Гизо, и оба, к сожалению, правы. Если бы все немецкие газеты старого стиля вздумали взаимно упрекать друг друга в старых грехах, суду пришлось бы только решать формальный вопрос: грешили ли они делами или *бездействием*. Мы готовы признать за нашей почтенной газетой то невинное преимущество пред «Лейпцигской всеобщей газетой», что она не только ничем себя не скомпрометировала, но вообще ничем себя не проявила.

Но инкриминируемая нам статья говорила не о прошлом, а о *настоящем* характере «Лейпцигской всеобщей газеты», хотя мы, как само собой разумеется, не менее серьезно возражали бы и против запрещения «Эльберфельдской газеты», «Гамбургского корреспондента» или издающейся в Кобленце «Рейнско-могельской газеты», ибо *правовое положение* не должно меняться в зависимости от морального характера, а тем более от политических и религиозных убеждений индивидуумов. *Бесправное* же положение прессы становится вполне очевидным, раз только ее *право на существование* ставится в зависимость от ее *политического образа мыслей*. До настоящего момента ведь еще не существует ни кодекса, ни трибунала для образа мыслей.

«Лейпцигскую всеобщую газету» *позднейшего периода* наша «умеренная» газета упрекает в сообщении ложных сведений, в извращении фактов и в лживости и с благородным негодованием бросает нам поэтому обвинение в том, будто мы объявляем *ложь* необходимым элементом *народной прессы*. А что если бы мы приняли этот ужасный вывод, если бы мы на самом деле полагали, что *ложь* является необходимым элементом *народной прессы*, именно *немецкой народной прессы*? Мы имеем в виду не идейную ложь, *ложь в духовном смысле*, а *ложь в отношении фактов*, ложь в материальном смысле слова.

Побейте его камнями! Побейте его камнями! — завопила бы наша христиански настроенная газета. Побейте его камнями! — вторил бы ей хор.

Но присмотримся ближе к делу, возьмем мир так, как он есть, не будем идеологами (а мы можем засвидетельствовать, что наша почтенная газета далека от всякой идеологии). Пусть наша «умеренная» газета окинет испытующим взором свои собственные столбцы. Разве не сообщает она, как и «Прусская государственная газета», как все немецкие, как все газеты вообще, всевозможные утки из *Парижа*, всевозможные сплетни о предстоящих министерских кризисах во Франции, небылицы, которые пустила в ход какая-нибудь парижская газета и которые завтра или даже через час будут опровергнуты! Или, может быть, «Рейнско-мозельская газета» полагает, что *ложь в отношении фактов* является необходимым элементом в рубриках: Англия, Франция, Испания, Турция, но смертным грехом в рубрике: Германия или Пруссия? Откуда же эта двойная мерка? Откуда этот двурушнический взгляд на правду?

Почему одна и та же газета на одном столбце может проявлять легкомысленную беззаботность городской кумушки, а на другом столбце *обязана* обладать неопровержимостью официального органа? Очевидно потому, что для немецкой повременной печати должно существовать только французское, английское, турецкое, испанское время, но не немецкое время, а только немецкое *безвремя*. Но разве не заслуживают скорее признательности — и именно *признательности государства* — те газеты, которые отвлекают от *заграничных* дел и завоевывают для наших *родных* дел все то внимание, весь тот лихорадочный интерес и все драматическое напряжение, которые сопровождают все, что находится *в процессе становления*, которые сопровождают прежде всего развертывающуюся *историю современности*!

Допустим даже, что они пробуждают недовольство, озлобление. Но ведь они будят *немецкое* недовольство, *немецкое* озлобление,

ведь все же они возвращают государству отвернувшиеся от него умы, хотя бы на первых порах они вернули эти умы возбужденными и недовольными.

Но они возбудили не только недовольство и озлобление, они возбудили также надежды и опасения, радость и горе, они, прежде всего, пробудили живой *интерес к государству*, сделали его *близким, домашним* делом его членов, вместо Петербурга, Лондона, Парижа они сделали Берлин, Дрезден, Ганновер центрами политического интереса немцев, что является более славным подвигом, чем перенесение мировой столицы из Рима в Византию.

Если немецкие и прусские газеты, поставившие себе задачей сделать Германию и Пруссию центрами внимания для немцев и пруссаков, превратить государство из таинственного жреческого существа в ясное, всем доступное и всех касающееся мирское дело, заставить государство перейти в плоть и кровь его граждан — если эти газеты уступают французским и английским в отношении фактической достоверности их сообщений, если их информация часто бывает неискусна и фантастична, то вспомните, что немец знает свое государство только *по наслышке*, что *запертые двери* не могут служить *очками*, что государство, в котором все делается *келейно*, лишено своего основного признака — *гласности*. Не вменяйте же поэтому в вину газетам то, что является только недостатком государства — недостатком, который именно эти газеты стараются исправить.

Мы повторяем поэтому еще раз: «Лейпцигская всеобщая газета» является необходимой интегральной частью немецкой народной прессы. Она преимущественно удовлетворяла непосредственный интерес к *политическому факту*, мы же удовлетворяли интерес к *политической мысли*, причем само собою разумеется, что факт не исключает мысли, как и мысль не исключает факта. Речь идет здесь только о *преобладающей* особенности, об *отличительном признаке*.

Ответ на донос «соседней» газеты.

Кельн, 9 января. Было бы неестественно, если бы «*благомыслящая*» пресса всех концов Германии не пыталась теперь заслужить в походе против нас рыцарские шпоры, и во главе ее аугсбургская пророчица Гульда, с которой мы по поводу ее вторичного вызова скоро сведем счеты. Сегодня же мы займемся нашей инвалидной соседкой, почтеннейшей «Кёльнской газетой»! *Toujours perdrix!*

Прежде всего, «кое-что предварительное» или «предварительное кое-что» — памятка, которую мы желаем предпослать для объяснения сегодняшнего *доноса* этой газеты. Мы желаем рассказать пре-забавный анекдот о том, какими способами «Кёльнская газета» старается заслужить *уважение* правительства, как она дает нам пример «истинной свободы» в противоположность «произволу», ставя себе «пределы» изнутри.

Благосклонный читатель вспомнит, как в 4-м номере «Рейнской газеты» редакция «Кёльнской газеты» обвинялась в том, что она сама *сочинила* ту корреспонденцию из Лейпцига, в которой почти торжествующим тоном сообщается много раз обсуждавшееся запрещение. Читатель помнит также, что приэтом редакция «Кёльнской газеты» дружески предупреждалась, что, в случае серьезной попытки с ее стороны защищать подлинность этого документа, мы вынуждены будем опубликовать еще один неприятный *факт*, «имеющий отношение к той мистической корреспонденции из Лейпцига». Благосклонный читатель вспомнит также робкий, уклончивый ответ «Кёльнской газеты» от 5 января, наше опровержение от 6 января и «страдательное молчание», в котором «Кёльнская газета» после этого предпочла пребывать.

В нашем предупреждении мы имели в виду следующий факт. «Кёльнская газета» находила оправдание для запрещения «Лейпцигской всеобщей газеты» в одном сообщении этой газеты, которое «переступает все границы приличия и всякому умеренному и рассудительному человеку и в нашей среде должно показаться непостижимой *нескромностью*». Этими словами, очевидно, имелось в виду обнаружение *письма Гервега*. Можно было бы, может быть, и согласиться с только что приведенным мнением «Кёльнской газеты», если бы только сама «Кёльнская газета» не *пыталась* за несколько дней перед этим опубликовать *письмо Гервега*. Попытке этой, правда, не суждено было осуществиться, но *только* потому, что она наткнулась на «пределы», поставленные «извне».

Мы не желаем этим бросить упрек «Кёльнской газете» в неблагонадежных помыслах, но мы должны спросить читающую публику, считает ли она поведение «Кёльнской газеты» совместимым с принципами порядочности и не является ли, по ее мнению, *нарушением всех границ приличия и общественной морали*, когда кто-нибудь инкриминирует своему ближнему, как достойное казни преступление, то же самое деяние, которое он сам только что намерен был совершить, деяние, которое только в силу *внешних препятствий* не стало *собственным деянием* обвинителя. После этих объяснений

никого не должно удивить, если «Кёльнская газета», побуждаемая своей нечистой совестью, отвечает сегодня *доносом*. Она говорит:

«Там (в «Рейнской газете») развивается взгляд, что необычайно резкий, почти язвительный, во всяком случае неприятный тон, который пресса принимает по отношению к Пруссии, имеет своим *единственным мотивом* желание обратить на себя внимание правительства и побудить его к реформам. Ибо народ-де уже далеко перерос все существующие государственные формы. Эти формы страдают внутренней пустотой. Народ, как и пресса, потерял-де *всякое доверие* к этим установлениям и еще меньше он верит в возможность их развития изнутри». «Кёльнская газета» сопровождает эти слова следующим восклицанием: «Разве не поразительно, что рядом с такими заявлениями все еще раздаются жалобы на недостаток свободы печати? Можно ли требовать большей свободы, чем та, при которой можно сказать правительству в лицо, что «все государственные установления являются старым хламом, не пригодным даже к роли переходной ступени к чему-нибудь лучшему?»

Прежде всего мы должны столкнуться о методах цитирования. Автор цитируемой «Кёльнской газетой» статьи спрашивает себя, чем объясняется этот резкий тон прессы именно по отношению к Пруссии. На это он отвечает: «Как я *полагаю*, мотивы этого кроются, главным образом, в следующем». Он не утверждает, как ему ложно приписывает «Кёльнская газета», что это является единственным мотивом, он скорее излагает свой взгляд только как *свое предположение*, как свое индивидуальное мнение. Автор дальше признает, о чем умалчивает «Кёльнская газета», что «общественное оживление, наступившее в 1840 году, отчасти перебросилось на государственные формы, пытаясь влить в них содержание и жизнь». Тем не менее чувствуется, что «народный дух проходит собственно *мимо* них, едва касаясь их, и почти можно сказать, что даже их роль переходного этапа к дальнейшему развитию или *еще не понята*, или все же *недостаточно оценена* им как таковая». Автор продолжает: «Мы оставляем открытым вопрос: справедливо ли это или нет; факт тот, что народ, как и пресса, не питает *безусловного* доверия к государственным установлениям, еще меньше они верят в возможность их *развития изнутри и снизу*». «Кёльнская газета» цитирует вместо «не питают безусловного доверия» — «потеряли *всякое доверие*» и в последней части приведенного предложения опускает слова «и *снизу*», чем существенно изменяется смысл. «Пресса, — продолжает наш автор, — *обращалась* поэтому неизменно к правительству, так как речь шла еще о тех формах, внутри которых сво-

бодно, открыто и веско могла бы выступить против правительства правомочная моральная воля народа, давая выражение его горячим желаниям и защищая его интересы». Подтверждают ли приведенные цитаты то, что «Кёльнская газета» приписывает автору указанной статьи, а именно, будто он говорит, что *«все государственные установления являются старым хламом, не пригодным даже для роли переходной ступени к чему-нибудь лучшему»?*

Разве у нашего автора идет речь о *всех* государственных установлениях? Речь идет только о государственных формах, в которых могла бы «свободно, открыто и веско» высказаться «народная воля». Какие же *государственные формы* играли до недавнего времени эту роль? Очевидно, только *провинциальные сословия*. И что же, разве относился народ к этим провинциальным сословиям с особенным доверием? Разве ожидал он, что они смогут развиваться в крупные политические учреждения, имеющие общенародное значение? Разве лойяльный Бюлов-Куммеров считал их *настоящим* выражением народной воли? Но не только народ и пресса, и *само правительство* признало недостаточность существующих государственных форм, ибо без такого признания разве оно имело бы повод создавать *новую* государственную форму в виде «комиссий»? Но что и эти комиссии в их нынешней форме не являются удовлетворительными — это *утверждали не только мы*, такое мнение высказано на страницах «Кельнской газеты» и одним из членов комиссии.

Дальнейшее же утверждение, что *государственные формы*, именно как *формы*, еще противостоят содержанию и народный дух не чувствует себя в них «дома», как в *своих формах*, не признает в них форм своей жизни, — это утверждение повторяет только то, что было высказано многими прусскими и другими газетами и, главным образом, *консервативными* писателями, а именно, что *бюрократия* еще слишком сильна, что государственно-политической жизнью в собственном смысле живет не все государство в целом, а только та часть его, которая является *правительством*. Что же касается вопроса о том, насколько наши современные государственные формы способны частью наполниться живым содержанием, частью органически ассимилировать созданные в дополнение к ним государственные формы, — то ответ на этот вопрос «Кельнской газете» следовало бы искать там, где мы рассматриваем роль провинциальных сословий и провинциальных комиссий в общей системе нашей государственной организации. Там «Кельнская газета» нашла бы мысли, доступные и ее нехитрому уму. «Мы не требуем, чтобы при конструировании народного представительства игнори-

рвались все действительно существующие различия: наоборот, мы требуем, чтобы исходили приэтом из действительных, созданных и обусловленных внутренней конструкцией государства, различий». «Мы требуем только *последовательного и всестороннего развития прусских основных установлений*, мы требуем, чтобы не была покинута ни с того, ни с сего почва реальной органической государственной жизни с тем, чтобы снова впасть в нереальную, механическую, подчиненную, негосударственную жизненную сферу» («Рейнская газета», 1842 г., № 345). А что вкладывает нам в уста почтенная «Кёльнская газета»? — «что все *государственные установления являются старым хламом*, не пригодным даже для роли переходного этапа к чему-нибудь лучшему».

Право, можно подумать, что «Кёльнская газета» приписывает другим нахальные выдумки своей трусливой, но распущенной фантазии, полагая, что этим она может восполнить *недостаток собственной смелости*.

Донос «Кельнской» и полемика «Рейнско-мозельской газеты».

Лицо твое, Эраст, унынье выражает:
Ужель присутствие мое тебя смущает?
В чем дело? Стоит лишь мне пред тобой предстать,
Как начинаешь ты усиленно вздыхать.

Кельн, 11 января. Эти слова прежде всего обращены к нашей *кельнской соседке*. «Кёльнская газета» предпочитает не распространяться на тему об ее *воображаемом доносе*, она игнорирует этот *основной пункт* и только жалуется на то, что редакцию впутали неприятным образом в эту полемику. Но, милая соседка, если один корреспондент «Кёльнской газеты» идентифицирует одну из наших берлинских корреспонденций с «Рейнской газетой», то почему же нельзя «Рейнской газете» идентифицировать ответную рейнскую корреспонденцию «Кёльнской газеты» с «Кёльнской газетой»?

Теперь к вопросу о «деянии». Она («Рейнская газета») *инкриминирует нам не деяние, а намерение*. Мы инкриминируем «Кёльнской газете» не одно только определенное намерение, но и определенное деяние, связанное с этим намерением. Известное деяние, а именно практическая попытка «Кёльнской газеты» напечатать письмо Гервега, была превращена в намерение *внешними случайностями*, хотя это намерение уже успело воплотиться в деяние. Всякое не достигшее цели деяние остается только намерением, но разве оно в силу этого менее подлежит суду? Во всяком случае слишком

своеобразна была бы та добродетель, которая вздумала бы искать оправданий своих деяний в той случайности, которая помешала им увенчаться успехом, т. е. помешала им стать совершившимися деяниями, отбросив их тем самым в область неосуществленных намерений.

Но наша лойяльная соседка задает вопрос, правда, не «Рейнской газете», о которой она имеет нелестное представление, что она легко найдет ответ, не смущаясь соображениями «порядочности и добро-совестности», а «той немногочисленной части публики, которая еще не совсем выяснила себе, какую цену можно придавать *заподозриваниям* (правильнее было бы сказать: защите против заподозриваний) этой газеты». «Кёльнская газета» спрашивает: «Откуда знает «Рейнская газета», что мы с этим намерением (т. е. опубликовать письмо Гервега) не связывали также другого намерения (ничем не доказанного), а именно присовокупить с нашей стороны ту отповедь, которую заслуживала эта мальчишеская выходка автора письма?» Но откуда знает «Кёльнская газета», какую *цель* преследовала «Лейпцигская всеобщая газета» своим опубликованием письма Гервега? Почему «Лейпцигская всеобщая газета» не могла руководиться приэтом невинным желанием сообщить раньше всех нечто новое? Почему она не могла руководиться лойяльным намерением передать это письмо просто на суд общественного мнения? Разрешите, почтенная соседка, рассказать вам маленький анекдот. В Риме запрещено печатать Коран. Один хитрый итальянец нашел, однако, выход. Он издал «*Опровержение Корана*», т. е. книгу, которая в заглавном листе носила название «Опровержение Корана», а дальше следовало простое воспроизведение Корана. А разве не прибегали все еретики к подобной хитрости? Разве не был сожжен Ванини, несмотря на то, что он в своем «*Theatrum mundi*» при изложении учения атеизма очень старательно и красноречиво развивает все аргументы, говорящие против этого учения? А разве не практикует тот же самый метод и Вольтер в своей книге «*Bible enfin expliquée*», где он проповедует в тексте безверие, а в примечаниях защищает религию? А разве верил кто-нибудь в очистительную силу этих примечаний? «Но, — заканчивает наша почтенная соседка, — раз такова была наша цель, то разве можно было нашу попытку напечатать это, и без того уже всем известное, письмо поставить в ряд с первоначальным его опубликованием?» Однако, милая соседка, и «Лейпцигская всеобщая газета» опубликовала письмо, циркулировавшее уже во многих копиях. «Право, милорд, вы слишком придиричтивы».

В папской энциклике *ex cathedra* от 25 апреля 1832 г. в день успения пресвятой богородицы можно читать: «Безумие (*delira-*

mentum) утверждать, что всякий человек имеет право на *свободу совести*; нет ничего более омерзительного, чем *свобода печати*». Эта сентенция переносит нас из Кёльна в Кобленц, к «умеренной» газете, к «*Рейнско-могельской газете*». После вышеприведенной цитаты станет вполне естественным и понятным вопль, поднятый этой газетой против нашей защиты свободы печати, но тем более странным должно звучать после этого заявление этой газеты, что «она причисляет себя к самым горячим друзьям прессы». Из «умеренных» столбцов этой газеты выскакивают сегодня, правда, не два льва, но зато львиная шкура и львиная ряса. Этим последним мы намерены сейчас посвятить все то внимание, которое заслуживает представляемый ими естественно-научный интерес. № 1, между прочим, преподносит нам следующее: «Борьба ведется с ее («Рейнской газеты») стороны в таких лояльных формах, что она нас с самого начала заверяет в своей готовности во имя дорогой ей идеи «правопорядка» протестовать даже против запрещения «Рейнско-могельской газеты», если бы таковое имело место. Это заверение было бы для нас столь же лестно, как и успокоительно, если бы случайно вслед за этим не сорвалась с уст нашего рыцаря *свободы всякой печати* грубая брань по адресу, как известно, *давно действительно запрещенных* у нас «Мюнхенских политических записок».

Замечательно то, что наша газета искажает факты в тот самый момент, когда она произносит строгий приговор над другими газетами за *лживость по части фактов*.

Место, на которое здесь намекается, дословно гласит: «Прежде всего перечисляются старые грехи «Лейпцигской всеобщей газеты»: ее поведение в ганноверском вопросе, ее пристрастная полемика против католицизма (*hinc illae lacrimae!*). Интересно знать, считает ли наша почтенная газета смертным грехом со стороны «Мюнхенских политических записок» подобное же поведение только в обратном направлении».

В приведенных строках о «Мюнхенских политических записках» говорится только то, что они вели «пристрастную полемику» против протестантизма. Но разве мы этим оправдывали ее запрещение? Да и могло ли нам прийти в голову оправдывать это запрещение тем обстоятельством, что мы в «Мюнхенских политических записках» наталкиваемся на *те же приемы полемики*, о которых мы в отношении «Лейпцигской всеобщей газеты» говорим, что они не дают *никакого* основания для запрещения «только в обратном направлении»? Наоборот, мы апеллировали к совести «Рейнско-могельской газеты» и спрашивали ее, могут ли одни и те же приемы

полемики на одной стороне оправдывать в ее глазах запрещение, а на другой стороне не оправдывать запрещения! Мы спрашивали ее, следовательно, считает ли она предосудительными известные приемы полемики как таковые или, по существу говоря, только их направление? И «Рейнско-мовельская газета» ответила на наш вопрос, она ответила в том смысле, что она порицает не всякую пристрастную религиозную полемику, как это делали мы, а *только* ту пристрастную полемику, которая имеет дерзость быть *протестантской*. Если мы вместе с «Рейнско-мовельской газетой» могли напоминать о пристрастной полемике «Лейпцигской всеобщей газеты» против католицизма в тот самый момент, когда мы протестовали против только что последовавшего запрещения, то не имели ли мы права упомянуть о «пристрастной полемике» «Мюнхенских политических записок» и без «Рейнско-мовельской газеты»? № 1 таким образом любезно прибавил еще *новое* основание к тем, которыми мы старались оправдать *живость газет по части фактов*. К перечисленным нами основаниям, а именно: «слабая публичность государства», «несовершенство политического мышления», вытекающее из непривычной обязанности громко откликаться на текущие события дня, № 1 прибавляет еще одно, а именно фактическое *скудоумие* огромной части немецкой прессы. «Рейнско-мовельская газета» своим собственным примером доказала, что *неправильное мышление* необходимо и произвольно производит *неверные факты*, следовательно, искажение и ложь.

Мы подходим к № 2, к львиной рясе, ибо дальнейшие аргументы № 1 приводят тут к полнейшей путанице. Львиная ряса прежде всего рассказывает публике о своем мало интересном душевном состоянии. Она ожидала с нашей стороны «взрыва гнева». Но вот мы ограничились, повидимому, легко брошенным, *сдержанным по форме «провержением»*. К ее признательности за эту «неожиданную пощадку» примешивается, однако, досадливое сомнение в том, насколько эта «неожиданная пощадка на самом деле является следствием душевной мягкости, а не, вернее, результатом душевной скуки и усталости».

Мы не собираемся объяснять нашему благочестивому противнику, что *поповское довольство* может действительно явиться подчас причиной *духовного недовольства*, мы желаем перейти к «содержанию интересующего нас возражения». Наш благочестивый противник заявляет, что он «к сожалению, не может утаить, что, по его скромному разумению, «Рейнская газета» только пытается за пустыми словопрениями скрыть свое замешательство», и, чтобы ни на минуту не дать возникнуть видимости *лицемерного смирения или скромности*,

наш благочестивый господин старается подкрепить свое крайнее разумение убедительнейшими и самыми неопровержимыми доводами.

Он начинает следующим образом:

«Старые грехи «Лейпцигской всеобщей газеты»: ее позицию в ганновском вопросе, ее пристрастную полемику против католицизма, ее сплетни и т. д., — конечно, этих грехов отрицать нельзя; но — полагает наша даровитая ученица великого философа Гегеля— *эти проступки находят себе полное оправдание* в том обстоятельстве, что и *другие газеты* повинны в таких же прегрешениях (точь-в-точь, как для любого мошенника лучшим оправданием перед судом является ссылка на плутовство его многочисленных, еще свободно разгуливающих по белу свету товарищей)».

Где мы утверждали, что «старые грехи» «Лейпцигской всеобщей газеты» находят себе *полное оправдание* в том, что и *другие* газеты повинны в таких же прегрешениях? Где мы вообще *пытались* «оправдать» эти старые грехи? Наш действительный ход мыслей, который не следует смешивать с его отражением в зеркале «скромного разумения», был таков:

Прежде всего «Рейнско-мозельская газета» перечисляет старые грехи «Лейпцигской всеобщей газеты». Мы специфицируем затем эти грехи, после чего продолжаем: если бы *все* немецкие газеты старого стиля вздумали взаимно укорять друг друга за прошлое, то вопрос мог бы идти только о том, грешили ли они делами или бездействием. Мы охотно готовы были бы признать за нашим другом, «Рейнско-мозельской газетой», то невинное преимущество перед «Лейпцигской всеобщей газетой», что она не только не проявила себя ничем дурным, но вообще ничем себя не проявила.

Мы, таким образом, не говорим «и *другие газеты*», мы говорим: «*все немецкие газеты старого стиля*», причем определенно относим к их числу и «Рейнско-мозельскую газету». Мы не говорим, что они могут, ссылаясь друг на друга, найти *полное оправдание* своего поведения, а, наоборот, мы говорим, что они *по праву* могут взаимно бросать друг другу те же обвинения. И «Рейнско-мозельская газета» может претендовать только на то двусмысленное преимущество, что она грешила *бездействием*, следовательно может противопоставить свое *греховное бездействие* греховным *деяниям* «Лейпцигской всеобщей газеты». Мы можем иллюстрировать «Рейнско-мозельской газете» ее пассивную преступность одним свежим примером. «Рейнско-мозельская газета» фанатически поносит теперь умершую «Лейпцигскую всеобщую газету», между тем как живую «Лейпцигскую всеобщую газету» она списывала, вместо того, чтобы

ее опровергать. Сравнение, при помощи которого «скромное разумение» старается сделать для себя более наглядным наш ход мыслей, требует маленькой, но существенной поправки. Ему следовало бы говорить не об *одном* мошеннике, старающемся оправдаться *перед судом* ссылкой на проделки другого мошенника, разгуливающего на свободе, а о *двух* мошенниках, из которых один, который не исправился и не арестован, торжествует над другим, который арестован, хотя он исправился. «К тому же, — продолжает «скромное разумение», — «к тому же «правовое положение не может меняться в зависимости от морального характера, тем более в зависимости от политических и религиозных убеждений индивидуумов». *Следовательно*, абсолютно дрянная газета именно в силу того, что она является дрянью, имеет право существовать как таковая (подобно тому как за всякой другой скверной на земле, именно в силу ее дурного бытия, не может быть оспариваемо *право* на бытие)».

Благочестивый господин, очевидно, желает нас убедить, что он не был в школе не только никакого «великого», но даже и «маленького» философа.

Место, которое в фантастическом изложении нашего друга получило такой карикатурный и причудливый смысл, гласило, прежде чем оно преломилось сквозь призму «скромного разумения», следующим образом:

«Однако инкриминируемая нам статья говорила не о прошлом, а о настоящем характере «Лейпцигской всеобщей газеты», хотя мы, как это само собой разумеется, не менее серьезные возражения сделали бы и против запрета издающейся в Кобленце «Рейнско-мозельской газеты», ибо *правовое положение* не должно меняться в зависимости от морального характера, а тем более от политических и религиозных убеждений индивидуумов. *Бесправное* же положение прессы становится вполне очевидным, раз только ее *право на существование* ставится в зависимость от ее *политического образа мыслей*. *До настоящего момента ведь еще не существует ни кодекса, ни трибунала для образа мыслей*».

Мы, таким образом, утверждаем только, что никто не может быть заключен в тюрьму или лишен своих имущественных или каких-либо других прав на основании его морального характера или его политических и *религиозных* убеждений. Последнее утверждение, повидимому, особенно смущает нашего религиозного друга. Мы требуем *неприкосновенности* прав всякого бесчестного существа не потому, что оно бесчестно, а постольку, поскольку его бесчестность не идет дальше его *образа мыслей*, для которого не существует

ни судов, ни кодекса. Мы, таким образом, противопоставляем *бесчестный образ мыслей*, для которого не существует *судилища, бесчестным деяниям*, для которых в случае их *противозаконности* существуют *суды и уложение о наказаниях*. Мы, таким образом, утверждаем, что и бесчестное существо, несмотря на свою бесчестность, имеет право на существование, если оно не совершает *ничего противозаконного*. Мы не утверждаем, как это передает наше лживое эхо, что «за бесчестным существом именно и исключительно в силу того, что оно является бесчестным существом, не может быть оспариваемо право на существование». Напротив, наш почтенный друг должен был убедиться, что мы оспариваем за ним и за «Рейнско-мозельской газетой» право быть плохими существами, что мы поэтому по мере сил стараемся сделать их *хорошими*, и тем не менее мы не считаем себя в праве на основании этого покушаться на «*правовое положение*» «Рейнско-мозельской газеты» и ее оруженосца.

Еще одна проба «полета ума» нашего набожного ревнителя: «Если, однако, орган «политической мысли» доходит до утверждения, что такие газеты, как «Лейпцигская всеобщая газета» (и, прежде всего, как само собой разумеется, сама «Рейнская газета»), скорее заслуживают признательности, и именно *признательности государства*, так как они даже в том случае, когда они сеют *недовольство и озлобление*, все же сеют *немецкое недовольство и немецкое озлобление*, то мы не можем не выразить своих сомнений относительно этой странной «заслуги перед немецким отечеством».

Приведенное место гласит в оригинале следующим образом: «Разве не заслуживают скорее признательности, и именно признательности государства, те газеты, которые отвращают от заграничных дел и завоевывают для наших *родных* дел все то внимание, весь лихорадочный интерес и все драматическое напряжение, которые сопровождают обыкновенно все то, что находится в *процессе становления*, которые сопровождают прежде всего *развертывающуюся историю современности!* Допустим даже, что они пробуждают недовольство, озлобление. Но, ведь, они будят *немецкое* недовольство, *немецкое* озлобление, ведь все же они возвращают государству отвернувшиеся от него умы, хотя бы на первых порах они вернули эти умы возбужденными и недовольными. Но они возбудили не только недовольство и озлобление, они прежде всего пробудили живой интерес к государству, они сделали государство близким, домашним делом и т. д.».

Наш достопочтеннейший, таким образом, опускает связывающие, *посредствующие предложения*. Создается такое положение, как если бы мы сказали ему: «Милый человек, вы должны быть нам

благодарны. Мы просвещаем ваш разум, и если мы вас и немного злим, то все же *ваш* разум выигрывает при этом»; а наш друг ответил бы: «Как! Я должен быть вам благодарным потому, что вы меня *злите*?» После всех этих проб «скромного разума» не требуется особенно глубоких психологических исследований, чтобы понять *неумеренную* фантазию нашего автора, которой уже мерещится, как целые *когорты* наших единомышленников «огнем и мечом проходят по немецким областям». К концу наш друг сбрасывает маску: «*Ульрих фон-Гуттен* и его товарищи», к числу которых относится, как известно, и *Лютер*, простят *львиной рясе* из «Рейнско-мозельской газеты» ее бессильную злобу. Мы можем только краснеть по поводу того преувеличения, которое ставит нас рядом с такими *великими* людьми. Желая, однако, отплатить любезностью за любезность, мы сравним нашего друга со старым *пастором Гетце* и скажем ему вместе с Лессингом:

«И вот мой краткий рыцарский *ответ*. Пишите, господин пастор, и побуждайте других писать, сколько вашей душе угодно. Я тоже буду писать. Если я оставляю без возражений хотя одну мелочь, в которой вы неправы, то это будет означать, что я не в состоянии больше водить пером».

Против «Рейнско-мозельской газеты».

Кельн, 15 января. № 1 «Рейнско-мозельской газеты» от 11 января, которого мы несколько дней тому назад мельком коснулись как *форейтора* *львиной* статьи, пытается сегодня доказать на примере, как мало способна *изошрившаяся* в диалектике «Рейнская газета» понять простое, ясно формулированное предложение. Он, № 1, вовсе не говорил, что «Рейнская газета» пыталась оправдать закрытие «*Мюнхенских политических записок*», а только то, что в тот самый момент, когда она выступает *поборницей* безусловной свободы печати, она не стесняется поносить действительно закрытый орган печати и что поэтому ее рыцарское заверение в готовности бороться против запрещения «Рейнско-мозельской газеты» не внушает особенного доверия. *Форейтор* № 1 не замечает, что его беспокойство по поводу нашего рыцарского поведения при возможном запрете «Рейнско-мозельской газеты» могло иметь два основания и что мы по поводу их обоих уже высказывались. *Добрый форейтор*, должны были мы думать, не доверяет нашему заверению, потому что он в мнимом поношении «*Мюнхенских политических записок*» видит скрытое оправдание их запрета. Мы с тем *большим* правом могли предполо-

жить такой ход мыслей у нашего доброго форејтора, что обывателю свойственна своеобразная хитрость, в силу которой он считает, что в таких, как ему кажется, бессознательно «сорвавшихся» отзывах высказывается действительное мнение. На этот случай мы успокаиваем доброго форејтора и доказываем ему, что не может быть никакой связи между нашим отзывом о «Мюнхенских политических записках» и оправданием их запрещения.

Вторая возможность: № 1 находит вообще щекотливым и нерыцарским с нашей стороны, что действительно запрещенному органу печати, как «Мюнхенские политические записки», мы бросаем упрек в пристрастной полемике против протестантизма. Он усматривает в этом поношение. И для этого случая мы задаем доброму форејтору вопрос: если мы в тот самый момент, когда мы защищали «Лейпцигскую всеобщую газету» против только что последовавшего запрещения, отметили *вместе* с «Рейнско-могельской газетой» ее пристрастную полемику против католицизма, то разве мы не имели права отметить *без* «Рейнско-могельской газеты» пристрастную полемику давно запрещенных «Мюнхенских политических записок»? Это значило: мы не *вносим* «Лейпцигскую всеобщую газету» тем, что отмечаем с *одобрения* «Рейнско-могельской газеты» ее пристрастную полемику против католицизма. Так неужели же наше утверждение о пристрастной католической полемике «Мюнхенских политических записок» становится поношением потому только, что, к своему несчастью, оно не получило одобрения «Рейнско-могельской газеты»?

№ 1 квалифицировал наше утверждение как поношение, и только. Но с каких это пор мы обязаны верить № 1 на слово? Мы сказали: «Мюнхенские политические записки» являются партийным католическим органом, и в этом смысле они представляют собой ту же «Лейпцигскую всеобщую газету», только с обратным знаком. Форејтор в «Рейнско-могельской газете» утверждает: «Мюнхенские политические записки» не являются партийным католическим органом и не представляют собой «Лейпцигскую всеобщую газету» с обратным знаком. Они не служат, подобно последней, «складом джи, глупых сплетен и насмешек над не-католическими вероисповеданиями». Мы не состоим теологическими бретерами ни той, ни другой стороны, но стоит только прочесть преисполненную подлых сплетен характеристику Лютера в «Мюнхенских политических записках», стоит только прочесть то, что «Рейнско-могельская газета» говорит о «Гуттене и товарищах», чтобы решить, занимает ли «умеренный» орган такую позицию, при которой он мог бы объективно

судить о том, что является пристрастной религиозной полемикой и что нет.

В заключение добрый фореитор обещает «более подробную характеристику» «Рейнской газеты». *Nous verrons*. Маленькая партия между Мюнхеном и Кобленцом уже однажды высказалась в том смысле, что «политическое» чутье прирейнского населения должно быть или использовано для каких-нибудь негосударственных целей, или подавлено как нечто «скандальное». Может ли она не злобствовать, видя в быстром распространении «Рейнской газеты» в Рейнской провинции доказательство своего полного ничтожества? Или, может быть, нынешний момент неблагоприятен для злобствования? Мы тоже находим, что все это *недурно* задумано, и сожалеем только о том, что, за неимением более значительного органа, эта партия вынуждена довольствоваться добрым фореитором с его серым «умеренным» органом. По этому *органу* можно судить о силе *партии*.

С БЕРЕГОВ МОЗЕЛЯ. ОПРАВДАНИЕ МОЗЕЛЬСКОГО КОРРЕСПОНДЕНТА.

В №№ 346 и 348 «Рейнской газеты» помещены мною две статьи, из которых первая касается дровяного голода в примозельской области, а вторая рисует то *особое* сочувствие, с которым население примозельского края встретило королевский высочайший указ от 24 декабря 1841 г. и дозволенное им расширение свободы печати. Последняя статья написана в *грубых*, если хотите, даже в *диких*, тонах.

Тот, кому непосредственно приходится слышать *беспощадный* голос нужды в среде окружающего населения, легко теряет эстетический такт, умеющий находить изящные и скромные образы. Он, может быть, даже считает своей *политической* обязанностью заговорить на время *публично* тем грубым языком нужды, который условия жизни на родине не дают ему забыть. Если, однако, ставится вопрос о том, что следует доказать правду таких слов, то едва ли можно думать, что это доказательство должно относиться к тексту, взятому *буквально*, иначе пришлось бы считать неправдой всякое резюме и было бы вообще невозможно передавать смысл какой-нибудь речи, не повторяя ее слово в слово.

Таким образом, если, например, было сказано: «воплъ виноделов о помощи сочли нахальным визгом», то по всей справедливости можно требовать, чтобы налицо имелось приблизительно правильное *уравнение*, т. е. чтобы была доказана наличность чего-то, что до известной степени покрывается резюмирующим обозначением «нахальный визг» и более или менее оправдывает употребление этого выражения. Если такое доказательство приведено, то не может быть больше вопроса о *правдивости содержания*, а только о *точности выражений*, а там, где дело касается тонкостей стиля, всякое суждение является субъективным и относительным.

К вышеприведенным замечаниям меня вынуждают два рескрипта г-на обер-президента *фон-Шаппера* в № 352 «Рейнской газеты», помеченные: Кобленц, 15 декабря, где мне, по поводу моих выше-

названных обеих статей, ставится целый ряд вопросов. *Запоздание* моего ответа обусловлено прежде всего содержанием этих вопросов, так как газетный корреспондент, передавая со *всей добросовестностью* дошедшую до него народную молву, вовсе не обязан иметь в голове все то, что необходимо для ее исчерпывающего и мотивированного изложения, с детальным указанием ее поводов и источников. Дело не только в том, что такая работа требовала бы много времени и средств, а главным образом в том, что газетный корреспондент может считать себя только маленьким членом сильно разветвленного организма, в котором он свободно избирает себе определенную функцию. Если один, скажем, больше дает непосредственные впечатления от бедственного состояния какой-нибудь местности, почерпнутые из общения с народом, то другой — историк по специальности — займется его историей, третий — человек чуткого сердца — даст описание самой нужды, четвертый — экономист — будет рассматривать средства, могущие его ликвидировать, причем последний вопрос может быть опять-таки решен разными способами: то в местном масштабе, то в отношении к государству в целом.

Таким образом, при живом движении печати должна выявиться *целостная правда*, ибо если сперва это целое выступает перед нами только в виде отдельных, случайно или на основании выработанного плана одновременно предпринятых обследований, из которых каждое касается только одной стороны явлений, то, в конечном счете, пресса этим всесторонним обследованием только подготовила для одного из своих работников материал, из которого он создаст единое целое. Таким образом, пресса постепенно доходит до целостной правды путем разделения труда, но не так, что один делает все, а так, что многие работают, причем каждый делает немногое.

Вторая причина запоздания моего ответа заключается в том, что редакция «Рейнской газеты» после первого посланного ей сообщения потребовала дополнительных сведений. Точно так же и после второго и третьего сообщения она пожелала иметь дополнительные сведения, и после этого заключительного сообщения, наконец, редакция, с одной стороны, потребовала от меня указания источников моих сообщений, с другой же стороны оставила за собой право не публиковать моих сообщений до тех пор, пока она, путем самостоятельных расследований, не убедится в правдивости моих показаний.*

* Подтверждая вышеприведенные данные, мы вместе с тем прибавляем, что различные, дополняющие и разъясняющие одно другое, письма сделали необходимым сопоставление их с нашей стороны. — Редакция «Рейнской газеты».

Мой ответ, кроме того, появляется *анонимно*. Я поступаю так в соответствии с моим убеждением, что *анонимность* является существенной чертой повседневной печати, так как именно благодаря ей газета из складочного места многих индивидуальных мнений *превращается в орган единого духа*. Подпись автора настолько же резко обособила бы одну статью от другой, как тело обособляет индивидуумов друг от друга, и свела бы, таким образом, к нулю ее назначение—быть только интегрирующей частью единого целого. Анонимность, наконец, способствует большей свободе и независимости в суждениях не только автора, но и публики, так как последняя в этом случае не видит перед собою того, *кто* говорит, а имеет перед собою только то, *что* он говорит, и, свободная от влияния эмпирической личности автора, делает только его духовную личность мерой своих суждений.

Подобно тому как я замалчиваю свое имя, я буду в своих более подробных показаниях только тогда указывать имена чиновников и названия общин, когда буду цитировать печатные, имеющиеся в продаже, документы или когда эти указания никому не грозят никакими последствиями. Пресса обязана критиковать обстоятельства, но не должна, по нашему мнению, доносить на *отдельных лиц*, за исключением тех случаев, когда это безусловно необходимо в целях предотвращения какого-либо общественного бедствия или когда гласность стала уже настолько господствующим принципом государственной жизни, что немецкое понятие доноса потеряло всякий смысл.

В заключение этих предварительных замечаний я считаю себя в праве выразить надежду, что г-н обер-президент, по прочтении *всей* моей статьи, убедится в чистоте моих намерений и даже возможные в ней ошибки будет приписывать добросовестному заблуждению, а не злонамеренному извращению. Самая эта статья должна показать, заслужил ли я тяжелое обвинение в *клевете с целью возбудить недовольство и злобу* даже в ныне действительно наступившем случае длительной анонимности с моей стороны, обвинение, тяжесть которого еще усугубляется тем, что оно исходит от человека, пользующегося высоким уважением и любовью во всей Рейнской провинции.

Чтобы лучше ориентироваться, мы расположим свою статью по следующим рубрикам:

А) *Вопрос о распределении дров.*

В) *Отношение примозельской области к кабинетскому указу от 24 декабря 1841 года и дозволенному им расширению свободы печати.*

- С) Язвы примозельской области.
- Д) Вампиры примозельской области.
- Е) Предложения, касающиеся мер к устранению зла.

А.

Вопрос о распределении дров.

В моей статье: «С берегов Мозеля, 12 декабря» в № 348 «Рейнской газеты» я указываю на следующее обстоятельство: «Состоящая из нескольких тысяч душ община, к которой я принадлежу, обладает, на правах собственности, прекраснейшими лесами, но я не припомню, чтобы когда-либо члены общины извлекли непосредственную выгоду из своей собственности в смысле получения дров».

Господин обер-президент к этому замечает:

«Такого рода, *не соответствующий предписаниям закона образ действия* мог бы найти для себя оправдание только в каких-нибудь исключительных обстоятельствах», и требует одновременно, чтобы я назвал общину с тем, чтобы дать возможность разобрать обстоятельства дела.

Сознаюсь откровенно: с одной стороны, я полагаю, что образ действия, не соответствующий, а следовательно противоречащий предписаниям закона, едва ли может быть оправдан обстоятельствами, оставаясь при всяких обстоятельствах незаконным; с другой же стороны, я не могу считать незаконным обрисованный мною образ действия.

Изданная на основании закона от 24 декабря 1816 г. и высочайшего кабинетского указа от 18 августа 1835 г. и опубликованная в приложении к № 62 официального органа королевского правительства в Кобленце инструкция (помеч.: Кобленц, 4 августа 1839 г.) об управлении общинными и приписанными к учреждениям лесами в правительственных округах Кобленц и Трир говорит в § 37 дословно следующее:

«В отношении управления произрастающим в лесах материалом руководящим правилом является, что из него обязательно продается столько, сколько необходимо для покрытия расходов по лесу (налоги и расходы по управлению).

«В остальном зависит от решения самих общин, будет ли древесный материал для покрытия других потребностей общины *продаваться с торгов* или *распределяться*: целиком или частью, бесплатно или по определенной таксе между членами общины. Однако, как общее правило, следует принять к руководству, что топливный мате-

риал и материал для домашней утвари распределяется *in natura*, строительный же материал, поскольку он не идет на постройку общественных зданий или для поддержки отдельных членов, пострадавших от пожара, продается с торгов».

Эта, изданная одним из предшественников г-на обер-президента Рейнской провинции, инструкция доказывает по-моему, что распределение топливного материала между членами общины с точки зрения закона не вменяется в обязанность и не запрещается, а является только вопросом целесообразности. В соответствии с этим и я в указанной выше статье рассматривал установившийся в моей общине порядок только с точки зрения целесообразности. После этого должен был бы отпасть мотив, в силу которого г-н обер-президент желал знать название общины, о которой идет речь, так как вопрос будет идти не о расследовании образа действий общинных властей, а об изменении инструкции.

Я, однако, охотно готов уполномочить редакцию «Рейнской газеты» назвать, в случае особого требования со стороны г-на обер-президента, ту общину, в которой на моей памяти не происходило распределения дров, так как это только может способствовать благу общины, не задевая лояльности общинного правления.

В.

Отношение примозельской области к кабинетскому указу от 24 декабря 1841 г. и дозволенному им расширению свободы печати.

В отношении моей корреспонденции из Бернкастеля от 10 декабря в № 346 «Рейнской газеты», где я утверждал, что примозельское население с особым энтузиазмом приветствовало дозволенное высочайшим королевским указом от 24 декабря прошлого года расширение свободы печати, ожидая от более свободной печати облегчения своего тяжелого положения, г-н обер-президент замечает следующее:

«Если эта статья имеет какой-нибудь смысл, то только тот, что примозельскому населению до того времени не разрешалось выступать публично и откровенно высказываться о своем тяжелом положении, об его причинах и о мерах, необходимых для его облегчения. Я сомневаюсь в том, чтобы это соответствовало действительности, ибо при стремлении властей прийти на помощь крестьянам-виноградарям в их признанном тяжелом положении для них ничто не может быть так желательно, как возможно более откровенное и свободное обсуждение царящих в той местности условий». «Автор вышеуказанной

статьи поэтому очень обязал бы меня, если бы любезно согласился указать специально те случаи, когда до появления высочайшего королевского указа от 24 декабря прошлого года власти препятствовали свободному обсуждению в печати тяжелого положения жителей примозельской области». И дальше г-н обер-президент замечает: «Сверх того я должен сказать, что утверждение автора вышеуказанной статьи, будто вопли о помощи виноделов в высоких сферах долгое время считали *нахальным визгом*, я считаю себя в праве а priori квалифицировать как неправду».

Мой ответ на эти вопросы будет расположен в следующем порядке. Я постараюсь доказать:

1) что совершенно *независимо* прежде всего от объема прав, которым обладала пресса до появления высочайшего королевского указа от 24 декабря 1841 года, потребность в свободной прессе с *необходимостью* вытекает из специфического характера бедствия, переживаемого примозельской областью;

2) что мое утверждение оставалось бы одинаково верным и особая радость примозельского населения по поводу высочайшего указа и дозволенного им расширения свободы печати была бы одинаково понятна и в том случае, если бы за время, предшествовавшее появлению вышеназванного указа, не ставилось *никаких специальных* препятствий «свободному обсуждению в печати положения примозельского края»;

3) что в *действительности* имели место *специальные* условия, препятствовавшие такому «свободному обсуждению в печати».

Вся совокупность обстоятельств покажет, в какой мере мое утверждение: «бедственное положение виноградарей долгое время подвергалось в высоких сферах сомнению, и к их воплю о помощи относились как к нахальному визгу» — в какой мере это утверждение является правдой или неправдой.

К п. 1. При исследовании *государственных отношений* слишком легко поддаются искушению игнорировать *объективную природу отношений* и все объяснять *волей* действующих лиц. Существуют, однако, *отношения*, которые определяют действия как частных лиц, так и отдельных представителей власти, и так же независимы от них, как способы дыхания. Став с самого начала на эту объективную точку зрения, мы не будем искать попеременно добрую или злую волю то на одной, то на другой стороне, а будем видеть действия объективных отношений там, где на первый взгляд единственными действующими факторами кажутся лица. Раз доказано, что объективные отношения порождают *необходимость* какого-нибудь явления,

то уже не трудно будет установить, при наличии каких внешних условий это явление действительно должно было стать фактом и при наличии каких оно могло не стать таковым, несмотря на то, что потребность в нем уже существовала. Это можно будет приблизительно установить с той же уверенностью, с какой химик определяет, при каких *внешних* условиях родственные вещества должны образовать химическое соединение. Мы поэтому полагаем, что нашим доказательством того, что из особенностей бедственного положения примозельского края вытекает необходимость свободы печати, мы даем нашему изложению основание, свободное от всякого личного элемента.

Бедственное положение примозельского края не может быть рассматриваемо как *простое* состояние. В нем необходимо различать по меньшей мере *две* стороны: сторону частную и сторону государственную, ибо в той же мере, как нельзя мыслить примозельский край вне государства, нельзя себе представить его бедственное положение вне определенных условий государственного управления. *Взаимоотношение* этих двух сторон и образует то *реальное* состояние, которое переживает примозельский край. Чтобы показать, какого рода эти взаимоотношения, мы приведем здесь аутентичный и документально удостоверенный разговор между соответственными *органами* обеих сторон.

В четвертом выпуске «Бюллетеней *Трирского общества* поощрения виноделия в примозельском крае и в саарской области» мы находим отчет о переговорах между министерством финансов, окружным управлением административного округа Трира и дирекцией указанного общества. В одном своем представлении в министерство финансов общество, между прочим, сделало и подсчет доходов, приносимых виноградниками. Окружное управление округа Трира, получившее копию той же докладной записки, поручило дать о ней отзыв начальнику кадастрового бюро, податному инспектору *фон-Цуккальмалию*, который, как говорит само управление в одном своем донесении, является тем более подходящим лицом для выполнения этой задачи, что «он принимал живое участие в работе по оценке доходов виноградников примозельского края ко времени составления кадастровых описей». Мы ограничимся здесь простым сопоставлением наиболее ярких мест *официального* заключения г-на фон-Цуккальмалию, с одной стороны, и *реплики* общества поощрения виноделия — с другой.

Официальный докладчик: В основу приведенного в докладной записке исчисления валового дохода моргена виноградника в общи-

нах, принадлежащих к третьему классу *плательщиков винного налога*, за последний десятилетний период 1829 — 1838 гг. положены данные о:

- 1) сборах с одного моргена,
- 2) цене, по которой продавался воз вина *осенью*.

Эти данные, однако, являются далеко не надежными, ибо без воздействия и контроля администрации невозможно, как частному лицу, так и обществу, получить частным путем точные сведения о количестве вина, полученном всеми отдельными собственниками в течение известного периода в большом числе общин, ибо *именно в таких случаях интересы многих собственников могут побудить последних по возможности утаить правду*.

Реплика правления общества: «Что кадастровое бюро по мере сил защищает приемы, применяемые при составлении кадастровых описей, нас нисколько не удивляет; тем не менее, трудно понять следующее рассуждение» и т. д.

«Господин начальник кадастрового бюро пытается доказать на основании цифр, что данные кадастров о доходах виноградников везде правильны; он утверждает также, что десятилетний период, принятый нами, в данном случае не может считаться показательным» и т. д., и т. д. «О цифрах мы спорить не будем, ибо мы, — как весьма благоразумно об этом напоминает в начале своих примечаний докладчик, — не обладаем официальными данными, да нам и не нужно спорить об этом, так как все его опирающиеся на *официальные* данные вычисления и выводы, которые он на этом строит, ничего не могут доказать против приведенных нами фактов». «Если мы даже признаем, что данные кадастров о доходах были верны для того момента, когда производилась оценка, что они для того момента даже были ниже действительности, это все же нисколько не говорит против того, что они не могут служить *базисом* при нынешних *плавучих* обстоятельствах».

Официальный докладчик: «Таким образом, нельзя найти ни одного факта, который дал бы нам право предположить, что данные кадастров о доходах виноградников, оценка которых производилась в последнее время, выше действительности; легко было бы, наоборот, доказать, что произведенная в прежнее время оценка виноградников сельских и городских округов Трира и округа Саарбурга слишком низка как абсолютно, так и относительно, по сравнению с другими культурами».

Реплика правления общества: «Молящий о помощи должен испытывать горькое чувство, когда в ответ на его справедливые жалобы

ему заявляют, что при новой оценке фиксированные в кадастре цифры предположительных доходов должны были бы быть скорее повышены, чем понижены».

«Впрочем, — замечает реплика, — и сам докладчик, при всем своем старании опровергнуть наши данные, не мог почти ничего опровергнуть или противопоставить нам в отношении цифр *доходов*; поэтому он старался все свои возражения направить против приводимых нами данных о расходах».

Мы намерены теперь сопоставить некоторые наиболее резкие разногласия между господином докладчиком и правлением общества по вопросу об *исчислении расходов*.

Официальный докладчик: «К п. 8 следует особенно заметить, что *вырезывание* обыкновенных наростов является операцией, которая введена в последнее время только немногими собственниками виноградников, но нигде ни в примозельском крае, ни в саарской области, эта операция не принадлежит к обычным способам возделывания виноградников».

Реплика правления общества: «*Вырезывание наростов*, по утверждению начальника кадастрового бюро, введено только в последнее время немногими собственниками виноградников» и т. д. Это, однако, не соответствует действительности. «Винодел понял, что для того, чтобы предохранить себя от окончательной гибели, ему необходимо испробовать все, что могло бы хоть сколько-нибудь способствовать улучшению качества вина. Это настроение виноделов следовало бы во имя блага края заботливо поощрять, вместо того, чтобы подавлять».

«И кому бы пришло в голову понижать цифры предположительных расходов на культуру картофеля только потому, что есть земледельцы, которые предоставляют засеянный картофель его собственной судьбе и благодати провидения».

Официальный докладчик: «Указанная в п. 14 стоимость *бочки* не может даже быть принята в расчет, ибо, как уже замечено было, стоимость бочек не включена в приведенные цены вин. Если таким образом вместе с проданным вином продается и бочка, что является общим правилом, то стоимость последней прикидывается к цене вина, и таким образом возмещаются расходы на бочки».

Реплика правления общества: «При продаже вина продается и бочка, но приятом и в отдаленной степени не бывает, да и не может быть, разговоров о возмещении стоимости бочки. Те немногие случаи, когда рестораторы нашего города покупают вино без бочки, не могут быть приняты в соображение при рассмотрении целого».

С вином бывает не так, как с другими товарами, которые до продажи лежат в магазине, зато потом продаются обыкновенно так, что упаковка и пересылка идут за счет покупателя. Так как покупка вина включает в себя и покупку бочки, то ясно, что цена последней должна быть включена в стоимость производства вина».

Официальный докладчик: «Если мы изменим приведенные в приложении цифры сборов соответственно указаниям официальных данных на этот счет, исчисление же расходов, напротив, признаем даже правильным во всех его частях и только опустим расходы по уплате земельного и винного налога и стоимость бочек, т. е. расходные статьи, перечисленные в пп. 13, 14 и 17, то получим следующий результат:

Валовой доход	53 тал. 213 грош. 6 пф.
Общая сумма расходов, не включая статей 13, 14 и 17	39 » 5 » — »
<hr/>	
Итого чистый доход.	14 тал. 163 грош. 6 пф.

Реплика правления общества: «Расчет сам по себе правилен, но не его результат. Мы оперировали не гипотетическими числами, а такими числами, которые представляют реальные суммы, и нашли, что если из 53 талеров, представляющих собой реальную сумму расходов, вычесть 48 талеров, изображающих реальную и единственную величину дохода, то остается убыток, равный 5 талерам».

Официальный докладчик: «Если, тем не менее, нельзя не признать, что положение примозельского края значительно ухудшилось в сравнении с периодом, предшествовавшим возникновению таможенного союза и что можно даже отчасти опасаться *настоящего обнищания края*, то причину этого следует искать исключительно в прежних, слишком высоких доходах, которые извлекались населением этого края».

«Благодаря почти монопольному положению, занятому в прежние годы примозельским краем в области винной торговли, благодаря быстро следовавшим один за другим урожайным годам, 1819, 1822, 1825, 1826, 1827, 1828, в этом крае развилась *неслыханная раньше роскошь*. Скопившиеся в руках винодела большие суммы денег толкали его к легкомысленной покупке виноградников по неслыханным ценам, толкали к чрезмерным затратам на разведение новых виноградников в местах, неблагоприятных развитию виноградной культуры. Каждый желал стать собственником и влезал в долги, которые в прежнее время легко могли быть покрыты доходами одного урожайного года, которые, однако, теперь, при наступившей неблаго-

приятной конъюнктуре, должны окончательно придавить к земле попавшего в руки ростовщиков винодела.

«Одним из следствий этого положения вещей будет, что возделывание винограда ограничится наиболее благоприятными для его развития местами и снова, как встарь, перейдет больше в руки наиболее богатых землевладельцев, которые уже в силу больших предварительных затрат, связанных с этим делом, преимущественно способны вести его, которые также легче могут переносить неблагоприятные годы и все же находить достаточно средств, чтобы улучшить культуру и добиться продукта, способного выдержать конкуренцию с продуктом открывшихся для нас теперь государств таможенного союза. *Процесс этот, конечно, в первые годы будет связан с бедствиями для наиболее бедного класса виноделов, которые, однако, в предшествующее более благоприятное время стали в большинстве своем собственниками виноградников. Однако, при всем том, следует принять во внимание, что положение прежних лет было неестественным, и это дает себя чувствовать теперь всем, кто тогда действовал с недостаточной осторожностью. Государство должно будет видеть свою задачу только в том, чтобы целесообразными мерами облегчить нынешнему населению трудности переходного периода.*

Реплика правления общества: «Воистину, тот, кто только теперь опасается обнищания примозельского края, не видел той ужасной нищеты, которая уже прочно утвердилась и с каждым днем растет среди морально здорового, неустанно трудолюбивого населения этого края. Пусть не говорят нам, как это делает господин кадастровый инспектор, что виной этому сами обнищавшие; нет, бедствие постигло осторожного, как и беспечного, деятельного, как и пассивного, состоятельного, как и несостоятельного винодела, и раз дошло до того, что даже и состоятельные, трудолюбивые и скромно живущие виноделы вынуждены заявить, что они не в состоянии больше прокормить себя, то причину этого состояния приходится, очевидно, искать вне их.

«Правда то, что виноделы в благоприятные годы покупали новые участки по ценам выше обычных и — рассчитывая на то, что их доходы, при тогдашнем их уровне, дадут им возможность постепенно все покрыть — влезали в долги, но как можно такие проявления экономической активности и промышленного духа этих людей назвать роскошью и утверждать, что современное положение виноделов является следствием неестественности предыдущего, дающей себя чувствовать теперь тем, кто тогда действовал без достаточной осторожности — остается непонятным.

«Начальник кадастрового бюро утверждает, что, поддаваясь соблазнам необычайно благоприятной конъюнктуры, люди, которые, по его мнению, раньше даже не были собственниками, чрезмерно увеличили количество садов и что только в уменьшении числа виноградников следует теперь искать спасение». «Но как ничтожно число тех виноградников, почва которых была бы пригодна для разведения хлебной или овощной культуры, в сравнении с массой тех, почва которых, кроме винограда, могла бы произвести только терновник и кустарники! И неужели это, несомненно, почтенное, стиснутое, благодаря винодельческому промыслу на сравнительно небольшой площади, так мужественно борющееся с своим несчастьем население не стоит того, чтобы была сделана попытка мерами, направленными к облегчению его положения, помочь ему продержаться до наступления более благоприятных обстоятельств, которые сделают для него возможным снова подняться и стать для государства тем, чем оно было раньше, а именно таким источником дохода, подобного которому, не считая городов, не найдется на равной по размерам площади».

Официальный докладчик: «Вполне понятно, что наиболее богатые садовладельцы *пользуются* также тяжелым положением беднейших виноделов, чтобы, разрисовав *яркими красками* прежнее счастливое положение и противопоставив его нынешнему, менее благоприятному, но в действительности все же не безвыгодному для них положению, добиться таким путем для себя возможных облегчений и выгод».

* * *

Реплика правления общества: «По долгу чести и в силу нашего внутреннего сознания мы протестуем против *обвинения*, будто мы пользуемся тяжелым положением беднейших виноделов, чтобы разрисовать *яркими красками* современное положение виноделия и тем добиться для себя всяких выгод и облегчений.

«Это — неправда! Мы торжественно заверяем — и это, как мы надеемся, будет вполне достаточно для нашего оправдания, — что мы были далеки от всякого своекорыстного намерения и, предпринимая наш шаг, имели в виду только *откровенным и правдивым изображением* положения бедных виноделов обратить внимание государства на то, что при дальнейшем развитии должно стать опасным для него самого. Тому, кто знает, какие прогрессивно растущие изменения уже успело до сих пор произвести современное печальное положение виноделов в их домашнем быту, в их промышленном и даже моральном состоянии, должно быть страшно за будущее при мысли

о том, что такая нужда может стать длительным состоянием или даже принять еще бóльшие размеры».

Всякий должен будет прежде всего признать, что правительство, при этих условиях, не могло стать на определенную точку зрения, а должно было колебаться между точкой зрения ее докладчика и противоположной точкой зрения виноделов. Если мы дальше примем во внимание, что реферат господина фон-Цуккальмалио помечен 12 декабря 1839 г., а ответ общества — 15 июля 1840 г., то для нас станет ясным, что до этого последнего момента точка зрения г-на докладчика должна была оставаться если не *единственной*, то все же *господствующей* в правительственной коллегии.

По крайней мере, еще в 1839 г. она противопоставляется как заключение правительства, следовательно как бы *resumé* точки зрения правительства, докладной записке общества, ибо у последовательного правительства следует рассматривать его последнюю по времени позицию как сумму всех его прежних взглядов и всего его опыта. Доклад же не только не признает, что нужда является *всеобщей*, но и не рекомендует также *принять какие-либо меры* против той нужды, которая *признается* им, ибо там говорится: «*Единственное, что государство может сделать — это рядом целесообразных мер облегчить по возможности теперешнему населению переход*». Под переходом, однако, при данных условиях следует понимать постепенную *гибель*. Гибель бедных виноделов рассматривается вроде как стихийное явление, противостоять которому человек заранее чувствует свое бессилие и неизбежные последствия которого он только старается смягчить. «Конечно, — говорится там, — это будет связано с сильными бедствиями». Общество поэтому ставит вопрос: не заслужил ли примозельский винодел того, чтобы была сделана хоть *какая-нибудь попытка* спасти его? Если бы правительство стало решительно на противоположную точку зрения, оно бы с самого начала изменило доклад, так как последний вполне определенно решает такой важный вопрос, как *задачу и направление* политики государства в этом деле. Отсюда видно, что можно было признать *тяжелое положение* виноделов без того, чтобы это признание сопровождалось стремлением *прийти им на помощь*.

Мы приведем еще один пример, иллюстрирующий, в каком виде делалось представление властям о тяжелом положении виноделов. В 1838 году один, занимающий крупный пост, представитель администрации объезжал примозельский край. На совещании с двумя ландратами в Писпорте он спросил одного из последних о материальном положении виноделов и получил в ответ: «Виноделы живут

слишком роскошно и уже по тому самому дела их не могут итти плохо». И, однако, уже к тому моменту роскошь была сказкой минувших дней. Только мимоходом мы желаем здесь обратить внимание на то, что точка зрения, нашедшая свое выражение в официальном докладе, еще и сейчас имеет много сторонников в официальных сферах. Напомним статью в приложении I Фр. Журн. № 349 (1842), представляющую собой голос из Кобленца, где говорится о *мнимой* нужде крестьян-виноделов примозельского края.

Подобным же образом находит выше приведенная официальная точка зрения свое отражение и в недоверии высших правительственных сфер к утверждениям об «отчаянном состоянии» примозельского края, *общих* последствиях нужды, а следовательно и ее *общих* причинах. Цитированные выше «Бюллетени» общества содержат следующие заключения *министерства финансов* на различные ходатайства: «Хотя владельцы виноградников, принадлежащие в примозельском крае и в саарской области к первому и второму классам налогоплательщиков, как показывают рыночные цены вина, не имеют повода к *недовольству*, все же нельзя не признать, что крестьяне-виноделы, чьи продукты ниже по качеству, не находятся в *таком же благоприятном* положении». А в одном ответе на ходатайство о невзыскании налога за 1838 г. говорится: «В ответ на ваше направленное к нам представление от 10 октября прошлого года вы уведомляете, что ходатайство об общем невзыскании всего налога за 1838 г. не может быть удовлетворено, так как вы сами ни в коем случае не принадлежите к тому классу, который больше всего нуждается в помощи и ваше *тяжелое положение* имеет совсем другие корни, чем ненормальности в области обложения».

Так как мы в ходе нашего изложения стремимся все строить на *фактах* и только стараемся по мере сил свести эти факты к их общим идеям, мы прежде всего намерены раскрыть общий смысл диалога между трирским обществом поощрения виноделия и правительственным докладчиком.

Правительство стоит перед задачей назначить чиновника, который дал бы заключение по поводу указанной выше докладной записки. Оно выбирает, конечно, по возможности чиновника, хорошо знакомого с вопросом, охотнее всего, таким образом, такого, который сам принимал участие в регулировании отношений примозельского края. Этот чиновник склонен усматривать в соответствующей жалобе *критику* его служебного разума и нападки на его прежнюю служебную деятельность. Он полон сознания добросовестного исполнения им долга и основательного знакомства с теми официальными

данными, которые находятся в его распоряжении; вдруг он наталкивается на противоположную точку зрения: не естественно ли, что он настраивается *враждебно* по отношению к просителям, что их *намерения*, которые всегда ведь могут быть связаны с *частными интересами*, ему кажутся подозрительными, что он их, следовательно, заподозревает. Вместо того, чтобы использовать их данные, он их старается опровергнуть. К тому же надо еще принять во внимание то обстоятельство, что тот винодел, нужда которого для всех очевидна, не имеет времени и не обладает достаточным образованием, чтобы информировать правительство о своем тяжелом положении, что, следовательно, бедный винодел не умеет говорить, между тем как винодел, который умеет говорить, не находится в явно тяжелом положении, и его жалобы кажутся неосновательными. Но если даже образованному виноделу заявляют, что он не дорос до понимания взглядов правительства, то как сможет успешно защищать себя против этих взглядов необразованный винодел?

Частные лица, которые наблюдают действительную, достигшую крайней степени, нищету у других, которые видят, как эта нищета подкрадывается к ним самим и, кроме того, сознают, что защищаемый ими частный интерес в такой же мере является и государственным интересом и с точки зрения государственных интересов ими и отстаивается — эти частные лица с своей стороны не только чувствуют себя задетыми в своем чувстве чести, но считают также, что официальные сферы, под влиянием односторонней и произвольной точки зрения, извращают перспективу *действительности*. Они оппонируют таким образом кичащейся своей основательностью бюрократии, они вскрывают противоречия между реальной картиной мира и тем представлением, которое складывается о ней в бюрократических канцеляриях, они противопоставляют официальным доводам доводы, почерпнутые из практической жизни. Они, наконец, не могут в абсолютном непризнании их, основанного на глубоком убеждении, подкрепленного ясными фактами, хода мыслей не заподозрить своекорыстного намерения, а именно намерения доказать превосходство бюрократического ума над частным. Обыватель делает отсюда также тот вывод, что знающий дело чиновник, такой, который на практической работе изучил условия его, обывателя, быта, не может быть вполне объективным при оценке этих условий именно потому, что эти условия отчасти и были созданы им; свободный же от предвзятого мнения чиновник, который мог бы дать вполне беспристрастную оценку положения, не обладает достаточным знанием дела. Но если, однако, чиновник бросает обывателю упрек,

что он свои частные дела отождествляет с государственным интересом, то обыватель, с своей стороны, бросает чиновнику укор, что он государственный интерес низводит до уровня своего личного дела, что государственный интерес для него является таким интересом, из которого исключены все граждане, так что и самая очевидная действительность ему кажется иллюзорной в сравнении с действительностью, как она отражается в официальных актах, скрепленных казенной, следовательно государственной, печатью, и в сравнении с опирающейся на эту действительность официальной точкой зрения. Обывателю представляется, что только свою непосредственную сферу деятельности бюрократия считает государством, лежащий же вне этой сферы деятельности мир является для нее государственным объектом, лишенным государственного *разума* и государственного *образа мыслей*. Бюрократ, в случае очевидного для всех бедствия, склонен большую часть вины валить на *самих* обывателей, не допуская никаких сомнений в совершенстве методов управления и учреждений, которые сами являются продуктом его творчества, и не желая отказаться ни от одного из них. В противовес этому обыватель, в полном сознании своего трудолюбия, своей бережливости и той тяжелой борьбы, которую ему приходится вести с природой и с социальными отношениями, требует, чтобы бюрократ, который является единственным творческим фактором в области государственного строительства, ликвидировал его бедственное положение. А так как бюрократ утверждает, что он способен лечить всякий социальный недуг, то обыватель требует, чтобы он, в доказательство этого, своими административными мероприятиями коренным образом улучшил его невыносимые условия существования или, по крайней мере, признал, что учреждения, которые были целесообразны для определенного времени, являются непригодными для совершенно изменившейся обстановки другого времени.

Эту именно теорию о том, что начальство все *лучше знает*, и это противопоставление администрации объекту ее управления мы и встречаем в бюрократическом мире. Подобно тому как в своем отзыве о положении примозельского края кадастровое бюро главным образом старается убедить нас в непогрешимости кадастра, а министерство финансов утверждает, что корень зла лежит «совсем в другой плоскости», а не в плоскости обложения, бюрократия вообще будет находить причину бедствия не в *своей* деятельности, а *вне ее*. Единичный, наиболее близко стоящий к виноделу, чиновник видит положение в лучшем или в ином свете, чем оно есть, не *преднамеренно*, а в силу *необходимости*. Он думает, что вопрос о том,

все ли обстоит благополучно в той местности, где протекает его административная деятельность, есть прежде всего вопрос о том, хорошо ли он ею управляет. Хороши ли вообще те принципы управления и те установления, которые определяют характер его административной деятельности, — этот вопрос кажется ему лежащим вне сферы его компетенции, ибо об этом могут судить только *высшие* сферы, обладающие более всесторонними и более глубокими *знаниями* о бюрократической природе вещей в их отношении к задачам управления, т. е. об их связи с государством в целом. Что он *сам* хорошо выполняет свои административные задачи — в этом он может быть самым добросовестным образом убежден. В силу всего этого он, с одной стороны, будет находить положение далеко не таким отчаянным, а, с другой стороны, если он находит его отчаянным, то он будет искать его причины *вне* сферы управления, отчасти в независимой от человеческой воли стихии, отчасти в независимых от администрации условиях частной жизни, отчасти в ни от кого не зависящих случайностях.

Высшие же административные коллегии должны, естественно, доверять *своему* агенту больше, чем управляемым, у которых нельзя предположить равного государственного смысла. Высшая коллегияльная инстанция имеет, кроме того, свои традиции. Она имеет также и в отношении примозельского края раз навсегда установленные положения, она имеет в кадастре официальную картину края, она имеет официальные данные о доходах и расходах, рядом с реальной действительностью она везде имеет перед собой *бюрократическую* действительность, которая сохраняет свой авторитет, как бы ни менялись времена. К этому надо еще прибавить, что оба эти обстоятельства, а именно, закон бюрократической иерархии и теория, по которой граждане делятся на две категории: на категорию активных, сознательных граждан, которые управляют, и пассивных, несознательных граждан, являющихся объектом управления, — взаимно дополняют друг друга. В силу того принципа, по которому сознательное и активное бытие государства заключается в органах управления, всякий представитель власти будет рассматривать состояние какого-нибудь края, поскольку речь идет о государственно-административной стороне этого состояния, как продукт деятельности своего предшественника. По закону иерархии этот предшественник в большинстве случаев уже занимает более высокое место на иерархической лестнице, часто является непосредственным начальством своего преемника. Каждый правительственный орган, наконец, руководится с одной стороны, действительно государственным взглядом, что госу-

дарство имеет законы, которые оно обязано применять, как бы это ни отразилось на частных интересах, с другой стороны, этот же правительственный орган, как отдельный орган управления, призван не делать законы и создавать установления, а только применять их. Администрация может поэтому пытаться реформировать не методы управления, а объекты управления. Она не может приспособить свои законы к своеобразиям примозельского края, она может только, в *пределах* установленных норм управления, пытаться способствовать благу этого края. Чем *усерднее и искреннее* поэтому какая-нибудь администрация стремится, в пределах раз установленных, над ней самой властвующих, норм управления и установлений, побороть какое-нибудь *необычайное*, охватившее *целый край бедствие* и чем *упорнее* это бедствие не поддается направленным к его устранению мерам и, несмотря на хорошее управление, принимает еще более широкие размеры, — тем *сильнее, искреннее и глубже будет убеждение администрации*, что бедствие неустранимо, что администрация т. е. государство, тут ничем помочь не может, что изменение положения скорее зависит от самих управляемых.

Но если низшие административные инстанции доверяют мнению высших инстанций насчет того, что общие принципы управления совершенны, и сами ручаются за их добросовестное применение на практике, то высшие инстанции непоколебимо уверены в правильности общих принципов управления и доверяют своим подчиненным органам в том, что те правильно применяют эти принципы на практике, о чем, конечно, свидетельствуют их официальные донесения.

Таким вот путем может и воодушевленное *самыми лучшими намерениями* правительство прийти к выводу, формулированному в отношении примозельского края официальным референтом в Трире: *«Задача государства будет заключаться исключительно в том, чтобы целесообразными мерами облегчить нынешнему населению переход»*.

Если мы подвергнем рассмотрению некоторые из ставших известными средств, которые правительство применяло в целях смягчения нужды в примозельском крае, то мы найдем подтверждение нашей концепции, по крайней мере, в той части истории этих административных мероприятий, которая стала предметом гласности, ибо та часть этой истории, которая еще остается тайной, не может, разумеется, служить предметом нашего суждения. В числе этих мероприятий мы находим: *невзыскание налогов в неурожайные годы, совет перейти к другой, например шелковичной, культуре* и, наконец, предложение ограничить *парцеллирование участков*. Первая мера может, очевидно, только облегчить несколько положение, но не устра-

нить бедствие. Это — *временное* средство, при котором государство делает *исключение* из своего правила, притом исключение, которое ему обходится недорого. Да и облегчение это затрагивает не *длительное* состояние нужды, а исключительные формы ее проявления. Мероприятие это касается не хронической болезни, к которой привыкли, а острого заболевания, которое застигло врасплох.

С двумя другими мерами администрация выходит за пределы ее собственных задач. Положительная работа, которую она развивает, состоит в том, что она честно дает наставления населению примозельского края, как *она само себе* может помочь, честно предлагает ему *ограничить себя* в своем использовании исконного права или совершенно отказаться от него. Тут, таким образом, мы находим подтверждение развитой выше концепции. Администрация, которая нашла бедственное положение примозельского края неизлечимым и причинно обусловленным обстоятельствами, лежащими вне круга ее норм и деятельности, советует населению примозельского края так реформировать устои своего быта, чтобы они были лучше всего прилажены к нынешним административным условиям, чем создались бы для населения условия сносного существования в рамках этих установлений. Винодела же такого рода советы, если даже они доходят до него только как слух, повергают только в уныние. Население примозельского края будет очень благодарно правительству, если последнее будет производить эксперименты на свой счет, но оно чувствует, что, предлагая ему производить эксперименты над самим собой, правительство тем самым показывает, что оно разуверилось в возможности помочь населению мероприятиями со своей стороны. Население примозельского края требует помощи, а не совета. Хотя оно вполне доверяет *компетентности* администрации в вопросах, подлежащих ее ведению, и доверчиво обращается к ней за указаниями в соответствующих случаях, оно не в меньшей степени в своей собственной сфере доверяет своему собственному суждению. Ограничение права парцеллирования участков противоречит, однако, его унаследованному чувству справедливости. Оно усматривает в этом совете предложение прибавить к своей физической нищете еще моральную нищету, ибо в каждом нарушении принципа равенства перед законом оно усматривает правовое бедствие. Оно чувствует, то более сознательно, то более бессознательно, что администрация существует для страны, а не страна для администрации, и что это естественное отношение переворачивают вверх дном те, которые требуют, чтобы страна изменила свои нравы, свои нормы права, характер своего труда и формы своей собственности

*

с тем, чтобы приспособить их к установившимся формам управления. Житель примозельского края, трудясь на указанном ему природой и традициями поприще, требует, чтобы государство создало ему ту атмосферу, в которой он мог бы расти, преуспевать, жить. Вышеуказанные мертворожденные проекты терпят крах поэтому не только в силу их несоответствия объективным условиям, но и в силу неприемлемости их для сознания граждан.

* * *

Каково же отношение администрации к тяжелому положению примозельского края? *Бедственное положение примозельского края* является одновременно и *бедственным положением управления*. *Постоянное* бедственное положение какой-нибудь части государства (а бедствие, которое, подкравшись почти незаметно больше десятилетия тому назад, сначала исподволь, а потом с неудержимой силой, приближается к своему кульминационному пункту и принимает все более грозные размеры — может быть названо *постоянным*) вскрывает перед нами *противоречие между действительностью и теми принципами*, которые положены в *основу управления*, как, с другой стороны, не только народ, но и правительство видит в *благополучии* какого-нибудь края фактическое подтверждение применяемых им методов управления. Органы управления, однако, по своей *бюрократической природе*, могут видеть причины бедственного положения не в *сфере управления*, а в *естественных и частно-гражданских условиях*, лежащих вне сферы их влияния. Эти органы, *при наилучших намерениях*, при самой пылкой гуманности и при самых сильных интеллектуальных качествах, не *могут* найти решения для коллизии, которая имеет более чем временное и преходящее значение, — для постоянной коллизии между действительностью и принципами, положенными в основу управления, ибо это, с одной стороны, не входит в их задачу, а с другой стороны, нельзя при наилучшем желании опрокинуть *существенную* или, если хотите, *роковую систему отношений*. Этой *существенной системой* является совокупность *бюрократических отношений* как внутри организма управления, так и *между ним и управляемым организмом*.

С другой стороны, и единичный винодел не может также отрицать, что его позиция может сознательно или бессознательно определяться соображениями *частного интереса*, что нельзя, следовательно, безусловно презюмировать правильность этой позиции. Он также поймет, что в государстве есть много страдающих частных интересов, для спасения которых государство не может аннулировать

или изменить своих общих принципов управления. Если же, дальше, говорят, что какое-нибудь бедствие имеет *всеобщий* характер, если утверждают, что бедствие таково и приняло такие размеры, что оно из бедствия частных лиц становится государственным бедствием, устранение которого является обязанностью государства *перед самим собой*, то это утверждение управляемых кажется незаконным посягательством на авторитет администрации, ибо последняя может лучше оценить, в какой мере что-либо угрожает государственному благу, и у нее приходится презюмировать более глубокое понимание взаимоотношений целого и его частей, чем у этих самых частей. К этому еще надо прибавить, что отдельное лицо и даже многие отдельные лица не могут выдавать свой голос за голос народа, и их представления о нуждах края всегда сохраняют характер *частной* жалобы. Если бы даже, наконец, убеждение авторов докладных записок и выражало убеждение всего примозельского края, то сам примозельский край, как отдельная административная часть, как отдельный округ, занимает по отношению к своей провинции, как и ко всему государству, положение частного лица, чьи убеждения и пожелания еще должны быть подвергнуты рассмотрению с точки зрения их совместимости с всеобщим убеждением и всеобщими пожеланиями.

Администрация и управляемые нуждаются, таким образом, одинаково, для разрешения трудностей, в *третьем* элементе, который был бы *политическим*, не будучи правительственным, и, таким образом, не исходил бы из бюрократических предпосылок, который был бы *гражданским*, не будучи замешанным в частные интересы и связанные с ними житейские потребности. Этим дополнительным элементом с *государственно-политической головой и гражданским сердцем* является *свободная пресса*. В мире прессы администрация и управляемые имеют одинаковую возможность излагать свои положения и требования, но без всяких отношений субординации, а на равных правах, как *граждане государства*, не как *лица*, а как *интеллектуальные силы*, как представители тех или других точек зрения. В той же мере, в какой «свободная пресса» является продуктом общественного мнения, она также и создает это общественное мнение. Она одна способна сделать частный интерес всеобщим интересом, она также способна сделать тяжелое положение примозельского края предметом всеобщего внимания и всеобщих симпатий отечества, она одна способна смягчить бедствие уже одним тем, что она ощущение бедствия распределяет между всеми.

Печать относится к объективным условиям народной жизни как *разум*, но не в меньшей степени она играет по отношению к ним

роль души. Она поэтому не только взвешивает и оценивает все при помощи разума, возвышаясь, таким образом, над обсуждаемыми явлениями, но и говорит полным страсти языком самой непосредственной жизни, тем языком, которого от *официальных докладов* требовать нельзя и не должно. Свободная печать, наконец, несет народную нужду в ее непосредственной, не преломленной через бюрократическую среду, форме к ступеням трона, к той власти, перед которой исчезает различие между правителями и управляемыми и остаются только равно далекие и равно близкие *граждане*.

Если, таким образом, *необходимость* свободной печати выдвигалась *своеобразиями* бедствия примозельского края, если она здесь была настоятельной потому, что была *настоящей* потребностью, то ясно, что не требовалось никаких исключительных препятствий для прессы, чтобы эта потребность возникла, а скорее наоборот, нужна была бы исключительная свобода печати, чтобы существовавшая потребность могла быть удовлетворена.

К п. 2. Пресса, обсуждающая вопросы примозельского края, является во всяком случае только *частью прусской политической прессы*. Чтобы выяснить поэтому состояние первой до издания часто упоминавшегося указа, необходимо бросить общий взгляд на состояние всей прусской прессы до 1841 года. Мы даем слово человеку, лойяльность которого никем не будет оспариваться:

«Медленно и спокойно, — говорит Давид Ганзман в своей книге: «Пруссия и Франция» (2 изд., Лейпциг 1834, стр. 272) — развиваются общие идеи и политические события в Пруссии, и тем менее заметно, что *цензура не разрешает никакого серьезного обсуждения* в прусской повседневной печати касающихся государства *политических* и даже *экономических* вопросов, *если даже это обсуждение носит самый спокойный и умеренный характер*. Под серьезным обсуждением следует понимать только такое обсуждение, где можно приводить аргументы, как за, так и против. *Нельзя серьезно обсуждать почти ни одного вопроса государственного хозяйства, не рассматривая его в связи с вопросами внутренней и внешней политики*, ибо в очень редком случае, может быть, *ни в одном*, — эта зависимость не будет иметь места. Целесообразно ли такое применение цензуры, может ли цензура вообще применяться иначе при данном состоянии правительства в Пруссии — этих вопросов мы здесь не касаемся; *мы характеризуем только фактическое положение вещей*».

Примем, дальше, во внимание, что уже § 1 эдикта о цензуре от 19 декабря 1788 г. гласит: «Задачей цензуры ни в коем случае не

является препятствовать спокойному, серьезному и скромному исследованию истины или создать для писателей *те или иные* бесцельные и стеснительные ограничения». Вспомним также, что эти же слова повторяются в цензурном эдикте от 18 октября 1819 г.: «Цензура не должна препятствовать серьезному и скромному исследованию истины и не должна создавать для писателей ненужных стеснений». Сравним, наконец, с этим вступительные слова инструкции о цензуре от 24 декабря 1841 г. «Чтобы *уже теперь* освободить печать от *неуместных, не соответствующих высочайшим* видам, ограничений, его величество король указом королевскому министерству высочайше соизволил выразить решительное *неодобрение* всякому несправедливому стеснению литературной деятельности и повелеть нам *напомнить снова* цензорам о необходимости сообразоваться со статьей 2-ой эдикта о цензуре от 18 октября 1819 года»; и дальше, в той же инструкции, следующие слова: «Цензор имеет полную возможность разрешить также и свободное обсуждение *вопросов внутренней политики*. — Несомненная трудность правильно определить те границы, которые следует себе ставить в этом деле, не должна парализовать цензора в его стремлении действовать согласно *истинному намерению закона* и не должна внушить ему той *мнительности*, которая *уже слишком часто давала повод к ложному истолкованию истинных намерений правительства*». Сопоставив все вышеприведенные официальные заявления, нам кажется более уместным вместо вопроса: каким образом могла цензура препятствовать откровенному и публичному обсуждению нужд примозельского края, несмотря на то, что такое обсуждение именно соответствовало видам власти, поставить *более общий вопрос*: каким образом, *несмотря на благоприятную для печати «волю закона», «волю правительства» и, наконец, «высочайшую волю»,* пришлось еще в 1841 г. по официальному признанию освобождать печать от *неуместных ограничений*, а цензуре еще в 1841 г. *напоминать* о ст. 2-ой эдикта 1819 года? В отношении *примозельского края* этот вопрос не должен был бы гласить: какие *специальные препятствия* ставились обсуждению примозельских вопросов, а наоборот: какие *специальные меры поощрения* печати могли привести к тому, чтобы это *частичное обсуждение внутренних вопросов получило, по исключению, характер возможно откровенного и публичного обсуждения*.

Что касается внутреннего содержания и характера *политической литературы и повседневной печати* до момента появления упомянутого высочайшего указа — то об этом дают наиболее ясное представление следующие слова инструкции о цензуре: «На этом

пути можно надеяться, что и *политическая литература и повседневная печать лучше* поймут свое назначение, усвоят себе более *достойный тон и перестанут в будущем* спекулировать на любопытстве своих читателей помещением вздорных, заимствованных из *иностран-ных газет, корреспонденций и т. д.*... Можно ожидать, что этим будет пробужден более глубокий интерес к судьбам отечества и *укрепится национальное чувство*.

Выходит, таким образом, что если бы никакие *специальные* меры не препятствовали откровенному и публичному обсуждению положения примозельского края, то таким непреодолимым препятствием, как для откровенности, так и для публичности, должно было явиться *общее состояние* прусской печати. Сопоставив все цитированные места инструкции о печати, мы можем их общий смысл формулировать так, что цензура проявляла чрезвычайную мнительность и явилась *внешним* препятствием для свободы печати, что рука об руку с этим шла *внутренняя* ограниченность печати, потерявшей мужество и даже отказавшейся от стремления подняться над уровнем сенсаций, что, наконец, в самом народе был утерян *интерес к судьбам отечества и национальное чувство*, т. е. как раз именно те элементы, которые являются не только творческими силами, но и единственными предпосылками, при которых свободная и общественно-настроенная пресса может действовать и найти отклик в народе, тот отклик, который составляет жизненную атмосферу печати, без которого она безнадежно чахнет.

Если, таким образом, мероприятия власти могут создать несвободную печать, то власть, напротив, *бессильна* при общей несвободе печати обеспечить возможность свободного и гласного обсуждения каких-нибудь специальных вопросов, ибо и свободное слово о каких-нибудь предметах, которое, предположим, нашло бы себе место на столбцах газет, не могло бы найти *всеобщего отклика*, не могло бы, следовательно, влиять на общественное мнение.

К этому присоединяется еще то обстоятельство, что, как правильно замечает Ганземан, *нельзя себе, может быть, представить ни одного вопроса государственного хозяйства, который не был бы связан с вопросами внутренней и внешней политики*. Возможность свободного и публичного обсуждения *положения примозельского края* предполагает, таким образом, *возможность* свободного и публичного обсуждения всей *«внутренней и внешней политики»*. Создать эту последнюю возможность было так мало во власти отдельных административных органов, что *только* непосредственно и решительно выраженная *воля короля* могла оказать здесь решающее и прочное влияние.

Если публичное обсуждение не было свободным, то свободное не было публичным. Это свободное обсуждение ограничивалось *столбцами мало известных местных органов*, чей кругозор не достигал дальше круга их непосредственного распространения и, на основании сказанного, не мог достигать дальше. Для характеристики того, что писалось в таких местных органах о положении примозельского края, мы приводим здесь выдержки из «Бернкастельского общепольного еженедельника» за разные годы издания. В одном из выпусков этого журнала за 1835 г. говорится следующее: «Осенью 1833 г. одно иногороднее лицо в Эрдене сделало 5 омов вина. Чтобы дополнить до бочки, оно прикупило к этому 2 ома, заплатив за них 30 талеров. Бочка стоила 9 талеров, налога было уплачено 7 талеров 5 зильбергрошей. Расходы по сбору винограда составляли 4 талера, наем погреба — 1 талер 33 зильбергроша, плата за выжимание виноградного сока — 16 зильбергрошей; следовательно, не включая расходов на постройки, весь расход составлял 51 талер 24 зильбергроша. 10 мая эта бочка вина была продана за 41 талер. Следует еще заметить, что вино было хорошего качества и было продано не вследствие крайней нужды владельца, а также не попало в руки ростовщиков» (стр. 87). «21 ноября 1835 г. на бернкастельском базаре $\frac{3}{4}$ ома вина были проданы за 14 зильбергрошей (*четырнадцать зильбергрошей*), а 27-го того же месяца 4 ома вместе с бочкой — за 11 талеров, причем следует заметить, что в минувший день святого Михаила бочка была куплена за 11 талеров» (стр. 267, *ibid.*). От 12 апреля 1836 года — подобная же заметка.

Приведем еще некоторые выписки из номеров 1837 г. «Первого с. м. в Кингейме, в присутствии нотариуса, продавался с аукциона молодой четырехлетний виноградник, содержащий около 200 лоз, хорошо обвитых вокруг кольев. Он достался покупателю по цене $1\frac{1}{2}$ пфеннига с лозы, с обыкновенной отсрочкой уплаты. В 1828 г. та же лоза там стоила 5 зильбергрошей» (стр. 47). «Одна вдова в Граахе уступила свой неснятый урожай винограда за половину готового продукта. Она получила на свою долю ом вина, который она выменяла на 2 фунта масла, 2 фунта хлеба и $\frac{1}{2}$ фунта луку» (№ 37, *ibid.*). «Двадцатого с. м. были проданы с аукциона: 8 возов граахского и бернкастельского вина 1836 года, отчасти из лучших сортов, и один воз граахского вина 1836 года. За все это количество, включая и стоимость бочек, было выручено 135 талеров 15 зильбергрошей. Каждая бочка вина, таким образом, досталась покупателю по 15 талеров. Стоимость же одной только бочки составляла около 10 — 12 талеров. Сколько же остается бедному виноделу для воз-

мещения стоимости его производства? Разве нет возможности принять какие-нибудь меры против этого страшного бедствия?!» (Корреспонденция с места, № 4, стр. 30.)

Мы находим здесь, таким образом, *простые* сообщения фактов, которые иногда только сопровождаются кратким послесловием элегического характера. Эти простые сообщения, именно благодаря своей неприкрашенной простоте, производят потрясающее впечатление, но они вряд ли даже могут претендовать на то, чтобы мы в них видели свободное и публичное обсуждение состояния примозельского края.

Если единичную личность, а тем более, если целую часть населения, постигло какое-нибудь из ряда вон выходящее и страшное несчастье и никто об этом несчастье не говорит, никто не рассматривает его как явление, *о котором стоит думать и говорить*, то постигнутые несчастьем лица должны прийти к выводу, что другие или *не могут* об этом говорить или *не хотят* об этом говорить, так как считают иллюзорным то значение, которое этому явлению придается. Признание его несчастья — это духовное участие в нем — является потребностью даже для самого необразованного винодела, хотя бы по одному тому, что он умозаключает, что там, где все думают, а многие говорят, некоторые скоро начнут также и действовать. Если бы и было верно, что со стороны администрации не ставилось никаких препятствий свободному и откровенному обсуждению положения примозельского края, то это свободное обсуждение все же в действительности *не имело места*, и ясно, что народ верит только в *реально существующее*, не в ту свободную печать, которая могла бы существовать, а в ту свободную печать, которая действительно существует. Таким образом, житель примозельского края до появления высочайшего указа чувствовал, конечно, сам всю горечь своего положения, слышал также, как другие выражают сомнение в справедливости его сетований, но не замечал никакой свободной и имеющей широкий общественный резонанс печати, *после* же появления этого указа такая пресса на его глазах возникла из ничего. У него, естественно, поэтому напрашивается вывод, что этот высочайший королевский указ является *единственной причиной* того движения печати, в котором он, житель примозельского края, по вышеприведенным основаниям, принял такое исключительное, ибо обусловленное *действительной* потребностью, участие, и этот вывод являлся, по меньшей мере, чрезвычайно популярным. Но помимо популярности этого мнения, можно думать, что и критический анализ приведет к тому же результату. Вступительные слова цензурной инструкции от 24 декабря

1841 г.: «Его величество король изволил гласно выразить *неодобрение всякому излишнему стеснению* свободы писательской деятельности и в сознании ценности и необходимости свободной, не выходящей из надлежащих границ, печати»... и т. д., — эти вступительные слова свидетельствуют о признании особого значения за прессой *со стороны короля*, следовательно, признают за прессой *государственное значение*. Что королевское слово может оказать такое значительное влияние, что оно жителями примозельского края было приветствуемо даже как слово, имеющее магическую силу, как универсальное средство против всех его страданий, это, казалось бы, может только свидетельствовать об истинно монархических чувствах населения примозельского края и об его — не умеренно, а исключительно — развитом чувстве благодарности.

* * *

К п. 3. Мы старались доказать, что *потребность* в свободной прессе с *необходимостью* вытекала из *особенностей* положения примозельского края. Мы дальше показали, что до появления высочайшего указа, даже если бы не ставилось *специальных* препятствий обсуждению примозельских вопросов, эта потребность не могла бы быть удовлетворена уже в силу одного *общего состояния прусской повседневной печати*. Мы, наконец, покажем, что *специальные обстоятельства* действительно противодействовали свободному и публичному обсуждению положения примозельского края. И здесь мы должны прежде всего выдвинуть ту точку зрения, которой мы руководились до сих пор в ходе нашего изложения, вскрывая в *воле* действующих личностей действие *объективных условий*. В этих *специальных* обстоятельствах, мешавших свободному и публичному обсуждению условий примозельского края, мы не должны видеть ничего другого, кроме *фактического воплощения и резкого проявления* вышеуказанных общих условий, а именно *своеобразного* отношения органов управления к примозельскому краю, общего состояния повседневной печати и общественного мнения, наконец господствующего политического духа и его системы. Если эти условия, как это можно думать, были *всеобщими, невидимыми и влиятельными силами того времени*, то вряд ли нужно указывать на то, что они должны были, как таковые, влиять, производить определенные результаты, выразиться и *проявиться* в отдельных, *на первый взгляд*, произвольных действиях. Тот, кто отказывается от этой объективной точки зрения, отдает себя во власть односторонних злобных настроений против лиц, в которых только воплотились тяжелые условия времени.

К *специальным* затруднениям для печати придется причислить не только отдельные *цензурные стеснения*, но в такой же мере и все особые обстоятельства, которые делают излишней самую цензуру, так как делают невозможным и самое появление объекта цензуры. Там, где цензура вступает в резкие, продолжительные и тяжелые конфликты с прессой, там можно с уверенностью заключить, что пресса достигла уже высокого уровня в отношении жизненности, характера и твердости убеждений, ибо только видимое для глаза действие вызывает видимое для глаза противодействие. Там же, где нет цензуры, потому что нет печати, хотя потребность в свободной, следовательно *способной стать объектом цензуры*, печати существует, роль предварительной цензуры, очевидно, была уже выполнена обстоятельствами, терроризовавшими мысль даже в ее непосредственной, более непритязательной форме.

Мы не можем себе ставить задачей дать хотя приблизительно полное описание этих *специальных обстоятельств*. Это означало бы дать историю последнего периода, начиная с 1830 года, поскольку она касается примозельского края. Мы будем *считать* нашу задачу выполненной, если покажем, что свободное и публичное слово *во всех его формах*: в форме *устной речи, писаного и печатного слова, как прошедшего через цензуру, так и еще не прошедшего*, — что свободное слово во всех этих формах наталкивалось на *специальные* препятствия.

Уныние и душевная подавленность, и без того убывающие у бедствующего населения моральную силу, которая является необходимой предпосылкой свободного выступления перед общественностью, были усугублены еще благодаря целому ряду вызванных многочисленными *доносами* судебных приговоров «за оскорбление чиновника при исполнении или по поводу исполнения им своих служебных обязанностей».

Такого рода случаи еще свежи в памяти многих примозельских виноделов. Один, чрезвычайно любимый за свое добродушие, обыватель сказал в шутовском тоне горничной одного *ландрата*, усердно пившего накануне вечером в веселой компании, по поводу торжества тезоименитства короля: «*Ваш барин был вчера немного навеселе*». За эту невинную шутку он был предан *публичному* суду полиции нравов в Трире, однако, как это и следовало ожидать, был *оправдан*.

Мы выбрали именно этот случай, так как именно он наводит на определенное размышление. *Ландраты* выполняют *функции цензоров* в главных городах своих округов. Административная деятельность ландрата, как и всех подчиненных ему органов, является,

однако, преимущественным, — именно потому, что она в то же время является и ближайшим, — объектом *местной прессы*. Если вообще трудно быть судьей в собственном деле, то инциденты, вроде указанного выше, свидетельствующие о болезненно-преувеличенном представлении некоторых ландратов о неприкосновенности престижа власти, должны окончательно убедить нас, что самый факт функционирования ландратов *в качестве цензоров* делает невозможным существование свободной местной прессы.

Если мы, таким образом, видим, что за самый невинный *устный разговор* приходится отвечать перед судом полиции нравов, то *письменная* форма свободного слова, *петиция*, которая еще очень далека от публичности прессы, ведет к тому же результату. Если там препятствием для свободного слова является принцип неприкосновенности *престижа власти*, то в этом случае — принцип недопустимости *критики законов*.

Высочайший указ от 6 июля 1836 г., в котором, между прочим, говорится, что король посылает своего сына в Рейнскую провинцию *для ознакомления с ее состоянием*, побудил нескольких земледельцев из административного округа Трира попросить их представителя в ландтаге написать для них петицию на имя наследника престола. Одновременно с этим были указаны и отдельные пункты ходатайства. Депутат ландтага, желая собрать под петицией наибольшее количество подписей, отправил нарочного по окрестным деревням, который собрал ему сто шестьдесят крестьянских подписей. Петиция гласила:

Оповещенные о том, что наш добрый король посылает к нам его высочество, наследника престола, для ознакомления с нашим положением, и желая избавить его высочество от необходимости выслушивать жалобы многих отдельных лиц, мы, нижеподписавшиеся жители уезда административного округа Трира, сим уполномочиваем нашего представителя в ландтаге господина . . . довести до сведения его высочества, всемилостивейшего короля-сына, наследника прусского престола, что

1) в силу отсутствия сбыта для излишков наших продуктов, в частности скота и вина, мы не в состоянии уплачивать налоги, являющиеся чрезмерными и для более нормальных условий; посему мы и ходатайствуем о значительном их понижении, так как в противном случае нам придется оставить сборщикам податей все наше достояние, что доказывает приложение (оно содержит приказ сборщика податей о внесении налога с указанием нормы обложения);

2) что его величество не должен судить о нашем положении на основании уровня жизни бесчисленных, слишком высоко оплачиваемых служащих, пенсионеров, людей, получающих суточные всякого рода, чиновников и военных, рантье и промышленников, которым наши, так низко упавшие в цене, продукты дают возможность жить в городах дешево и в изобилии. Таких условий жизни

нельзя встретить в бедной хижине задолженного земледельца, по отношению к которому они являются возмутительным контрастом. Круг обязанностей, который раньше выполнялся 27-ю чиновниками с общим окладом в 29 000 талеров, выполняется теперь 63-мя чиновниками, не считая пенсионированных, с общим окладом в 105 000 талеров;

3) что наши коммунальные власти должны избираться, как встарь, непосредственно членами общины;

4) что таможенные конторы не должны быть закрыты целыми часами в течение дня, но должны оставаться открытыми во всякое время дня с тем, чтобы земледelec, опоздавший не по своей вине на несколько минут, не был вынужден 5 — 6 часов или даже всю ночь мерзнуть на улице или днем жариться на солнце, так как чиновник во всякое время должен быть к услугам населения;

5) что закон от 28 апреля 1828 г., возобновленный вторичным опубликованием в официальной газете королевского правительства от 22 августа с. г., в силу которого под страхом наказания воспрещается пахать ближе двух футов от края придорожного рва, должен быть отменен, и собственникам должно быть разрешено вспахать весь их участок вплоть до края придорожного рва, чтобы положить таким путем конец тому грабежу, которому подвергаются собственники со стороны сторожей.

Вашего королевского высочества
верноподданные (следует подписи).

Эта петиция, которую депутат ландтага хотел вручить наследнику престола, была принята другим лицом, давшим определенное обещание, что она будет передана его высочеству. Ответа на эту петицию никогда не последовало, зато судебными властями было возбуждено против депутата ландтага уголовное преследование как против инициатора петиции, в которой содержится *«нахально-неуважительное порицание существующих законов»*. На основании этого обвинения депутат ландтага был присужден в Трире к *шести-месячному тюремному заключению* и к уплате судебных издержек. Этот приговор был затем изменен апелляционной инстанцией в том направлении, что только часть его, касающаяся уплаты судебных издержек, была оставлена в силе; и это на том, мол, основании, что в поведении обвиняемого нельзя отрицать некоторого элемента легкомыслия, чем, собственно, он и подал повод к возбуждению дела. *Содержание же петиции* было признано безусловно *ненаказуемым*.

Если мы примем во внимание, что петиция, о которой идет речь, как в силу задачи, которая ставилась поездке наследника престола, так и в силу общественного положения обвиняемого, депутата ландтага, не могла не вырасти до размеров чрезвычайно важного и решающего события, приковывавшего к себе общественное внимание, то нам ясно, что ее последствия не могли поощрять к свободному и публичному обсуждению положения примозельского

края и делали малоправдоподобной всякую мысль о соответствии такого обсуждения желаниям администрации.

Мы подходим к пункту о стеснениях печати в собственном смысле слова, о *прямых запретах, наложенных цензурой*. Такие случаи, как ясно из всего сказанного, должны были быть в такой же мере редкостью, в какой являлись редкостью попытки выступить в печати с открытым обсуждением положения примозельского края.

Протокол *одного совещания старшин*, в котором рядом с причудливыми суждениями содержатся и мужественно-откровенные мнения, не был разрешен к печатанию *цензурой ландрата*. Совещание происходило в *помещении совета старейшин*, протокол же был составлен бюргермейстером. Его вступительные слова гласят: «Господа, примозельский край, простирающийся от Трира до Кобленца, между Эйфелем и Гундерюкеном, материально очень беден, так как он живет исключительно виноделием, а этому промыслу нанесен *смертельный удар* торговыми договорами с Германией; указанный край беден также и *духовно*»... и т. д.

Еще один факт, доказывающий, что если в редких случаях свободное слово о примозельском крае, преодолев все препятствия, попадало, *по исключению*, на столбцы газет, то это рассматривалось как *исключение* и, спустя некоторое время, аннулировалось. Появившаяся несколько лет тому назад в «Рейнско-мозельской газете» статья *профессора камеральных наук Боннского университета Кауфмана* «О бедственном положении виноделов примозельского края» была *запрещена* королевским правительством после того, как она в течение трех месяцев перепечатывалась различными органами печати, причем это запрещение остается в силе и по сию пору.

Всем вышеприведенным, как я полагаю, я дал вполне удовлетворительные ответы на вопросы, касающиеся отношения примозельского края к высочайшему указу от 8 декабря, к основывавшейся на этом указе цензурной *инструкции* от 24 декабря и к дозволенному последней расширению свободы печати. Остается мне еще мотивировать утверждение: «В высоких сферах долгое время отказывались верить представлениям об отчаянном положении виноделов и их горестные вопли считали нахальным визгом». Приведенное предложение может быть разложено на две части: «В высоких сферах долгое время отказывались верить представлениям об отчаянном положении виноделов» — и «их горестные вопли считали нахальным визгом».

Первое предложение, как я полагаю, не нуждается более в доказательствах. Второму же предложению: «их горестные вопли считали нахальным визгом» — нельзя придавать, как это делает г. обер-

президент, тот смысл, что «их горестные вопли в *высоких сферах* считали нахальным визгом». Впрочем, и эта интерпретация является правильной, если под словами «в *высоких сферах*» подразумевать в «*официальных кругах*».

Что о «горестных воплях» виноделов можно было говорить не только в *фигуральном*, но и в *собственном смысле слова* — это вытекает из всех вышеприведенных сообщений. Что, с одной стороны, этот горестный вопль объявлялся лишенным достаточного основания, а самое изображение бедствия резким, вытекающим из дурных, своекорыстных мотивов преувеличением, что, с другой стороны, жалоба и ходатайство жертв этого бедственного положения были поняты как «нахальное, неуважительное порицание существующих законов» — эти предпосылки были доказаны *официальным докладом и уголовным процессом*. Что, дальше, преувеличенный, не соответствующий объективному положению вещей, вытекающий из дурных мотивов, содержащий *нахальное* порицание существующих законов *воплъ* идентифицируется с «визгом» и даже с «нахальным визгом» — это не должно казаться странным или *нарочито* придуманным. Простым логическим следствием из этих предпосылок является, что вместо одного из членов равенства мог быть поставлен другой член.

«РЕЙНСКО-МОЗЕЛЬСКАЯ ГАЗЕТА» КАК ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР.

Кельн, 11 марта. Несколько дней тому назад «Рейнско-мозельская газета» напечатала религиозную буллу, в которой осуждается набожная «Кёльнская газета»; ныне перед инквизиторским трибуналом в Кобленце стоит «Трирская газета». И недаром.

Дело в том, что «Трирская газета» по поводу смерти Фридриха фон-Саллета написала, между прочим, следующее: «Перед нами — «Евангелие для мирян», произведение, в котором раскрыты в чистом виде святые и вечные евангельские истины». «Он (Саллет) стремился к тому, чтобы быть человеком в том высоком смысле этого слова, который ему придал Христос своим примером, и как настоящий господний воин вещал о вечной истине».

«Тот, кто прочтет эти слова, — говорит «Рейнско-мозельская газета», — ничего другого не зная о прославляемом, неизбежно подумает, что г. фон-Саллет был верующим христианином и в своем «Евангелии для мирян» с пламенным рвением проповедывал слово божие. Но каково же в действительности содержание этого Евангелия? Да то ложное и злобное учение, которое все эти Штраусы, Фейербахи и Бруно Бауэры, апостолы современного язычества, развивают в аудиториях, а также в книгах и статьях для более тесных кругов ученых» и т. д.

Для подтверждения своего взгляда «Рейнско-мозельская газета» цитирует «одно место из «Евангелия для мирян», в котором проводится параллель между Иудой и евангельским Христом, т. е. Христом, каким его изображает Библия». «Цитаты ясно показывают, как сознательно противостоял Саллет историческому христианству».

Чувство ложной гуманности, быть может, будет шокировано откровенной полемикой «Рейнско-мозельской газеты» против человека, который только что скончался, но разве апология «Трирской газеты» не носит гораздо более антигуманного и оскорбительного

характера? Можно ли сказать, что я чту покойника, если я *извращаю* его духовный облик? Несомненно, Саллет стремился к истине, но отнюдь не к евангельской, он стремился быть *истинным* человеком, но отнюдь не борцом за церковную истину.

Напротив, Саллет хотел разумную истину противопоставить святой истине, нравственного человека — христианину, и поэтому он написал свое «Евангелие для мирян». Так неужели же апологет из «Трирской газеты» достойно почтил его память тем, что все его стремление прямо-таки поставил на голову? Почтит ли память Лютера тот, кто скажет, что он был хорошим католиком, или память папы Ганганелли тот, кто назовет его покровителем иезуитов? Какое ханжество! Какая немощ! Заллет был республиканцем; какой ты ему друг, если во все стороны трубишь о его роялизме? Или в вашей душе борются христианство и чувство дружбы? В таком случае сознайтесь в этом и скажите: Заллет был хорошим человеком и т. д., но плохим *христианином*! Сожалейте об этом, — если угодно, сожалейте об этом во всеуслышание, но только не выдавайте его произведения за блестящие свидетельства его приверженности к христианству. Если вы *осуждаете* стремления вашего друга, осуждайте их откровенно и напрямик, как делает «Рейнско-мозельская газета», а не с помощью ханжеских оговорок, не так, чтобы хвалить его за то, чем он *не* был, — следовательно осуждая его за то, чем он *в действительности* был.

Если даже признать, что «Евангелие для мирян» могло дать повод к такому его истолкованию, что Заллет в *этом* произведении еще далеко не уяснил себе своей точки зрения, что *он сам на себя смотрит* как на возвестителя истинного смысла Евангелия, что не трудно цитате «Рейнско-мозельской газеты» противопоставить иные цитаты, звучащие совсем по-христиански, то все же «Рейнско-мозельская газета» права в том, что Заллет на место *исторического* христианства ставит *свое собственное*.

В заключение, еще одно слово по поводу мест, цитируемых «Рейнско-мозельской газетой». Все они страдают одним коренным недостатком — *отсутствием поэзии*. Да и вообще, что за несчастная идея изложить в стихах богословские контрверзы? Приходило ли какому-нибудь композитору в голову положить догматику на музыку?

Не говоря уже об этом преступном покушении на искусство, каково содержание цитируемых мест? Саллет полагает, что *несовместимо* с божественностью Христа, чтобы он, зная о предательских замыслах Иуды, ничего не предпринял для его исправления или

для предотвращения святотатства. И вот Саллет восклицает (так цитирует «Рейнско-мозельская газета»):

Повор тому — кто б ни был он, слепец! —
Кто Господа таким изобразил:
Сей каплей знания людских сердец
Он дорогой нам образ искавил.

Мнение Саллета свидетельствует о том, что он не был ни *богословом*, ни *философом*. Будь он *богословом*, его не могло бы тревожить противоречие между *человеческим* разумом и нравственностью, ибо для богослова человеческий разум и нравственность не являются мериллом для Евангелия, а наоборот, Евангелие является мериллом для них. А будь он *философом*, он знал бы, что такого рода противоречия заключаются в природе религиозного мышления, и признал бы противоречие это *неизбежным продуктом* христианского миро-соверщания, а отнюдь не осудил бы его как *его фальсификацию*.

Мы желаем «Рейнско-мозельской газете» и впредь с такой же храбростью продолжать свое дело на пользу веры и вершить духовный суд над всеми рейнскими газетами. Посмотрим, как *половинчатые*, — те, которые ни холодны, ни горячи, а только теплы, — отнесутся к *терроризму веры*, будет ли он для них более приемлемым, чем *терроризм разума*.

ИЗ «НЕМЕЦКИХ ЛЕТОПИСЕЙ»

**ЕЩЕ НЕСКОЛЬКО СЛОВ О БРОШЮРЕ: «BRUNO BAUER UND
DIE AKADEMISCHE LEHRFREIHEIT» von D-r O. F. GRUPPE.
BERLIN 1842.**

Если бы захотеть написать в Германии *комедию дилетантизма*, то г. д-р *О.-Ф. Группе* непременно должен был бы фигурировать в ней. Судьба наградила этого человека той железной настойчивостью, без которой не могут обойтись великие люди, особенно великие люди дилетантизма. Если в большинстве случаев его приключения заканчивались, подобно приключениям Санчо Пансы, двусмысленными знаками признания, то некоторое разнообразие в монотонность этих успехов вносили комическое простодушие и трогательная наивность, с которыми г. Группе принимал свои лавры. Нельзя даже не признать своего рода величия духа в той последовательности, с которой г. Группе умозаключал: Так как меня выбросили из класса филологии, то задачей моей станет, чтобы меня выбросили из бальной залы эстетики и из портика философии. Это много, но это еще не все. Моя роль будет сыграна только тогда, когда я буду выброшен из храма теологии, — и г. Группе настолько добросовестен, что разыгрывает свою роль до конца.

Но последнее выступление г. Группе свидетельствует о некотором понижении занятой им позиции. Мы, правда, ни на минуту не сомневаемся, что его последнее сочинение «Бруно Бауэр и свобода академического преподавания» отнюдь не написано «под диктовку какой-нибудь партии или под чьим-нибудь влиянием». Г-н Группе испытал повелительную потребность быть выброшенным из храма теологии, но здесь навстречу его комическому инстинкту пошла *мировая мудрость*. Г-н Группе работал до сих пор — как и подобает комическим персонажам — с забавнейшей серьезностью и самой чудачкой спесью. Половинчатость, поверхностность, недоразумения были его *уделом*, но не его *тенденцией*. Великий человек поступал согласно своей природе, но поступал так для себя, а не для других. Он был *шут по призванию*; но в своем последнем выступлении он — в этом нет сомнения — *шут по заказу, за вознагра-*

ждение. Злой умысел, бессовестное извращение, низкое вероломство не оставят сомнения в этом и у читателя.

Нашему взгляду на комические персонажи противоречило бы, если бы мы захотели применить к г. Группе обширный аппарат критики. Кому придет в голову требовать критическую историю Эйленшпигеля? В этих случаях требуют *анекдотов*, и мы приведем анекдот о г. Группе, являющийся *анекдотом из его брошюры*. Он касается бауэровского толкования Матфея, 12, ст. 39—42. Мы просим снисхождения у читателя, что зайдем на минутку его внимание *theologicis*, но пусть он не забывает, что наша цель не теология, а г. Группе. Читатель, надеемся, найдет справедливым, чтобы после того, как характер и учение Бауэра стали каким-то журнальным мифом, дана было журнальной публике характеристика противников Бауэра.

Мы приведем здесь целиком то место из Матфея, о котором идет речь.

«Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учитель! Хотелось бы нам видеть от тебя знамение.

«Но он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и *знамение не дастся* ему, кроме *знамения Ионы* пророка.

«Ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и сын человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи.

«Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его: ибо они *покаялись от проповеди Иониной*; и *вот, здесь больше Ионы*.

«Царица южная восстанет на суд с родом сим и осудит его; ибо она приходила от пределов земли послушать *мудрости Соломоновой*; и *вот, здесь больше Соломона*».

Протестантские богословы обратили внимание на противоречие, заключающееся в том, что Иисус здесь отвергает чудеса, в то время как в других случаях он сам творит их. Они обратили также внимание и на заключающееся здесь более крупное противоречие: в тот самый момент, в который господь отвергает предъявленное к нему требование чуда, он обещает чудо — и притом великое чудо: свое трехдневное пребывание в подземном мире.

Но так как протестантские теологи слишком безбожны, чтобы допустить противоречие между писанием и *их* разумом, и слишком святоши, чтобы допустить противоречие между *их* разумом и *писанием*, то они искажают, извращают и всячески коверкают ясный, простой смысл евангельского текста. Они утверждают, что Иисус не *противоставляет* здесь требованию знамения своего *учения* и своей *духовной личности*; они утверждают, что «он говорит о целом

своего явления, которое больше, чем явление Соломона и Ионы, и к которому «в особенности» относятся также *его чудеса*.

Бауэр тщательным экзегетическим анализом доказывает им неуместность такого толкования. Он цитирует им Луку, в котором нет вовсе запутывающего дело места о ките и о трехдневном пребывании в земле. Там сказано следующее: «Род сей лукав; он ищет знамения: и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка. Ибо, как Иона был знамением для ниневитян, так будет и сын человеческий для рода сего». Вслед затем господь говорит у Луки, что ниневитяне, в ответ на *проповедь* Ионы, покаяться и что царица Савская прибыла с конца земли, чтобы услышать соломонову *мудрость*. В еще более простом виде, показывает Бауэр, находится ядро всего эпизода у Марка. «Для чего род сей требует знамения? Истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение. И оставил их Иисус».

Бауэр ополчается против лжетолкований и произвольного искажения текста писания у теологов и, указывая на то, что *написано*, он резюмирует еще раз *смысл речи Иисуса* в следующих словах:

«Убирайся вон, теолог! ибо написано: *здесь более, чем Иона, более, чем Соломон*, т. е. ниневитяне, в ответ на *проповедь* Ионы, покаяться, царица Савская прибыла с конца земли, чтобы услышать соломонову *мудрость*; вы же не поверили моим словам, моей речи, между тем слова эти принадлежат *личности, духовное величие которой бесконечно, в то время как Иона и Соломон были ограниченными личностями*. Пусть так, вам будет дано только знамение Ионы, другого знамения вы не получите, кроме *моей личности* и ее — правда, бесконечного — проявления в слове». Объяснив, таким образом, *речь Иисуса*, Бауэр прибавляет «Итак, что же собственно остается от чудес?»

А г. Группе? Г-н Группе говорит: «Самое странное при этом, что Бауэр, в своей причудливой манере, *представляет самого себя пророком*. На стр. 296 мы читаем следующий патетический отрывок: «Убирайся вон, теолог!» и т. д. (стр. 20).

Г-н Группе в своем бесстыдстве, хочет уверить читателя, будто Бауэр говорит *о самом себе*, будто он выдает самого себя за *бесконечную личность*, — в то время как Бауэр занимается *экзегезой речи Иисуса*. При всем своем желании, мы не можем объяснить этого *qui pro quo*, этого скоморошества, общеизвестным слабоумием и дилетантским невежеством г. Группе. Здесь налицо прямой *обман*. Дело не в том лишь, что г. Группе скрывает от читателя, о чем идет речь! Мы могли бы думать, что дилетант случайно открыл стр. 296

бауэровского труда и, торопясь сфабриковать свою книжку, не имел времени прочесть ни того, что предшествует, ни того, что следует за цитируемым им местом. Но нет, г. Группе *утаивает* не оставляющее места никаким недоразумениям заключение «патетического отрывка»: «Пусть так, вам будет дано только знамение Ионы, другого знамения вы не получите, кроме *моей личности* и ее, — правда, бесконечного, — проявления в слове. *Итак*, что же собственно остается от чудес?»

Г-н Группе понимал, что эти слова должны были бы убедить даже предубежденного читателя, — читателя, настолько глупого, чтоб искать взглядов Бауэра не в сочинениях Бауэра, а в сочинениях г. Группе; они должны были бы убедить его в том, что Бауэр говорит здесь не о себе, а о том, *что написано*. Не говоря уже о другого рода несуразностях, что означали бы в противном случае слова: «*Итак*, что же собственно остается от чудес?»

Мы сомневаемся, найдется ли еще в немецкой литературе второй пример подобного бесстыдства.

Г-н Группе пишет в предисловии: «Я во время своей работы все более убеждался, что мы живем в эпоху риториков и софистов» (стр. IV). Если это — *признание*, то мы решительно протестуем против него. Г-н Группе не ритор и не софист. До того, как он написал свою брошюру о Бауэре, он был *комическим персонажем*, он был шельмой в наивном смысле слова; с тех же пор он потерял лишь свою наивность и стал теперь — но пусть его совесть подскажет ему, чем он стал теперь. Впрочем, Бауэр должен считать данью его духовному превосходству то, что против него могут послать лишь людей, которые ниже уровня какой бы то ни было духовной жизни, которых, следовательно, он мог бы встретить лишь в том случае, если бы позволил себе *опуститься*.

ИЗ «НЕМЕЦКО-ФРАНЦУЗСКИХ ЛЕТОПИСЕЙ»

ИЗ ПЕРЕПИСКИ 1843 ГОДА.

Марке к Руге.

На барже по дороге в Д., март 1843 г.

Я путешествую теперь по Голландии. Судя по здешним и французским газетам, Германия с каждым днем все глубже увязает в грязи. Поверьте мне, и человек совершенно свободный от чувства национальной гордости может чувствовать национальный стыд, — даже в Голландии. Самый ничтожный голландец — все-таки гражданин в сравнении с величайшим немцем. А суждения иностранцев о прусском правительстве? В этом отношении господствует ужасающее единогласие, никто не обманывается больше на счет прусской системы и ее обнаженной природы. И на том уже спасибо новой системе. Пышный плащ либерализма упал с плеч, и деспотизм стоит во всей своей отвратительной наготе перед глазами всего мира.

Это — также откровение, только отрицательное. Это — истина, которая, по крайней мере, обнажает перед нами пустоту нашего патриотизма, неестественность нашего строя и научает нас закрывать лицо от стыда. Вы смотрите на меня с улыбкой и спрашиваете, что пользы в этом. Со стыда революции не делают. — А я говорю: стыд — это уже революция; стыд — это, действительно, победа французской революции над германским патриотизмом, победившим ее в 1813 году. Стыд — это своего рода гнев, только обращенный внутрь. И если целая нация действительно стыдится, она подобна льву, который приседает перед прыжком. Правда, в Германии не чувствуют еще даже стыда; напротив, эти жалкие люди все еще патриоты. Но что же вышибет из них патриотизм, если не эта смешная система нового рыцаря? Комедия, которую деспотизм разыгрывает с нами, для него столь же опасна, как в свое время оказалась опасной трагедия для Стюартов и Бурбонов. И эта комедия — во всяком случае революция, если бы даже еще долгое время не понимали, что это просто комедия. Государство слишком серьезная вещь, чтобы разыгрывать с ним арлекинаду. Судно,

наполненное глушцами, может, пожалуй, плыть некоторое время по воле ветра, но оно будет плыть навстречу своей судьбе именно потому, что глушцы не подозревают этого. И эта судьба — предстоящая нам революция.

Руге к Маркусу.

Берлин, март 1843 г.

«Это — жестокое слово, но произношу его, потому что это правда: я не могу себе представить более разорванного народа, чем немцы. Мы видим ремесленников, но не людей, господ и слуг, молодых и пожилых, но не людей. — Не поле сражения ли это, где раздробленные руки, ноги и все члены валяются вперемежку, между тем как пролитая кровь, а с нею и жизнь, всасывается песком?» — Эти слова Гельдерлина в Гиперионе иллюстрируют мое настроение. К сожалению, это настроение не новость; один и тот же предмет от времени до времени одинаково действует на людей. Ваше письмо — иллюзия. Ваша бодрость приводит меня в еще большее уныние.

Мы доживем до политической революции? Мы, современники этих немцев? Друг мой, вы верите в то, чего желаете. О, мне знакомо это! Очень сладко надеяться и очень горько отбросить всякие иллюзии. Нужно больше мужества для отчаяния, чем для надежды. Но это — мужество разума, и мы дошли до такого положения, где нельзя больше предаваться иллюзиям. Что переживаем мы в это мгновение? Второе издание карлсбадских постановлений, издание, дополненное отменой обещанной свободы печати и улучшенное обещанием цензуры, — вторичную неудачу попыток ввести политическую свободу, и на этот раз без Лейпцига и без Belle-alliance, без предварительных напряжений, после которых нам надобно было бы отдохнуть. Теперь мы отдыхаем от отдыха, и нас унимают посредством простого повторения старых приемов деспотизма, посредством списывания его документов. Из одного позорного положения мы попадаем в другое. Я чувствую совершенно тот же гнет и унижение, как за время наполеоновского завоевания, когда Россия предписывала более строгую цензуру для немецкой печати. И если вы находите утешение в том, что теперь мы живем под таким же откровенным режимом, как тогда, то меня это несколько не утешает. Когда Наполеон в Эрфурте в ответ на поздравления немецких государей, титуловавших его *notre prince*, сказал: *je ne suis pas votre prince, je suis votre maître*, его приветствовали шумными рукоплесканиями. И если бы русский снег не ответил ему на это, немецкое негодование спало бы и по сию пору. Не говорите мне, что это наглое слово было отомщено Наполеону кровавым образом; не убеждайте меня, будто эта случайная месть была неизбежностью, так как, мол, все народы свергали с себя иго деспотизма, как только он выступал во всей своей наготе. Покажите мне народ, который чувствовал бы свой позор сам по себе, у которого это чувство не было бы вызвано стыдом перед всеми другими народами. Я называю революцией перерождение всех сердец и всеобщую борьбу за честь свободного человека, за свободное государство, не принадлежащее никакому господину, принадлежащее себе самому. Этого немцам никогда не добиться. Они давно погибли для истории. То, что они вместе с другими всюду бились на полях сражения, ничего не доказывает. Завоеванные и подчиненные народы не избавлены от необходимости драться, но они только гладиаторы, дерущиеся за

чужое дело и готовые, по знаку своих господ, задушить друг друга. «Посмотрите, как народ дерется за нас», говорил прусский король в 1813 г. Германия не наследник, а достоящее другим наследство. В Германии принимают в расчет не боющиеся партии, а число душ, которые можно продать.

Вы говорите, что с либерального лицемерия сорвана маска. Это верно; более того, люди чувствуют смущение и оскорбление, друзья и знакомые начинают резонировать в интимных кружках, всюду раздаются теперь речи о судьбе Стюартов, а тот, кто боится давать волю языку, качает, по крайней мере, головой, чтобы дать понять, что и он не чужд общему волнению. Но все это только разговоры и разговоры: найдется ли хоть один человек с уверенностью в том, что его негодование разделяется всеми? Есть ли хоть один человек настолько глупый, чтобы ошибаться насчет наших обывателей и их неизменного овечьего терпенья? Через пятьдесят лет после французской революции возобновление старого деспотизма во всем его бесстыдстве — вот до чего мы дожили! Не говорите, что XIX столетие не примиримо с деспотизмом. Немцы разрешили эту задачу. Мало того, что они переносят деспотизм, — они переносят его с патриотизмом; и мы, краснеющие за немцев, именно мы хорошо знаем, что они достойны своей участи. Кто мог думать, что этот резкий переход от речей к молчанию, от надежд к безнадежности, от более или менее человеческого положения к совершенно рабскому, — что этот переход не возбудит всех живых сил, не заставит кровь сильнее биться в жилах, не вызовет всеобщего негодования. У немца только и было, что духовная свобода, которой может пользоваться закрепощенный человек. И что же? — и эта свобода у него теперь отнята... Правда, и прежде немецкие философы были слугами, говорившими и молчавшими по приказанию. Кант доказал нам это документально, но им, по крайней мере, позволяли смело объявлять человека свободным *in abstracto*. Теперь и эта свобода, так называемая научная или принципиальная свобода, скромно замыкавшаяся от реальной жизни, уничижена, — и, разумеется, нашлось не мало людей, которые проповедают вместе с Тассо:

Не думай, чтоб стремленье
К свободе возмущало грудь мою;
Родился человек *не для свободы!*
И для меня прекрасней счастья нет,
Как герцогу, пред кем благоговею,
Служить усердно: он — мой государь!

На вопрос: «а если он пред ним не благоговеет?», они твердят в ответ: «родился человек не для свободы!» Дело идет, по их мнению, не о счастье человека, а о том, что такое человек. Да, Тассо прав: человек, служащий другому, человек, которого называют рабом, может себя чувствовать счастливым, более того, даже благородным — это доказывают нам история и Турция. А раз мы согласимся, что не человек и свободное существо, а человек и слуга — тождественные понятия, то старый мир оправдан.

Против того факта, что люди рождены слугами и собственностью своих прирожденных господ, немцы ничего не могли возразить через 25 лет после французской революции. Тогда сошлись в имперском сейме немецкие государи, чтобы восстановить свою частную собственность на землю и людей, чтобы отменить «права человека». Это были антифранцузские мероприятия, — все заливало. Теперь является вслед за тем теория этого факта, — почему бы немцам

не отнестись и к этой теории без негодования? Почему бы им и не утешаться мыслью, что это — неизбежная судьба: «родился человек не для свободы»?

И это верно, — такое поколение действительно не рождено для свободы. Тридцать лет политического оцепенения и столь унижительного гнета, что даже мысли и чувства людей подвергаются регламентации и надзору цензурной тайной полиции, — эти 30 лет сделали Германию политически ничтожнее, чем когда бы то ни было. Вы говорите, что наполненное глупцами судно, игрушка ветра и волн, не избегнет своей судьбы, и что эта судьба — революция. Но вы не прибавляете, что эта революция означает выздоровление глупцов, напротив того, ваше сравнение вызывает мысль о погибели. Я же не признаю и этого: физически эта полезная порода людей никогда не погибнет; ну, а в духовном и политическом отношении их песенка, как свободного народа, давно уже спета.

Если я сужу о Германии по ее прошлой и настоящей истории, то вы мне не станете возражать, что вся ее история поддельна и что вся ее теперешняя гласность не выражает истинного состояния народа. Почитайте какие вам угодно газеты, посмотрите, как там все время поют хвалу, — а цензура, вы согласитесь, никому не мешает перестать восхвалять, — свободе и национальному счастью Германии, — и после этого скажите англичанину, французу или хотя бы голландцу, что это нас не касается и что не в этом выражается наш истинный характер.

Немецкий дух, насколько он проявляется, подл; и я, не колеблясь, говорю, что если он не проявляется иначе, то в этом единственно виновата его подлая натура. Или, быть может, по вашему мнению, приватное существование этого духа, его тихие заслуги, ненапечатанные застольные речи, кулак в кармане, — стоят так высоко, что его настоящий позор еще будет когда-нибудь смыт почетной будущностью? О, эта немецкая будущность! Где посеяно ее семя? Не в позорной ли истории, которую мы пережили до сих пор? Или в отчаянии тех, которые имеют понятие о свободе и об исторической чести? Или, наконец, в насмешке, которой осыпают нас чужие народы, особенно те из них, которые всего больше расположены к нам?.. Ибо иностранцы решительно не могут себе представить, до какой степени доходят в действительности наша политическая нечувствительность и упадок. Почитайте только, что пишет «Times» по поводу притеснения печати в Пруссии; послушайте, как говорят свободные люди, какое высокое чувство достоинства они предполагают в нас, — в нас, совершенно лишенных этого чувства, — и пожалейте Пруссию, пожалейте Германию. Я знаю, что и я также принадлежу к немцам; не думайте, что я считаю себя чистым от общего позора. Упрекайте меня за то, что я не поступаю лучше других, требуйте от меня, чтобы я посредством нового принципа вызвал жизнь, чтобы я стал писателем, увлекающим за собой свободный век, высказывайте мне самые горькие вещи, — я готов все выслушать. Наш народ не имеет будущности, — к чему дорожить своей личной славой?

Маркс к Руге

Кёльн, май 1843 г.

Ваше письмо, мой дорогой друг, хорошая элегия, надрывающая душу надгробная песнь; но политического в нем нет решительно ничего. Никакой народ не отчаивается, и пусть народ долгое время

DEUTSCH-FRANZÖSISCHE
JAHRBÜCHER

herausgegeben

von

Arnold Ruge und Karl Marx.

1ste und 2te Lieferung.

PARIS,

IM BUREAU DER JAHRBÜCHER.
AU BUREAU DES ANNALES.

} RUE VANNEAU, 22.

—
1844

надеется просто по глупости, все же когда-нибудь, после долгих лет, он осуществит, в момент внезапного просветления, все свои благочестивые пожелания.

И, однако, вы меня заразили, ваша тема еще не исчерпана, я хочу прибавить финал; но когда я покончу с этим, вы мне дадите руку, и мы все начнем снова. Предоставим мертвым хоронить и оплакивать своих мертвых. Завидна зато участь тех, кто раньше других с живыми силами начинает новую жизнь; пусть это выпадет нам на долю.

Это верно, старый мир принадлежит филистеру. Но не следует относиться к филистеру, как к пугалу, и боязливо отворачиваться от него. Напротив, мы должны тщательно присмотреться к нему. Стоит изучить этого господина мира.

Разумеется, филистер — господин мира только в том смысле, что он наполняет собою мир, подобно тому как черви наполняют труп. Поэтому филистерскому обществу нужно только известное количество рабов, собственникам же этих рабов незачем быть свободными. Как собственники земли и людей, они называются господами по преимуществу, но они, тем не менее, такие же филистеры, как и их челядь.

Человек — это мыслящее существо, свободный человек — это республиканец. Обыватель не хочет быть ни тем, ни другим. Чем же он может быть и чего ему остается желать?

Того, чего хочет обыватель, — жить и оставить после себя потомство (а большего, говорит Гёте, никто ведь не достигает), — хочет и животное; разве вот немецкий политик может прибавить, что человек, мол, *знает*, что он этого хочет, а немец столь рассудителен, что он ничего больше не хочет.

Человеческое чувство собственного достоинства, чувство свободы, погасло в груди этих людей. Только это чувство, которое с греками оставило мир, а с христианством скрылось в небесном тумане, может снова сделать общество союзом людей для осуществления их высших целей, т. е. демократическим государством.

Люди же, которые не чувствуют себя людьми, прирастают к своим господам как приплод рабов или лошадей. Прирожденные господа — вот цель всего этого общества. Этот мир принадлежит им. Они берут этот мир, каков он есть и каким он себя чувствует. Они берут себя самих, какими они себя находят; они становятся туда, куда приросли их ноги, — на шею этих общественных животных, которые не знают другого назначения, как быть «услужливыми и любезными подданными» своих господ.

Филистерский мир — это *мир общественных животных*, и размы должны признать его существование, нам ничего не остается, как просто-напросто признать право status quo. Века варварства произвели и вырастили этот порядок, и он стоит теперь перед нами в виде последовательной системы, принцип которой — *обесчеловеченный мир*. Самый совершенный филистерский мир, — наша Германия, — должен был непременно остаться далеко позади французской революции, снова восстановившей человека; и немецкий Аристотель, который пожелал бы написать «Политику» на основании положения Германии, написал бы на первой странице: «Человек — общежительное, но совершенно неполитическое животное», а государство он не мог бы лучше определить, чем это сделал г. Цепфль, автор «Конституционного государственного права Германии». Последний определяет государство как «союз семей», который, прибавим мы от себя, принадлежит на правах наследственной собственности высочайшей семье, называемой династией. Чем плодovitее семьи, тем счастливее население, тем больше государство, тем могущественнее династия; и вот почему в образцово-деспотической Пруссии за седьмого детеныша выдается родителям премия в 50 имперских талеров.

Немцы — столь рассудительные реалисты, что все их желания и самые высокопарные мысли не выходят за пределы обыденной жизни. Вот с какою действительностью единственно считаются те, которые господствуют над немцами. Эти господа также реалисты, они очень далеки от всякого мышления и от всякого человеческого величия; они все — заурядные офицеры и помещики, но они не ошибаются, они правы: их, каковы они суть, совершенно хватает на то, чтобы пользоваться этим животным царством и господствовать над ним; господство и пользование здесь, как и всюду, тождественные понятия. А когда они принимают поклонение, скользя взглядом по копошащимся головам этих безмозглых существ, какая мысль может им скорее притти в голову, чем мысль Наполеона у Березины? Рассказывают, что Наполеон, указывая своему провожатому вниз на толпу утопающих в Березине, воскликнул: «*Vousz ses srapauds!*» (Посмотрите на этих жаб.) Этот рассказ о Наполеоне, по всей вероятности, выдумка, но в нем, тем не менее, заключается истина. Единственная мысль деспотизма — это презрение к человеку, обесчеловеченный человек, и эта мысль выгодно отличается от других мыслей тем, что она не только мысль, но и факт. Деспот видит всегда униженных людей. Они тонут на его глазах и за него в тине обыденной жизни и, подобно лягушкам, не перестают плескаться в этой тине.

Если даже у человека, способного на великое, — каким был Наполеон до своего династического безумия, — невольно является презрение к людям, — каким же образом может совсем заурядный король быть идеалистом в такой реальности?

Принцип монархии вообще — презираемый, презренный, *обесчеловеченный человек*, и Монтескье совершенно ошибочно считает честь принципом монархии. Он выпутывается при помощи различия, которое он делает между монархией, деспотией и тиранией; но все это — названия одного и того же понятия, в крайнем случае различие в нравах при одном и том же принципе. Где монархический принцип в большинстве, там люди в меньшинстве, где монархический принцип не оспаривается, там совсем нет людей. Почему бы такому человеку, как прусский король, который не имеет никакой причины считать свое существование проблематичным, и не следовать исключительно своему капризу? И что выходит из того, что он следует своему капризу? Противоречивые намерения? Ну что ж, тогда ничего не выходит. Бессильные стремления? Но ведь в этом заключается по сию пору вся политическая действительность. Постыдные и неловкие положения? Одно только постыдно и неловко — это сойти с трона. Пока каприз на своем месте, он прав. Как бы ни был переменчив, бессмыслен, презрителен такой каприз, он все еще годен для того, чтобы управлять народом, который никогда не знал другого закона, кроме произвола своих королей. Я не говорю, что бессмысленная система и потеря уважения внутри и вне государства останутся без последствий, — я не беру на себя страховку судна глупцов; но я утверждаю, что прусский король до тех пор будет человеком своего времени, пока извращенный мир составляет действительность.

Вы знаете, я сильно интересуюсь этим человеком. Уже тогда, когда он имел в своем распоряжении только «Берлинский политический еженедельник», я оценил его и его назначение. Уже при своей коронации в Кенигсберге он оправдал мои ожидания, что теперь вопрос станет чисто личным. При коронации он высказался сердцем и душой за будущий конституционный закон вотчины Пруссии, *своего* государства; и в самом деле, в Пруссии король — это система. Король там единственная политическая личность. Так или иначе, его особа определяет собою систему. То, что он делает или что его заставляют делать, то, что он думает или что влагают ему в уста, — это думает и делает прусское государство. Поэтому теперешнему королю нужно вменить в действительную заслугу, что он провозгласил это без обиняков.

Некоторое время ошибались только в том, что придавали значение тому, какие желания и мысли выскажет король. Это нисколько не могло изменить дела: филистер — материал монархии, а монарх — неизбежно король филистеров; он не может сделать ни себя, ни своих подданных свободными, действительными людьми, пока обе стороны остаются тем, чем были раньше.

Прусский король сделал попытку изменить систему посредством теории, какой совсем не знал его отец. Судьба этой попытки известна. Она совершенно не удалась. Весьма понятно — почему. Раз приходится иметь дело с миром общественных животных, немислимо сделать еще один шаг назад, но и нельзя сделать шага вперед, не оставляя за собой основания этого мира и не переходя к человеческому миру демократии.

Старый король не хотел ничего экстравагантного, он был филистер и нисколько не претендовал на ум. Он знал, что государство слуг и обладание им нуждается единственно в спокойном, прозаическом существовании. Молодой король был живее и бойчее, — он был более высокого мнения о всемогуществе монарха, ограниченного только своим сердцем и своим умом. Старое окостенелое государство слуг и рабов внушало ему отвращение. Он захотел вдохнуть жизнь в это государство и заставить его целиком проникнуться его желаниями, чувствами и мыслями. И он, король *своего* государства, мог потребовать этого, если только это осуществимо. Отсюда его либеральные речи и сердечные излияния. С этих пор не мертвый закон, а полное, живое сердце короля будет управлять всеми его подданными. Ему хотелось привести в движение все сердца и умы в пользу своих сердечных желаний и давно задуманных планов. Движение явилось; но другие сердца бились не так, как сердце короля, и подчиненные не могли раскрыть рта без того, чтобы не заговорить об уничтожении старой подчиненности. Заговорили идеалисты, имевшие бесстыдное желание сделать человека человеком; и в то время как король фантазировал на старо-немецкий лад, они считали себя в праве философствовать на ново-немецкий лад. Разумеется, это было нечто неслыханное в Пруссии. Одно мгновение казалось, что старый порядок вещей поставлен на голову, более того, вещи стали превращаться в людей, появились даже люди с именем, хотя в ландтагах не позволяется называть кого-либо по имени. Но слуги старого деспотизма положили конец этому не-немецкому поведению. Было не трудно довести дело до чувствительного столкновения между желаниями короля, мечтающего о великом прошлом, полном попов, рыцарей и крепостных, и намере-

ниями идеалистов, стоящих единственно за плоды французской революции, в последнем итоге, значит, за республику, за порядок свободных людей вместо порядка мертвых вещей. Когда это столкновение стало достаточно резким и неприятным, а вспыльчивый король был достаточно возбужден, — подошли к королю слуги, которые раньше так легко руководили ходом вещей, и заявили ему, что неуместно с его стороны давать подданным повод к бесполезным речам, что они, слуги, не в состоянии будут управлять поколением говорящих людей. С своей стороны, властитель всех «задних русских» стал беспокоиться по поводу движения в головах «передних русских» и потребовал восстановления старого спокойствия. И вот снова была положена старая опала на все желания и на все мысли людей о человеческих правах и обязанностях, т. е. вернулись к старому окостенелому государству слуг, где раб молча служит, а владелец земли и людей по возможности молчаливо господствует посредством благовоспитанной, тихо-послушной дворни. Ни раб, ни господин не могут сказать, чего они хотят: первый не может сказать, что он хочет стать человеком, а второй не может сказать, что ему не нужно людей в его владениях. Молчание поэтому единственный исход. *Muta pecora, prona et ventri obedientia.*

Вот история неудачной попытки уничтожить филистерское государство, оставаясь на его собственной почве: эта попытка кончилась тем, что наглядно показала всему миру необходимость скотства для деспотизма и его непримиримость с человечностью. Скотские отношения могут быть поддержаны только посредством скотства. Теперь я покончил с нашей общей задачей, — я разобрал филистера и его государство. Вы не скажете, что я слишком высокого мнения о настоящем; но я все-таки не отчаиваюсь в настоящем, потому что именно современное отчаянное положение внушает мне надежду. Я уж не говорю о неспособности господ и косности слуг и подданных, которые предоставляют все на волю божию, — хотя этого одного было бы достаточно, чтобы довести дело до катастрофы. Я обращаю ваше внимание только на то, что враги филистерства, т. е. все мыслящие и все страдающие люди, в первый раз получили возможность столкнуться меж собою, что пассивная система размножения, практикуемая старыми подданными, каждый день доставляет рекрутов на служение новому человечеству. А система промышленности и торговли, система владения и эксплуатации человека ведет еще гораздо скорее, чем размножение населения, к разрыву внутри теперешнего общества, к разрыву, которого старая система не в состоянии залечить, потому что она вообще не лечит

и не творит, а только существует и наслаждается. Существование страдающего человечества, которое мыслит, и мыслящего человечества, которое угнетается, должно неизбежно стать поперек горла пассивному, бессмысленно наслаждающемуся, животному миру филистерства.

С своей стороны, мы должны осветить все закоулки старого мира и положительно выработать новый мир. Чем больше времени будет в распоряжении у мыслящего человечества, чтобы собраться с мыслями, и у страдающего человечества, чтобы собраться с силами, — тем совершеннее будет продукт, который должен выйти из недр настоящего.

Бакунии к Руте

Остров Петра на Бильском озере, май 1843 г.

Ваше письмо из Берлина сообщил мне наш друг М. Повидимому, вы негодуете на Германию. Вы видите лишь семью и филистера, заключенного, со всеми своими мыслями и желаниями, в тесных четырех стенах, и не верите в весну, которая выманит его на улицу. Милый друг, не теряйте только веры, именно вы. Подумайте, я, русский варвар, не отказываюсь от нее, не отказываюсь от Германии, а вы, вы, стоящий посреди движения, вы, доживший до его начала и неожиданно пораженный его расцветом, вы хотите теперь обречь на бессилие ту самую мысль, в мощь которой вы верили еще до того, как было испытано ее могущество? О, я согласен, еще далеко до наступления немецкого 1789 года! Когда же немцы не отставали на столетия? Но это не значит, что теперь время сидеть со сложенными руками и малодушно отчаиваться. Если уж люди, как вы, не верят более в будущность Германии, не желают больше работать над ней, кто же будет тогда верить, кто работать? Я пишу это письмо на острове Руссо на Бильском озере. Вы знаете, я не живу фантазиями и фразами; но я весь содрогаюсь при мысли, что именно сегодня, когда я пишу вам, и о таком предмете, я попал на это место. О, я знаю, моя вера в победу человечества над попами и тиранами есть та же вера, которую великий изгнанник вливал в сердца миллионов людей, которую он и сюда унес с собой. Руссо и Вольтер, эти бессмертные, снова молодеют; они празднуют свое воскресение из мертвых в одареннейших головах германской нации; великое воодушевление гуманизмом и государством, принципом которого является, в конце концов, действительно человек, клокочущая ненависть против попов и наглого осквернения ими всего человечески великого и истинного снова овладели миром. *Философии еще раз предстоит сыграть роль, которую она так славно выполнила во Франции;* и ровно ничего не доказывает против нее, если могущество и плодотворность ее стали ясными для противников раньше, чем для нее самой. Она наивна и еще не ждет никакой борьбы и никакого преследования, потому что она считает всех людей разумными существами и обращается к их рассудку, словно к своему неограниченному повелителю. В порядке вещей, что наши противники, которым на то и дана голова, чтобы сказать: мы неразумны и хотим такими остаться, начали вести практическую борьбу, противодействовать разуму неразумными средствами. Такое положение доказывает лишь могу-

щество философии, окрики на нее есть уже победа. Вольтер сказал как-то: Vous, petits hommes, revêtus d'un petit emploi, qui vous donne une petite autorité dans un petit pays, vous criez contre la philosophie? (Вы, людишки, занимающие какую-нибудь мелкую должность, которая дает вам жалкую власть в маленькой стране, — вы кричите против философии?) Мы живем в Германии в век Руссо и Вольтера, и «те среди нас, кто достаточно молод, чтобы дожить до плодов нашей работы, увидят великую революцию и эпоху, в которую стоит родиться». Мы имеем право повторить и эти слова Вольтера, не опасаясь, что во второй раз они менее подтвердятся историей, чем в первый.

Теперь французы — все еще наши учителя. В политическом отношении они опередили нас на столетия. И как много следствий проистекает отсюда! Эта мощная литература, эта живая поэзия и изобретательное искусство, эта культурность и одухотворенность всего народа, все — условия, которые мы понимаем только на расстоянии! Мы должны наверстать, мы должны наказать розгами наше метафизическое высокомерие, которое не согревает мира, мы должны учиться, должны работать день и ночь, дабы мы могли жить по-человечески с людьми, могли быть свободными и дать другим свободу, мы должны — я снова к этому возвращаюсь — овладеть нашим веком при помощи наших мыслей. Мыслителю и поэту дозволено предвосхищать будущее и строить новый мир свободы и красоты посреди груд разложения и тлена, нас окружающих.

И ввиду всего этого, посвященный в тайны вечных сил, которые вновь рождают время из недр своих, вы хотите отчаиваться? Отчаиваясь в Германии, вы отчаиваетесь не только в себе самом, — вы отказываетесь от власти истины, которой вы себя посвятили. Немногие люди настолько благородны, чтобы целиком и без оговорок посвятить себя приятию и тканью освобождающей истины, немногие способны передать своим современникам это движение сердца и головы; но кому раз удалось сделаться устами свободы и очаровать мир серебристыми звуками ее голоса, у того залог победы его дела; добиться ее другой может лишь с тем же трудом и при той же удаче.

Я признаю, мы должны порвать с нашим собственным прошлым. Мы разбиты, и если даже то была лишь грубая сила, что поставила препятствие движению мысли и творчества, то сама эта грубость была бы невозможна, если бы мы не вели обособленной жизни в небесах ученой теории, если бы мы имели на нашей стороне народ. Мы не защищали его дела пред лицом самого народа. Иначе у французов. Будь только возможность, их освободителей также бы задушили.

Я знаю, вы любите французов, вы чувствуете их превосходство. Для сильной воли в таком великом деле достаточно этого чувства, чтобы вступить с ними в соперничество и сравняться с ними. Что за чувство! Что за невыразимое блаженство это стремление и эта власть! О, как завидую я вам в этой работе, даже в вашем гневе, ибо и он — чувство всех благородных сынов вашего народа. Если бы я только мог помочь ему, отдать мою кровь и жизнь за его освобождение! Поверьте мне, он восстанет и достигнет света человеческой истории. Он не всегда будет считать своей гордостью позор германцев — быть лучшими слугами всякой тирании. Вы ставите ему в упрек, что он несвободен, что он лишь *народ частных лиц*. Вы говорите лишь о том, что он есть; но можете ли вы этим доказать, чем он будет?

Разве не было то же самое во Франции, а как быстро вся Франция сделалась государственным существом, и ее сыны политическими людьми. — Мы не имеем права отказываться от дела народа, даже если бы он сам пренебрег им. Они, эти

филистеры, откалываются от нас, они преследуют нас; тем преданнее отдадутся нашему делу их дети. Их отцы хотят умертвить свободу, а те пойдут за свободу на смерть.

И как велико наше преимущество перед людьми XVIII века! Те говорили, имея пред собой эпоху одичания. Перед нашими же глазами стоят, как живые, огромные результаты их идей; мы можем в практической жизни соприкоснуться с ними. Стоит поехать во Францию, переехать Рейн, и мы сразу очутимся среди новых стихий, которые в Германии еще даже не родились. Распространение политического мышления на все круги общества, энергия мысли и речи, проявляющаяся в выдающихся головах только потому, что в каждом метком слове чувствуется сила всего народа, — все это мы можем теперь наглядно изучить. Поездка во Францию и даже продолжительное пребывание в Париже принесли бы нам огромную пользу.

Немецкая теория вполне заслужила этого падения со всех небес, с ней теперь приключившегося, если грубые теологи и глупые юнкера треплют ее за уши, как охотничью собаку, и указывают ей дорогу, куда бежать. Благо ей, если это падение излечит ее от высокомерия. Все зависит от нее, — извлечет ли она из своей судьбы урок, что она покинута на одинокой темной выси и может найти защиту только в сердце народа. Кто склонит на свою сторону народ, мы или вы, — так взывают к философам эти невежественные кастраты. Позор им за это! Но зато слава и честь людям, ведущим к победе дело человечества!

Здесь, только здесь начинается борьба, и наше дело так сильно, что мы, несколько развешанных по свету людей, с связанными руками, одним только боевым кличем повергаем в бегство и страх их мириады. Так и быть, идет! и я, скиф, развяжу у вас ваши путы, у вас, германцев, желающих быть греками. Шлите мне ваши труды! На острове Руссо я напечатаю их и огненными буквами еще раз начертая на небесах истории: гибель персам!

Руге к Бакунину.

Дрезден, июнь 1843 г.

Лишь теперь получил я ваше письмо; но содержание его не старится так быстро. Вы правы. Мы, немцы, действительно так отстали, что прежде всего должны заново создать человеческую литературу, при помощи которой можно было бы теоретически завоевать мир, дабы этими мыслями он руководился потом в своих действиях. Быть может, нам удастся предпринять во Франции общее издание, быть может даже совместно с французами. Я намерен по этому поводу вступить в переписку с нашими друзьями. Впрочем, вы напрасно так близко приняли к сердцу мое угнетенное настроение в Берлине. Зато тем самодовольнее все другие; и одно какое-нибудь сбывшееся желание первого берлинца, короля, перевешивает собою всеобщее уныние. Не думайте, что я не вижу этих обширных желаний. Христианство, например, ведь, так сказать, все. И вот оно восстановлено, государство сделалось христианским, настоящим монастырем, король — еще более христианским, а королевские чиновники — наихристианнейшими. Я допускаю, эти господа набожны только потому, что им недостаточно одного рабства. На-ряду с земной придворной службой им нужна еще небесная; рабство должно быть не только их службой, но и их совестью. И если северо-американские дикари наказывают себя самих за свои грехи, то когда-нибудь и другие

народы, я надеюсь, произведут ту же самую операцию над *этими псами неба*. Но в настоящий момент кто не скажет, что все обстоит благополучно в царстве божьем? И, я конечно, принял бы живейшее участие во всем этом благолепии, если бы не полагал, что разочарованное уныние всегда лучше разочарованного самодовольства. Вы скажете, я мог бы с пользой прочесть Эйленшпигеля, который приходил в уныние уже при виде приближающейся горы; берлинцы также его читали, читают его всегда, когда читают свою историю, но без толку, и потому остаются в уверенности, что их шуточки остроумны. Даже христианство интересует их только как острое словцо, как гениальный оборот речи. Пикантно верить во все нелепости суеверия и носить при этом модный сюртук; пикантно чувствовать, что говоришь в стиле священной римской империи с «поклоном и пожатием руки» или датировать письма в наш нечестивый век днем какого-нибудь святого и, так как уже невозможно писать их из святых мест вроде св. Иоанна в Латеране или Ватикана, то, по меньшей мере, пикантно издать во дворце безбожного Фридриха буллу о восстановлении сестер милосердия или об основании часовни святого Адальберта.

Однако я не желаю еще раз рискнуть жить под сенью пальм, даже в воображении. Прощай, Берлин. Мне милее Дрезден. Здесь достигли всего, наслаждаются всем, чего не может добиться Пруссия при полном напряжении своего официального остроумия. Сословия, цехи, устаревшие законы, духовенство с мирянами, католический прелат в палате господ, короткие штаны и черные чулки даже лютеранского духовенства, развод с благословения попов и власть консистории в такого рода делах, празднование воскресенья и штраф от 16 грошей до 5 имперских талеров каждому нарушителю воскресного отдыха, исполняющему грубые работы, союз против мучительства животных и ни одного союза для покровительства трубочистов, для призрения людей. — Впрочем, нет, чтобы не быть несправедливым, я должен напомнить об одном честном христианине, который серьезно относился к гуманизму и весьма гениальным средством отчасти уничтожил мучения детей бедняков, — он потерпел крушение не вследствие своей неспособности, а вследствие превосходства существующего порядка вещей. Саксония сохранила доисторическую эпоху во всем ее юношеском великолепии; слишком мало изучают это эльдорадо старого крючкотворства и теологии, эту священную римскую империю в миниатюре, в которой округа и области скоро объявят себя независимыми друг от друга, а Лейпцигский университет давно уже независим от тщеславного развития духовной культуры в пустынной, далекой Германии, не говоря уже о Европе. Но я и не говорю, что саксонский народ не делает никаких успехов. Я расскажу вам историю. Евреи — плохие христиане, поэтому они и не принимают никакого участия в волнностях всего остального саксонского народа, они не пользуются правами чести и не имеют права делать многое из того, что делают крещенные. Недавно еще Брюлева терраса была Брюлевым садом. У моста, где теперь спуск, сад замыкался отвесной каменной стеной, а другая его сторона была заперта. По многим дням стража никого не пускала туда и по всем дням не пускала ни евреев, ни собак. Однажды с собачкой на руках явилась жена генерала, и стража из-за собачки не пустила ее в сад. Возмущенная этим, дама пожаловалась своему мужу, генералу, и появился приказ, отменявший инструкцию стражи относительно собак. И вот от времени до времени собаки стали появляться в Брюлевом саду. А евреи? — нет, они все еще не имели права. Тогда евреи принесли жалобу и потребовали равноправия с собаками. Генерал очутился в величайшем смущении. Не взять ли обратно свой

приказ, революционных последствий которого он даже не подозревал? Жена отстаивала права своей собаки и собак ее приятельниц. Порядок этот вошел уже в обычай, и евреи—генерал это предвидел—поднимут страшный крик, если теперь, в XIX веке, за ними не признают собачьей привилегии, которой они пользовались даже в течение всех средних веков. Тогда генерал решился на свою ответственность пустить евреев в Брюлев сад, когда он не заперт по случаю приезда двора. Негодование было велико, но старый вояка устоял против него. Затем появились русские. Генерал-губернатор Репнин в 1813 г. не застал никакого двора. Он даже думал, что двор, вероятно, никогда не вернется, и обратил Брюлев сад в Брюлеву террасу с широким спуском и свободным входом, какой у него сейчас. Это возмутило сердца всех истинно-саксонских людей, и если бы русские не были значительно популярнее немцев, наступило бы возмущение. А теперь народ позволил себя увлечь, он даже расстрелял в большом саду королевских фазанов и покорился тому, что русские открыли для публики и ту часть, которая раньше была предоставлена фазанам. Один только самый истинно-саксонский человек, курфюрстский тайный советник, поныне еще здравствующий, не простил русским их непристойной, всеразрушающей любви к новизне. Он не признает ни Брюлевой террасы, ни большого сада. Он никогда не всходит и не спускается с «русской лестницы», он всегда проходит через законную калиточку старого «Брюлева сада», никогда не берет с собой ни собак, ни евреев и никогда не ходит в «фазаний двор» иначе, как средней дорожкой, которая была открыта для пешеходов и в добрые старые времена, за исключением времени выводки птенцов...

Конечно, этот консервативный христианин рассудителен, и если бы все немцы были истинно-саксонскими людьми или не было бы русских, появляющихся, от времени до времени, чтобы открыть немцам их места прогулок, или не было бы французов, которые при Иене отрезали им косы, или, наконец, если бы не было пруссаков и любви к новшествам в головах их христианских и языческих королей, — нигде не жилось бы спокойнее, чем в Дрездене. А теперь нашему саксонскому отечеству, при всем его великолепии внутри, всегда еще угрожают великие потрясения извне.

Повсюду совершенен этот свет,
Где человека и его страданий нет!

Фейербах к Руге.

Букберг, июнь 1843 г.

Письма и литературные планы, вами мне сообщенные, подали мне повод для многих размышлений. В моем одиночестве они нужны мне, — не забудьте повторить ваши присылки. Гибель «Немецких летописей» напоминает мне гибель Польши. Усилия немногих людей были тщетны в общем болоте загнившей народной жизни.

Не скоро добьемся мы в Германии и успеха. Все насквозь испорчено, одно — по одному, другое — по другому. Нам нужны были новые люди. Но на этот раз они не пришли из болот и лесов, как во времена переселения народов; мы должны родить их из наших чресел. И поэтому новому поколению нужно преподнести новый мир в мыслях и стихах. Надо все созидать с основания. Гигантская работа многих объединенных сил. Ни единой нитки не должно

остаться от старого режима. Новая любовь — новая жизнь, говорит Гете; новое учение — новая жизнь, скажем мы.

Голова не всегда бывает впереди: она в одно и то же время и самое подвижное, и самое тяжеловесное существо. В голове рождается новое, но в голове всего дольше засиживается и старое. Голове с радостью повинуются руки и ноги. Поэтому прежде всего очистите и опорочните голову. Голова — теоретик, философ. Она должна лишь научиться носить тяжелое ярмо практики, под которое мы ее подводим, и по-человечески жить в этом мире на плечах деятельных людей. Но это — лишь различие образа жизни.

Что такое теория, что такое практика? В чем состоит их различие? Теоретическим будет то, что еще торчит в моей только голове, практическим — то, что водится в головах многих. То, что объединяет многие головы, образует массу ширится и тем завоевывает себе место в свете. Если можно создать новый орган для нового принципа, — с этим делом нельзя медлить.

Руге к Марксу.

Париж, август 1843 г.

Новый Анахарсис и новый философ меня убедили. Это верно: «Польша пала, но еще не погибла», слышится непрерывно из-под развалин. И если бы Польша воспользовалась постигшей ее судьбой, как уроком, и бросилась в объятия разума и демократии, — это значило бы, конечно, перестать быть Польшей, но она еще могла бы быть спасена. «Новое учение, новая жизнь». — Да. Польшу не спасут католическая вера и дворянская свобода, а нас не могли освободить теологическая философия и вельможная наука. Мы не можем быть продолжателями прошлого, не разрывая с ним окончательно. «Летописи» погибли, гегелевская философия принадлежит прошедшему. Здесь, в Париже, оснуем мы орган, в котором будем обсуждать себя самих и всю Германию с полной свободой и с неутомимой искренностью. Действительное обновление — это новый принцип, новое положение, освобождение от узкого национализма, резкий отпор грубой реакции чудовищно-нелепой самобытности, которая вместе с тираном Наполеоном поглотила и гуманизм революции. Философия и национальная ограниченность, — возможно ли было совместить эти два понятия хотя бы в названии и на заглавном листе журнала? — Повторяю, Германский союз справедливо запретил возобновление «*Немецких Летописей*», он кричит нам: не надо никакой реставрации! Как это разумно!.. Мы должны предпринять нечто новое, если желаем вообще что-нибудь делать.

Я хлопочу о коммерческой стороне дела. Мы рассчитываем на вас. Пишите, что вы думаете о программе нового журнала, которую я прилагаю при этом письме.

Маркс к Руге.

Крейцнах, сентябрь 1843 г.

Меня радует, что вы приняли твердое решение и, покончив с ретроспективными взглядами на прошлое, обращаетесь мыслью вперед, к новому предприятию. Итак, в Париж, в этот старый университет философии — *absit omen!* — и новую столицу нового

мира! Что необходимо, то исполняется. Я поэтому не сомневаюсь, что можно будет устранить все препятствия, несмотря на всю их значительность.

Впрочем, удастся наше предприятие или нет, я, во всяком случае, буду в Париже к концу этого месяца, так как здешний воздух делает человека крепостным, и я решительно не вижу в Германии простора для свободной деятельности.

В Германии все насильственно подавляется, настала пора настоящей анархии ума, пора режима самой глупости, а Цюрих повинуется приказаниям из Берлина. Становится поэтому все очевиднее, что истинно мыслящие и независимые головы должны искать нового сборного пункта. Я убежден, что нашим предприятием будет удовлетворена действительная потребность, а ведь действительные потребности непременно находят себе удовлетворение. Итак, я не сомневаюсь в успехе, если только мы возьмемся серьезно за дело.

Чуть ли еще не важнее внешних препятствий мне кажутся внутренние трудности; хотя не существует сомнений насчет исходного пункта, но зато господствует большая путаница насчет направления и цели. Не говоря уже о всеобщей анархии в воззрениях различных реформаторов, каждый в отдельности должен признаться себе самому, что он не имеет точного представления о том, что нам предстоит в будущем. Но в этом, с другой стороны, как раз преимущество нового направления; оно не стремится догматическими построениями предвосхитить будущее, а желает только посредством критики старого мира найти новый мир. До сих пор философы имели в своем портфеле разрешение всех загадок, и глупому непосвященному миру оставалось только раскрыть рот, чтобы ловить жареных рябчиков абсолютной науки. Теперь философия сделалась светской; это неопровержимо доказывается тем, что само философское сознание не только внешним, но и внутренним образом втянуто в водоворот борьбы. Если, значит, конструирование будущего и окончательные результаты для всех грядущих времен — не наше дело, то тем определеннее мы знаем, что нам нужно совершить в настоящем: я говорю о *беспощадной критике всего существующего*, беспощадной в двух смыслах, — что эта критика не боится собственных результатов и не отступает перед столкновением с властями предрержащими.

Поэтому я не желаю, чтобы мы выставили какое-нибудь догматическое знамя. Наоборот, мы должны помогать догматикам понять смысл их собственных положений. К догматическим абстракциям

относится в особенности *коммунизм*, причем я имею в виду не какой-нибудь воображаемый и возможный коммунизм, а тот действительно существующий коммунизм, который проповедуют Кабэ, Дезами, Вейтлинг и пр. Этот коммунизм есть только своеобразное выражение гуманистического принципа, в своем роде столь же ограниченное, как его противоположность, система частной собственности. Поэтому отмена частной собственности ни в каком случае не тождественна с коммунизмом; и рядом с коммунизмом появились не случайно, а неизбежно другие социалистические учения, как учения Фурье, Прудона и пр., потому что сам коммунизм — только особенное, одностороннее осуществление социалистического принципа.

Да и социалистический принцип в целом представляет собой опять-таки только одну сторону, касающуюся *реального бытия* истинно-человечного. Мы же должны обратить такое же внимание и на другую сторону, на теоретическое существование человека, следовательно сделать предметом своей критики религию, науку и пр. Кроме того, мы желаем влиять на своих современников, и именно на современных нам немцев. Спрашивается, как взяться за это дело? Не подлежит сомнению, что теперешняя Германия главным образом интересуется, во-первых, религией, а, во-вторых, политикой. Эти-то два предмета, каковы бы они ни были сами по себе, мы должны взять исходной точкой, а не противопоставлять им какую-нибудь готовую систему вроде «*Voyage en Icarie*».

Разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме. Критик может, значит, взять исходным пунктом всякую форму теоретического и практического сознания и из *собственных* форм существующей действительности развить истинную действительность как ее долженствование и конечную цель. Что касается действительной жизни, то в особенности *политическое государство*, даже там, где оно сознательным образом еще не прониклось социалистическими требованиями, содержит во всех своих *новейших* формах требование разума. И государство не останавливается на этом. Оно всюду подразумевает разум осуществленным. Но всюду же оно впадает в противоречие между своим идеальным назначением и своими реальными данными. Из этого внутреннего противоречия политического государства можно всюду развить социальную истину. Подобно тому как *религия* представляет собою оглавление теоретических битв человечества, *политическое государство* представляет собою оглавление практических битв человечества. Таким образом, политическое государство выражает в пределах своей формы *sub specie rei publicae* все социальные битвы, потребности, истины. Поэтому сделать

предметом критики самый специальный политический вопрос, — например, различие между сословной и представительной системой, — несколько не значит спуститься с *hauteur des principes*, так как этот вопрос лишь выражает *политическим* языком различие между господством человека и господством частной собственности. Значит, критик не только может, но и должен заниматься этими политическими вопросами (которые завязтому социалисту кажутся не стоящими никакого внимания). Показывая преимущество представительной системы перед сословной, критик имеет за себя *практические интересы* большой партии. Возводя представительную систему из ее политической формы во всеобщую форму и раскрывая истинное, основное значение этой системы, критик вместе с тем заставляет эту партию выйти из своих рамок, так как ее победа в то же время — ее проигрыш.

Таким образом, ничто нам не мешает связать нашу критику с критикой политики, с интересами определенной политической партии, а стало быть, связать и отождествить нашу критику с *действительной* борьбой. В таком случае, мы не выступим перед миром, как доктринеры с готовым новым принципом: тут истина, на колени перед ней! — Мы развиваем миру новые принципы из его же собственных принципов. Мы не говорим миру: «перестань бороться, вся твоя борьба — пустяки», — мы даем ему истинный лозунг борьбы. Мы только показываем миру, за что, собственно, он борется, а сознание — такая вещь, которую мир *должен* приобрести себе, хочет он этого или нет.

Реформа сознания состоит *только* в том, чтобы дать миру познать его собственное сознание, чтобы рассеять грезы мира о самом себе, чтобы *разъяснить* ему смысл его собственных действий. Вся наша задача может состоять только в том, чтобы — по примеру фейербаховой критики религии — придать религиозным и политическим взглядам самоосознанную человеческую форму.

Таким образом, наш девиз должен гласить: реформа сознания не посредством догм, а посредством анализа мистического и себе самому не ясного сознания как в религиозной, так и в политической области. При этом окажется, что мир уже давно грезит о предмете, для действительного обладания которым миру нужно только обладать сознательным представлением о нем. Окажется, что вопрос идет не о том, чтобы провести черту между прошедшим и будущим, а о том, чтобы *осуществить* мысли прошедшего. И, наконец, окажется, что человечество не начинает *новой* работы, а сознательно доводит до конца старую работу.

Итак, мы можем выразить направление нашего журнала одним словом: работа современности над уяснением самой себе (критическая философия) смысла собственной борьбы и собственных желаний. Это — работа для мира и для нас. Она может быть только результатом соединенных сил. Дело идет об *исповеди*, не больше. Чтобы очиститься от своих грехов, человечеству нужно только объяснить себе их истинный смысл.

К ЕВРЕЙСКОМУ ВОПРОСУ.

1. *Bruno Bauer. Die Judenfrage. Braunschweig 1843.*—2. *Bruno Bauer. Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden. Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur 1843, pp. 56—71.*

I

Бруно Бауэр: Еврейский вопрос. Брауншвейг. 1843.

Немецкие евреи добиваются эмансипации. Какой же эмансипации добиваются они? *Гражданской, политической* эмансипации.

Бруно Бауэр отвечает им: в Германии никто не эмансипирован политически. Мы сами несвободны. Как же нам освободить вас? Вы, еврей, — *эгоисты*, если требуете для себя, как евреев, особой эмансипации. Как немцы, вы должны были бы трудиться над политической эмансипацией Германии, как люди — над человеческой эмансипацией и вы должны были бы чувствовать, что особый род вашего угнетения и вашего позора не исключение из правила, а, наоборот, подтверждение правила.

Или еврей требует равноправия с *христианскими подданными*? Тогда они признают справедливым *христианское* государство, признают режим всеобщего порабощения. Почему же не нравится вам ваше специфическое рабство, если вам нравится общее рабство? Почему бы немцу интересоваться освобождением евреев, если еврей не интересуется освобождением немцев?

Христианское государство знает только *привилегии*. Еврей пользуется в нем привилегией быть евреем. Как еврей, он имеет права, которых нет у христиан. Почему же он добивается прав, которых у него нет и которыми пользуются христиане?

Раз еврей хочет эмансипации от христианского государства, в таком случае он требует, чтобы христианское государство отказалось от своего *религиозного* предрассудка. А разве он, еврей, отказывается от *своего* религиозного предрассудка? Имеет ли он, следовательно, право требовать от других этого отречения от религии?

Христианское государство *по своей сущности* не может эмансипировать еврея; но — прибавляет Бауэр — еврей по своей сущ-

ZUR JUDENFRAGE.

- 1) *Bruno Bauer : Die Judenfrage. Braunschweig 1843. —*
2) *Bruno Bauer : Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden. Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur. 1843. S. 56—71. —*

Von

KARL MARX.

I.

Bruno Bauer : Die Judenfrage. Braunschweig 1843.

Die deutschen Juden begehren die Emancipation. Welche Emancipation begehren sie? Die staatsbürgerliche, die politische Emancipation.

Bruno Bauer antwortet ihnen : Niemand in Deutschland ist politisch-emancipirt. Wir selbst sind unfrei. Wie sollen wir euch befreien? Ihr Juden seid Egoisten, wenn ihr eine besondere Emancipation für euch als Juden verlangt. Ihr müsset als Deutsche an der politischen Emancipation Deutschlands, als Menschen an der menschlichen Emancipation arbeiten und die besondere Art eures Drucks und eurer Schmach nicht als Ausnahme von der Regel, sondern vielmehr als Bestätigung der Regel empfinden.

Oder verlangen die Juden Gleichstellung mit den christlichen Unterthanen? So erkennen sie den christlichen Staat als berechtigt an, so erkennen sie das Regiment der allgemeinen Unterjochung an. Warum missfällt ihnen ihr specielles Joch, wenn ihnen das allgemeine Joch gefällt! Warum soll der Deutsche sich für die Befreiung des Juden interessiren, wenn der Jude sich nicht für die Befreiung des Deutschen interessirt?

Der christliche Staat kennt nur Privilegien. Der Jude besitzt in ihm das Privilegium, Jude zu sein. Er hat als Jude Rechte,

ности не может быть эмансипирован. До тех пор, пока государство остается христианским, а еврей — евреем, оба так же мало способны дать эмансипацию, как и получить ее.

Христианское государство может относиться к еврею лишь по способу христианского государства, т. е. по способу привилегий, позволяя еврею обособиться от прочих подданных, но заставляя его испытывать гнет других обособленных сфер и тем сильнее испытывать, насколько еврей находится в *религиозной* противоположности к господствующей религии. Но и еврей может относиться к государству только по-еврейски, т. е. к государству как чужеземцу, противопоставляя действительной национальности свою химерическую национальность, действительному закону — свой призрачный закон, считая себя в праве обособляться от человечества, принципиально не принимая никакого участия в историческом движении, уповая на будущее, не имеющее ничего общего с будущим всего человечества, считая себя членом еврейского народа, а еврейский народ избранным народом.

Итак, на каком основании вы, евреи, требуете эмансипации? Ради вашей религии? Она — смертельный враг государственной религии. Как граждане? В Германии нет граждан. Как люди? Вы не люди, как не люди и те, к которым вы апеллируете.

Бауэр дал новую постановку вопросу об эмансипации евреев после того, как подверг критике все прежние постановки и решения вопроса. Он спрашивает: как *созданы* они, — еврей, который должен быть эмансипирован, христианское государство, которое должно эмансипировать? И отвечает критикой еврейской религии, анализирует религиозную противоположность между иудейством и христианством, разъясняет сущность христианского государства, — все это со смелостью, пронизательностью, остроумием, основательностью, в столь же точной, как выразительной и полной энергии, литературной форме.

Каким же образом разрешает Бауэр еврейский вопрос? Каков его вывод? Сформулировать вопрос значит разрешить его. Критика еврейского вопроса есть ответ на еврейский вопрос. Итак, вывод его следующий:

Мы должны самих себя эмансипировать, прежде чем быть в силах эмансипировать других.

Самая резкая форма противоположности между евреем и христианином есть *религиозная* противоположность. Как можно разрешить противоположность? Сделав ее невозможной. Как сделать *религиозную* противоположность невозможной? *Уничтожив религию*. Как только еврей и христианин взаимно признают свои религии

лишь различными ступенями развития человеческого духа, различными отложениями истории, вроде шкур, сбрасываемых змеей в процессе линяния, а самого человека — змеей, надевшей на себя их шкуру, они находятся уже не в религиозном, а в критическом, научном, человеческом взаимоотношении. Наука является тогда их единством. А противоречия в науке разрешаются лишь посредством самой науки.

Немецкому еврею противопоставлены недостаточность политической эмансипации вообще и провозглашенная христианственность государства. Однако в бауэровском смысле еврейский вопрос имеет общее значение, независимое от специфически немецких условий. Это — вопрос об отношении религии к государству, о противоречии религиозной ограниченности и политической эмансипации. Эмансипация от религии ставится условием как еврею, который хочет быть политически эмансипирован, так и государству, которое должно эмансипировать и само быть эмансипированным.

«Хорошо, — говорят, и сам еврей это говорит, — еврей и должен быть эмансипирован не как еврей, не потому что он еврей, не потому что в нем такой прекрасный общечеловеческий принцип нравственности; еврей, напротив, сам отойдет на задний план в гражданине и будет гражданином, несмотря на то, что он еврей и должен остаться евреем: т. е. он есть и останется евреем, несмотря на то, что он гражданин и живет в общечеловеческих условиях: его еврейская и ограниченная сущность всегда, в конце концов, восторжествует над его человеческими и политическими обязанностями. Предрассудок останется, несмотря на то, что его победили общие принципы. Но раз он останется, он, напротив, победит все остальное». «Только софистически, по виду, еврей мог бы оставаться в государственной жизни евреем; следовательно, если бы он желал остаться евреем, простая видимость была бы его сущностью и восторжествовала бы, т. е. его жизнь в государстве была бы лишь видимостью или мгновенным противоречием его сущности и исключением из правила» («Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden». Einundzwanzig Bogen, p. 57).

Послушаем, с другой стороны, как определяет Бауэр задачу государства: «Франция — читаем мы у него — показала нам недавно (дебаты в палате депутатов от 26 декабря 1840 г.) по поводу еврейского вопроса, — как и всегда во всех других политических вопросах, — зрелище свободной жизни; но в законе она отреклась от этой свободы, следовательно также признала ее видимость, а, с другой стороны, фактически опровергла свой свободный закон» («Еврейский вопрос», стр. 64).

«Общая свобода еще не стала во Франции законом, *еврейский вопрос* также еще не решен, ибо законная свобода — равенство всех граждан — ограничена в жизни, над которой еще властвуют и которую разделяют религиозные привилегии, и эта несвобода жизни отражается на законе и принуждает его санкционировать деление самих по себе свободных граждан на угнетенных и угнетателей» (стр. 65).

Когда же, следовательно, был бы разрешен для Франции еврейский вопрос?

«Еврей, напр., должен был бы перестать быть евреем, если бы, вопреки запрещению еврейского закона, он исполнял свои обязанности по отношению к государству и своим согражданам, следовательно ходил бы, напр., по субботам в палату депутатов и принимал бы участие в публичных заседаниях. Всякая вообще *религиозная привилегия*, следовательно и монополия привилегированной церкви, должна была бы быть уничтожена, и если некоторые или многие, или *даже преобладающее большинство считали бы еще своим долгом исполнять религиозные обязанности*, то исполнение их следовало бы предоставить им самим как частное дело» (стр. 65). «Нет вообще религии, раз нет никакой привилегированной религии. Отнимите у религии ее исключительную силу, — и нет ее больше» (стр. 66). «Подобно тому как господин Мартэн дю-Нор принял предложение — не упоминать в законе о воскресном дне — за предложение возвестить, что христианство прекратило свое существование, с таким же правом (а это право совершенно основательно) декларация, что закон о субботе не имеет больше обязательной силы для евреев, была бы провозглашением смерти еврейства» (стр. 71).

Итак, для *политической* эмансипации Бауэр требует, с одной стороны, чтобы еврей отказался от еврейства, человек вообще — от религии. С другой стороны, *политическое* упразднение религии логически является для него упразднением религии вообще. Государство, предполагающее религию, не есть еще истинное, действительное государство. «Конечно, религиозное представление дает гарантии государству. Но какому государству? *Какого рода государству?*» (стр. 97).

В этом месте выступает *одностороннее* понимание еврейского вопроса.

Мало еще исследовать вопрос, кто должен эмансипировать, кто должен быть эмансипирован. Критика должна была сделать и третье. Она должна была спросить: *о какого рода эмансипации* идет речь, какие условия вытекают из сущности требуемой эманси-

пации? Сама критика *политической эмансипации* была лишь заключительной критикой еврейского вопроса и его истинным претворением в «общий вопрос времени».

Так как Бауэр не поставил вопроса на такую высоту, он впал в противоречия. Он ставит условия, которые не обоснованы сущностью самой *политической эмансипации*. Он возбуждает вопросы, которые не заключаются в его задаче, и разрешает задачи, которые оставляют его вопросы без ответа. Если Бауэр говорит о противниках еврейской эмансипации: «Их недостаток заключался лишь в том, что они предполагали христианское государство единственно истинным и не подвергали его той же самой критике, с какой рассматривали еврейство» (стр. 3), то, по нашему мнению, ошибка Бауэра состоит в том, что он подверг критике *лишь* «христианское государство», а не «просто государство», что он не исследовал отношения *политической эмансипации к человеческой эмансипации*, и потому ставит условия, которые могут быть объяснены лишь некритическим смещением политической эмансипации с общечеловеческой. Если Бауэр спрашивает евреев: имеете ли вы право, с вашей точки зрения, требовать *политической эмансипации*? — то мы спросим наоборот: имеет ли право точка зрения *политической эмансипации* требовать от евреев отказа от еврейства, от человека вообще — отказа от религии.

Еврейский вопрос получает различную формулировку, смотря по государству, в котором находятся евреи. В Германии, где не существует политического государства, государства как государства, еврейский вопрос — чисто *теологический* вопрос. Еврей находится в *религиозной* противоположности к государству, признающему христианство своей основой. Это государство есть теолог *ex professo*. Критика является здесь критикой теологии, обоюдоострой критикой — критикой христианской и критикой еврейской теологии. Но мы все еще движемся в сфере теологии, как бы критически мы в ней ни подвигались.

Во Франции, *конституционном* государстве, еврейский вопрос есть вопрос конституционализма, вопрос о *половинчатости политической эмансипации*. Так как здесь сохранена видимость государственной религии, хотя и в ничего не говорящей и себе противоречащей форме, в форме *религии большинства*, то отношение евреев к государству сохраняет *видимость* религиозной, теологической противоположности.

Лишь в Северо-Американских Штатах — по крайней мере, в части их — еврейский вопрос теряет свое *теологическое* значение

и становится действительно *светским* вопросом. Лишь там, где политическое государство существует в его совершенном развитии, может выступить во всем его своеобразии, во всей его чистоте отношение еврея, вообще религиозного человека, к государству, следовательно отношение религии к государству. Критика этого отношения перестает быть теологической критикой, как только государство перестает относиться к религии *теологически*, как только оно начинает относиться к религии как государство, т. е. *политически*. Тогда критика становится *критикой политического государства*. На том самом месте, где вопрос перестает быть теологическим, критика Бауэра перестает быть критической. «Il n'existe aux Etats-Unis ni religion de l'état, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'état est étranger à tous les cultes» (Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis etc., par G. de Beaumont, Paris 1835, p. 214). * Существуют даже штаты в Северной Америке, где «la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques» (l. c., p. 225). ** Тем не менее «on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme» (l. c., p. 224). *** И все же Северная Америка по преимуществу страна религиозности, как это единогласно уверяют Бомон, Токвиль и англичанин Гамильтон. Однако Северо-Американские Штаты служат нам лишь примером. Вопрос заключается в том: как относится *законченная* политическая эмансипация к религии? Раз мы видим, что даже в стране с законченной политической эмансипацией религия не только *существует*, но существует *полная жизни, полная сил*, то тем самым доказывается, что бытие религии не противоречит совершенству государства. Но так как бытие религии есть бытие несовершенства, то источника этого несовершенства надо искать лишь в сущности самого государства. Для нас религия больше не служит *основанием*, а только *феноменом* светской ограниченности. Поэтому мы объясняем религиозные предрассудки свободных граждан из их светской ограниченности. Мы не утверждаем, что они должны отказаться от своей религиозной ограниченности, чтобы уничтожить свои светские ограничения. Мы утверждаем, что они откажутся от

* «В Соединенных Штатах нет ни государственной религии, ни признанной религии большинства, ни преимуществ одного культа перед другими. Государство безразлично по отношению ко всем культам».

** «Конституция не делает религиозные верования и отправление того или другого культа условием политических прав».

*** «В Соединенных Штатах не думают, чтобы человек, не имеющий религии, мог быть порядочным человеком».

своей религиозной ограниченности, как только уничтожат свои светские ограничения. Мы не превращаем светских вопросов в *теологические*. Мы превращаем теологические вопросы в светские. После того как история достаточно долго была растворена в суеверии, мы растворяем суеверие в истории. Вопрос *об отношении политической эмансипации к религии* становится для нас вопросом *об отношении политической эмансипации к человеческой*. Мы критикуем религиозную слабость политического государства, критикуя политическое государство, *независимо* от его религиозных слабостей, в его *светской* форме. Противоречие между государством и *определенной религией*, — напр. *еврейством*, — мы очеловечиваем в противоречие между государством и *определенными светскими* элементами, противоречие между государством и *религией вообще* — в противоречие между государством и его *предпосылками* вообще.

Политическая эмансипация еврея, христианина, *религиозного* человека вообще, есть *эмансипация государства* от еврейства, христианства, религии вообще. По-своему, на свой особый лад, государство эмансипируется от религии как *государство*, когда оно эмансипируется от *государственной религии*, т. е. когда государство как государство не исповедует никакой религии, когда государство напротив, верует в себя как в государство. *Политическая* эмансипация от религии не есть законченная, свободная от противоречий эмансипация от религии, ибо политическая эмансипация не есть законченный, свободный от противоречий способ *человеческой* эмансипации.

Граница политической эмансипации уже с самого начала проявляется в том, что *государство* может освободить себя от ограничения без того, чтобы человек стал *действительно* свободным от него, что государство может быть *свободным государством* без того, чтобы человек был *свободным человеком*. Сам Бауэр молчаливо допускает это, когда ставит следующее условие политической эмансипации: «Всякая религиозная привилегия вообще, следовательно и монополия привилегированной церкви, должна быть уничтожена, и если некоторые люди, или многие, или даже *преобладающее большинство* считают еще своим долгом исполнять религиозные обязанности, то исполнение их должно быть предоставлено им самим как частное дело». *Государство*, следовательно, может совершенно эмансипироваться от религии, даже когда преобладающее большинство еще остается религиозным. И *преобладающее большинство* не перестает быть религиозным оттого, что оно остается религиозным лишь в частной жизни.

Но ведь отношение к религии государства, именно *свободного государства*, есть не что иное, как отношение к религии *людей*, образующих государство. Отсюда следует, что человек освобождается от ограничения при *посредстве государства, политически*, когда, в противоречии с самим собой, он возвышается над этим ограничением *абстрактным и ограниченным*, частичным образом. Отсюда же следует, что человек даже тогда, когда при *посредстве государства* объявляет себя атеистом, т. е. когда объявляет государство атеистом, все еще остается религиозно-ограниченным именно потому, что признает себя самого лишь окольным путем, лишь через посредника. Религия и есть признание человека окольным путем, через *посредника*. Государство есть посредник между человеком и свободой человека. Как Христос есть посредник, на которого человек возложил всю свою божественность, все свои религиозные страсти, так и государство есть посредник, в которого он вкладывает всю свою небожественность, всю свою *человеческую бесстрастность*.

Политическое возвышение человека над религией разделяет все недостатки и все преимущества политического возвышения вообще. Государство, как государство, уничтожает, напр., *частную собственность*, человек объявляет частную собственность *упраздненной в политическом отношении*, лишь только он упраздняет имущественный ценз для активного и пассивного избирательного права, что и было во многих штатах Северной Америки. С политической точки зрения *Гамильтон* совершенно правильно истолковал этот факт в том смысле, что *«чернь одержала победу над собственниками и денежным богатством»*. Разве идеально частная собственность не упразднена, раз не владеющий стал законодателем владеющего? *Ценз* — это последняя *политическая* форма, признающая частную собственность.

Но с политическим уничтожением частной собственности частная собственность не только не упраздняется, но даже предполагается. Государство на свой лад упраздняет различия в *происхождении, сословии, образовании, профессии*, когда объявляет *неполитическими* различиями рождение, сословие, образование, профессию, когда провозглашает, без всякого внимания к этим различиям, каждого члена народа *равноправным* участником народного суверенитета, когда рассматривает все элементы действительной народной жизни с точки зрения государственной. Несмотря на все это, государство позволяет частной собственности, образованию, профессии действовать на *свой лад и проявлять* свою *особую* сущность, как частной собственности, образования, профессии. Далекое от того, чтобы

упразднить все эти *фактические* различия, государство, напротив, существует лишь в предположении их наличности, чувствует себя *политическим государством* и осуществляет свою *всеобщность* лишь в противоположность к этим своим элементам. Гегель совершенно правильно определяет отношение *политического государства* к религии, когда говорит: «Дабы государство могло проявиться как *себя сознающая нравственная действительность духа*, необходимо его различение от формы авторитета и веры; но это различие проявляется лишь постольку, поскольку церковная сторона сама в себе *раскалывается*: только так, стоя над различными церквями, государство приобретает *всеобщность* мысли, принцип своей формы, и претворяет ее в жизнь» (Hegel, Rechtsphil., zweite Ausg., p. 346). Конечно! Лишь стоя над *особыми* элементами, государство приобретает всеобщий характер.

Законченное политическое государство является по своей сущности *родовой жизнью* человека, в *противоположность* к его материальной жизни. Все предпосылки его эгоистической жизни продолжают существовать *вне* государственной сферы, в *гражданском обществе*, но как свойства гражданского общества. Там, где политическое государство достигло своего действительного развития, человек не только в мыслях, в сознании, а в *действительности*, в *жизни*, ведет двойную жизнь, небесную и земную, жизнь в *политическом общезжитии*, в котором он выступает как *общественное существо*, и жизнь в *гражданском обществе*, в котором он действует как *частное лицо*, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого до средства и становится игрушкой чуждых сил. Политическое государство относится к гражданскому обществу так же спиритуалистически, как небо к земле. Оно находится к нему в той же противоположности, преодолевает его тем же образом, как религия — ограниченность земного мира, т. е. таким образом, что государство, подобно религии, должно его снова признать, восстановить, позволить ему над собой господствовать. В своей *ближайшей* действительности, в гражданском обществе, человек — земное существо. Здесь, где он для себя и других имеет значение действительного индивида, он представляет собой *недействительное* явление. Напротив, в государстве, где человек имеет значение родового существа, он является мнимым членом воображаемого суверенитета, лишен своей действительной индивидуальной жизни, преисполнен *недействительной* всеобщности.

Конфликт человека, как последователя *особой* религии, со своими согражданами, с другими людьми как членами общезжития, сводится

к светскому расколу между *политическим* государством и *гражданским обществом*. Для человека, как bourgeois, «жизнь в государстве есть лишь видимость или мгновенное исключение из сущности и правила». Во всяком случае bourgeois, как и еврей, лишь софистически остается в государственной жизни, подобно тому как citoyen лишь софистически остается евреем или bourgeois; но эта софистика не личная. Это — *софистика самого политического государства*. Противоречие между религиозным человеком и гражданином есть противоречие между купцом и гражданином, между поденщиком и гражданином, землевладельцем и гражданином, между живым индивидом и гражданином. Противоречие, в котором находится религиозный человек с политическим человеком, есть то же противоречие, в котором находится bourgeois с citoyen'ом, в котором находятся член гражданского общества и его *политическая шкура льва*.

Этот светский спор, к которому, в конце концов, сводится еврейский вопрос, отношение политического государства к своим предпосылкам, будут ли то материальные элементы, как частная собственность и т. п., или духовные, как образование, религия, спор между *общим интересом и частным интересом*, раскол между *политическим государством и гражданским обществом*, — эти светские противоположности Бауэр оставляет нетронутыми, когда он полемизирует против их религиозного выражения. «Именно основа гражданского общества — потребность, обеспечивающая *гражданскому обществу* его существование и *гарантирующая его необходимость*, — подвергает его существование постоянной опасности, поддерживает в нем элемент непрочности и вызывает подверженное постоянной смене соединение бедности и богатства, нужды и преуспеяния, изменчивость вообще» (стр. 8).

Сравните весь отдел «Гражданское общество» (стр. 8 — 9), начертанный по основным принципам гегелевской философии права. Гражданское общество в его противоположности к политическому государству признается необходимостью, ибо признается необходимостью политическое государство.

Политическая эмансипация, конечно, представляет огромный прогресс; хотя она и не является последней формой человеческой эмансипации вообще, но она является последней формой человеческой эмансипации в *пределах* существующего миропорядка. Разумеется, мы говорим здесь о действительной, практической эмансипации.

Человек *политически* эмансипируется от религии тем, что удаляет ее из публичного права в частное право. Она уже не является

духом *государства*, где человек — хотя и в ограниченной степени, под особой формой и в особой сфере — ведет себя как родовое существо, в сообществе с другими людьми; она стала духом *гражданского общества*, сферы эгоизма, *bellum omnium contra omnes*. Она уже не существо *общности*, а существо *различия*. Она стала выражением *отделения* человека от своей общности, от себя самого и других людей, — чем и была *первоначально*. Она еще является лишь абстрактным исповеданием особой превратности, *личного каприза*, произвола. Так, бесконечное дробление религии в Северной Америке уже *внешне* дает ей форму чисто личного дела. Она низвергнута в число частных интересов и изгнана из общегития как общественное существо. Но не следует заблуждаться насчет границ политической эмансипации. Раздвоение человека на *публичного* и *частного* человека, *перемещение* религии из государства в гражданское общество, — это не ступень, а *завершение* политической эмансипации, которая, следовательно, так же мало уничтожает *действительную* религиозность человека, как мало стремится ее уничтожить.

Разложение человека на еврея и гражданина государства, на протестанта и гражданина государства, на религиозного человека и гражданина государства, это разложение не представляет лжи по отношению к гражданственности, обхода политической эмансипации, оно — *сама политическая эмансипация*, *политический* способ эмансипироваться от религии. Во всяком случае, в эпохи, когда политическое государство насильственно рождается на свет из недр гражданского общества как политическое государство, когда человеческое самоосвобождение стремится вылиться в форму политического самоосвобождения, государство может и должно продолжать свой путь до *упразднения религии*, но лишь так, как оно идет к упразднению частной собственности, к максимуму, к конфискации, прогрессивному обложению, как оно идет к упразднению жизни, к *гильотине*. В момент своего особенного подъема политическая жизнь стремится подавить свои предпосылки — гражданское общество и его элементы, — конституироваться в действительную, свободную от противоречий, родовую жизнь человека. А этого она может достигнуть, лишь *насильственно* противореча своим собственным жизненным условиям, лишь объявив революцию *перманентной*, и потому политическая драма с такой же необходимостью заканчивается восстановлением религии, частной собственности, всех элементов гражданского общества, с какой война заканчивается миром.

Да, не так называемое *христианское* государство, признающее христианство своим основанием, государственной религией, и потому

исключающее все другие религии, есть совершенное христианское государство, а, наоборот, *атеистическое* государство, *демократическое* государство, государство, ставящее религию в ряду других элементов гражданского общества. Государство, которое еще остается теологом, которое еще исповедует христианство официальным образом, которое еще не отваживается объявить себя *государством*, — такому государству еще не удалось в *светской человеческой* форме, в своей *действительности* государства, выразить *человеческое* основание, чрезмерным выражением которого является христианство. Так называемое христианское государство есть просто лишь *негосударство*, ибо не христианство как религия, а лишь *человеческая основа* христианской религии может найти свое выражение в действительно человеческих созданиях.

Так называемое христианское государство есть христианское отрицание государства, но отнюдь не осуществление государством христианства. Государство, которое еще исповедует христианство в форме религии, еще не исповедует его в форме государства, ибо оно еще относится к религии религиозно, т. е. не является *действительным осуществлением* человеческого основания религии, ибо оно еще вызывает к *недействительности*, *воображаемому* образу этой человеческой сущности. Так называемое христианское государство является *несовершенным государством*, и христианская религия служит *завершением* и *освящением* его несовершенства. Поэтому религия необходимо становится для него *орудием*, и христианское государство оказывается государством *лицемерия*. Большая разница, считает ли *совершенное* государство религию в числе своих предпосылок вследствие несовершенства, лежащего в общей *сущности* государства, или *несовершенное* государство объявляет религию своим основанием вследствие несовершенства, лежащего в его *особой сущности*, как *несовершенноного государства*. В последнем случае религия становится *несовершенной политикой*. В первом случае в религии сказывается несовершенство даже совершенной *политики*. Так называемое христианское государство нуждается в христианской религии, чтобы добиться совершенства, как *государство*. Демократическое же государство, действительное государство, не нуждается в религии для своего политического совершенства. Напротив, оно может отвлечься от религии, ибо в нем по-светски осуществлена человеческая основа религии. Так называемое христианское государство относится к религии политически, а к политике — религиозно. Низводя государственные формы к видимости, оно в той же степени низводит религию к видимости.

Чтобы уяснить эту противоположность, рассмотрим бауэровскую конструкцию христианского государства, конструкцию, возникшую из воззрений на христианско-германское государство.

«Чтобы доказать *невозможность* или *несуществование* христианского государства, — говорит Бауэр, — неоднократно указывали на те изречения из Евангелия, которым государство *не только не следует*, но и *не может даже следовать, если не хочет совершенно распасться*». «Но так легко вопрос не решается. Чего требуют эти евангельские изречения? Сверхъестественного самоотрицания, подчинения авторитету откровения, удаления от государства, упразднения светских отношений. И всего этого требует и все это дает христианское государство. Оно усвоило *дух Евангелия* и, если не повторяет его в тех же самых буквах, каким выражает его Евангелие, то это происходит только потому, что государство выражает этот дух в государственных формах, т. е. в таких формах, которые, хотя и взяты из государственной жизни на сем свете, но низводятся к простой видимости в процессе религиозного возрождения, которое их ожидает. Отречение от государства пользуется государственными формами для своего осуществления» (стр. 55).

Бауэр доказывает дальше, что народ христианского государства представляет собой лишь не-народ, что он уже не имеет собственной воли, что его истинное бытие заключается в главе государства, которому он подвластен и который, однако, первоначально и по своей природе чужд ему, т. е. дан богом и пришел к нему без всякого усилия с его стороны; что законы этого народа — не его рук дело, а положительные откровения; что его повелитель нуждается в привилегированных посредниках между собой и собственно народом, массой; что эта масса сама распадается на множество особых кругов, созданных случаем и получающих от него свое назначение, различающихся своими интересами, особыми страстями и пред-рассудками и пользующихся в виде привилегии правом на взаимное обособление друг от друга и т. д. (стр. 56).

Однако сам Бауэр говорит: «Политика, если она должна быть не чем иным, как религией, может быть политикой так же мало, как чистка кухонной посуды, если она должна быть делом религии, может считаться хозяйственным делом» (стр. 108). Но в христианско-германском государстве религия есть «хозяйственное дело», как и «хозяйственное дело» есть религия. В христианско-германском государстве господство религии есть религия господства.

Отделение «духа Евангелия» от «буквы Евангелия» есть акт *иррелигиозный*. Государство, позволяющее Евангелию говор

вами политики, иными буквами, чем буквы святого духа, совершает святотатство, если не в глазах человека, то в своих собственных религиозных глазах. Государству, признающему христианство как свой верховный закон, *Библию* — как свою *хартию*, должно противопоставить *слова* священного писания, ибо это писание священно до последнего слова. Это государство, как и *человеческий мусор*, на котором оно покоится, попадает в мучительное, непреодолимое, с точки зрения религиозного сознания, противоречие, когда его отсылают к тем изречениям Евангелия, которым оно «*не только не следует, но и не может даже следовать, если не хочет совершенно распасться как государство*». Почему же оно не хочет совершенно распасться? На это не могут дать ответа ни само государство, ни другие. Перед его *собственным сознанием* официальное христианское государство есть *долженствование*, осуществление которого недостижимо; пред самим собой оно может удостоверить *действительность* своего существования лишь при помощи лжи и потому всегда остается для себя самого предметом сомнения, недостоверным, проблематическим предметом. Поэтому критика поступает совершенно правильно, когда она доводит государство, ссылающееся на Библию, до состояния умопомрачения; тогда оно само больше не знает, представляет ли оно из себя *воображение* или *реальность*, тогда низменные его *светские* цели, для которых религия служит прикрытием, вступают в неразрешимый конфликт с честностью его *религиозного* сознания, для которого религия является целью мира. Это государство может избавиться от своих внутренних мук, лишь сделавшись полицейским *служителем* католической церкви. Пред ней, признающей светскую власть подчиненной себе организацией, государство беспомощно, беспомощна *светская* власть, утверждающая, что она — повелитель религиозного духа.

В так называемом христианском государстве имеет, впрочем, значение *отчуждение*, но не *человек*. Единственный человек, имеющий значение, король, есть существо специфически отличное от всех других людей, к тому же еще религиозное существо, непосредственно связанное с небом, с богом. Отношения, здесь господствующие, — еще отношения *религиозные*. Следовательно религиозный дух еще не сделался действительно светским.

Но религиозный дух и не может стать *действительно* светским, ибо что такое он сам, как не *несветская* форма ступени развития человеческого духа? Религиозный дух может быть осуществлен лишь постольку, поскольку ступень развития человеческого духа, религиозным выражением которого он является, выступает и конституи-

руется в своей *светской* форме. Это имеет место в *демократическом* государстве. Не христианство, а *человеческая основа* христианства является основанием этого государства. Религия остается идеальным, несветским сознанием его членов, ибо она — идеальная форма *человеческой ступени развития*, в нем осуществляемая.

Члены политического государства религиозны вследствие дуализма между индивидуальной и родовой жизнью, между жизнью гражданского общества и политической жизнью, — религиозны, потому что человек относится к государственной жизни, находящейся по ту сторону его действительной индивидуальности, как к своей истинной жизни, религиозны, поскольку здесь религия — дух гражданского общества, выражение отделения и отдаления человека от человека. Политическая демократия является христианской постольку, поскольку в ней человек, не один только человек, а всякий человек, имеет значение *суверенного*, высшего существа, но человек в его некультивированном, несоциальном виде, человек в его случайном существовании, человек, каков он есть, человек, испорченный всей организацией нашего общества, потерявший, продавший себя самого, отданный во власть нечеловеческих отношений и элементов, одним словом, человек, который еще не представляет собой *действительного* родового существа. Образ фантазии, мечта, постулат христианства, суверенитет человека, но как существа чуждого, отличного от действительного человека, является в демократии чувственной действительностью, современностью, светской нормой.

Само религиозное и теологическое сознание чувствует себя в совершенной демократии тем религиознее, тем теологичнее, что по виду оно не имеет политического значения, земных целей, является делом чуждающегося мира духа, выражением ограниченности разума, продуктом произвола и фантазии, действительно потусторонней жизнью. Христианство достигает здесь *практического* выражения своей универсально-религиозной роли тем, что группирует самые разнообразные мировоззрения в форме христианства, еще более тем, что не предъявляет к другим даже требования христианства, а лишь религии вообще, какой угодно религии (ср. вышеуказанное сочинение Бомона). Религиозное сознание наслаждается богатством религиозной противоположности и религиозного многообразия.

Таким образом, мы показали, что политическая эмансипация от религии оставляет в неприкосновенности религию, хотя и не привилегированную религию. Противоречие, в котором находится последователь какой-нибудь особой религии к своим согражданам,

есть лишь *часть* всеобщего светского противоречия между политическим государством и гражданским обществом. Завершение христианского государства есть государство, признающее себя государством и абстрагирующее от религии своих членов. Эмансипация государства от религии не есть эмансипация действительного человека от религии.

Поэтому мы не говорим вместе с Бауэром евреям: вы не можете политически быть эмансипированы, не эмансипировав себя радикально от еврейства. Мы, напротив, говорим им: так как вы можете политически быть эмансипированы, не отказываясь совершенно и беспрекословно от еврейства, то это значит, что сама по себе *политическая* эмансипация не есть еще *человеческая* эмансипация. Если вы, евреи, хотите быть политически эмансипированы, не эмансипировав себя самих как людей, то в этой половинчатости и противоречии повинны не только вы, но *существо* и *понятие* политической эмансипации. Если вы предубеждены насчет этого понятия, вы разделяете всеобщую предубежденность. Как государство *евангелизирует*, когда оно, хотя и оставаясь государством, по-христиански относится к еврею, так еврей *политизирует*, когда он, хотя и оставаясь евреем, требует прав гражданина.

Но если еврей, хотя и оставаясь евреем, может быть политически эмансипирован, получить гражданские права, может ли он притязать и получить так называемые *человеческие права*? Бауэр отвечает *отрицательно*. «Вопрос в том, способен ли еврей, как таковой, т. е. еврей, признающий себе самому, что истинная его сущность принуждает его жить в вечной обособленности от других, получить *общечеловеческие права* и дать их другим».

«Мысль о правах человека была открыта христианскому миру лишь в прошлом столетии. Она не врождена человеку, а скорее завоевана в борьбе с историческими традициями, в которых до сего времени воспитывался человек. Таким образом, права человека не дар природы, не приданое от прошлой истории, а цена борьбы против случайностей рождения и против привилегий, донные передававшихся историей в наследство из поколения в поколение. Они — результат образования, и только тот может обладать ими, кто их приобрел и заслужил».

«Но может ли еврей действительно обладать ими? Покуда он остается евреем, ограниченная сущность, делающая его евреем, должна одерживать верх над человеческой сущностью, которая соединяла бы его, как человека, с людьми, и должна обособлять его от неевреев. В этом обособлении он находит объяснение тому, что

особая сущность, делающая его евреем, есть его истинная высшая сущность, перед которой должна отступить сущность человека».

«Равным образом христианин, как христианин, не может дать никаких человеческих прав» (стр. 19, 20).

По Бауэру, человек должен принести в жертву *«привилегию веры»*, чтобы иметь возможность получить общечеловеческие права. Рассмотрим так называемые права человека, и притом права человека в их подлинной форме, в той форме, какую они получили у северо-американцев и французов, их *открывших*. Отчасти этими правами человека являются *политические* права, права, осуществляемые лишь в общении с другими людьми. *Участие в общежитии*, и притом *политическом* общежитии, в *государстве*, образует их содержание. Они входят в категорию *политической свободы*, в категорию *гражданских прав*, которые, как мы видели, отнюдь не предполагают бесспорного и положительного упразднения религии, следовательно например, и еврейства. Остается рассмотреть другую часть прав человека, *droits de l'homme*, поскольку они отличаются от *droits du citoyen*.

В ряду этих прав находится свобода совести, право отправлять какой угодно культ. *Привилегия веры* ясно признается или как *человеческое право*, или как следствие человеческого права — свободы.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1791, art. 10: Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses.* В titre 1 конституции 1791 года признается человеческим правом: La liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché. **

Déclaration des droits de l'homme и т. д. 1793 г., ст. 7, считает в числе прав человека: Le libre exercice des cultes. *** Относительно права обнародовать свои мысли и мнения, собираться, отправлять свой культ говорится даже: La nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme. **** Ср. конституцию 1795 г., titre XII, art. 354.

Constitution de Pensylvanie, art. 9, § 3: Tous les hommes ont reçu de la nature le droit imprescriptible d'adorer le Tout-Puissant

* Декларация прав человека и гражданина 1791 г., ст. 10: «Никто не должен терпеть стеснения из-за своих убеждений, хотя бы даже религиозных».

** Свобода каждого человека отправлять тот религиозный культ, к которому он привязан.

*** Свободное отправление культов.

**** Необходимость провозглашения этих прав предполагает или существование деспотизма, или свежее воспоминание о нем.

selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalement être contraint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme. *

Constitution de New-Hampshire, art. 5 et 6: Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les droits de conscience (*Beaumont*, l. c., pp. 213, 214). **

Несовместимость религии с правами человека так мало содержится в понятии прав человека, что *право* быть религиозным, быть на любой лад религиозным, отправлять культ своей особой религии, скорее даже нарочито перечисляется среди прав человека. *Привилегия веры есть общечеловеческое право.*

Droits de l'homme, права человека, как *таковые*, отличаются от droits du citoyen, прав гражданина. Кто же этот homme, различаемый от citoyen'a? Не кто иной как *член гражданского общества*. Почему член гражданского общества называется «человеком», просто человеком, почему его права называются *человеческими правами*? Чем можем мы объяснить этот факт? Отношением политического государства к гражданскому обществу, сущностью политической эмансипации.

Прежде всего установим факт, что так называемые *права человека*, droits de l'homme, в отличие от droits du citoyen, не что иное как права *члена гражданского общества*, т. е. эгоистического человека, человека, обособленного от людей и общезжития. Самая радикальная конституция, конституция 1793 года, говорит:

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Art. 2: Ces droits etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété. ***

* *Конституция Пенсильвании* ст. 9, § 3: Все люди от природы получили неотъемлемое право преклоняться перед всемогущим согласно велениям своей совести, и никто не может быть по закону принуждаем к тому, чтобы исполнять, учреждать или поддерживать против своего желания тот или другой культ, тот или другой религиозный обряд. Никакая человеческая власть ни в каком случае не может вмешиваться в вопросы совести и контролировать движения души.

** *Конституция Нью-Гемпшира*, ст. и 6: Некоторые из естественных прав по своей природе не могут быть отчуждаемы, ибо нет ничего, что было бы равноценно им. Сюда относятся *права совести*.

*** *Декларация* и т. д., ст. 2: Эти права и т. д. (естественные и неотъемлемые права) суть: равенство, свобода, безопасность, собственность.

В чем состоит *liberté*? Art. 6. La *liberté* est le pouvoir qui appartient a l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui, * или по декларации прав человека 1791 года: La *liberté* consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. **

Свобода, следовательно, есть право делать все то, что не вредит другим. Границы, в пределах которых каждый может двигаться *без вреда* для других, определяются законом, как граница двух полей определяется межевым столбом. Речь идет о свободе человека как изолированной, уединившейся в себя монады. Почему, по мнению Бауэра, еврей неспособен к восприятию прав человека? «До тех пор, пока он остается евреем, ограниченная сущность, делающая его евреем, должна одерживать верх над человеческой сущностью, связывающей его, как человека, с людьми, и обособлять его от нееврея». Но право человека на свободу не покоится на соединении человека с человеком, а, наоборот, на обособлении человека от человека. Оно — *право* этого обособления, право *ограниченной*, в себе ограниченной личности.

Практическое применение человеческого права на свободу есть право человека на *частную собственность*.

В чем состоит человеческое право частной собственности?

Art. 16. (Const. de 1793): Le droit de *propriété* est celui qui appartient a tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie. ***

Право человека на частную собственность есть, следовательно, право по своему усмотрению (à son gré), безотносительно к другим людям, независимо от общества, пользоваться своим имуществом и распоряжаться им, право своекорыстия. Всякая индивидуальная свобода, как и индивидуальное применение ее, образует основу гражданского общества. Она заставляет всякого человека находить в другом человеке не *осуществление*, а, наоборот, *границу* своей свободы. Но превыше всего она ставит право человека de jouir et de disposer a son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.

Остаются еще другие права человека, *égalité* и *sûreté*.

* Свобода есть принадлежащее человеку право делать все то, что не наносит ущерба правам другого.

** Свобода есть право делать все то, что не вредит другому.

*** Ст. 16 (Конст. 1793 г.): Правом *собственности* называется право каждого гражданина пользоваться и располагать по своему усмотрению своим имуществом, своими доходами, плодами своего труда и своего прилежания.

Egalité (равенство) в его неполитическом значении есть не что иное как равенство вышеописанной *liberté*, а именно: каждый человек одинаково рассматривается как единая, замкнутая в себе монада. Конституция 1795 года определяет понятие этого равенства, сообразно его значению, в таком смысле: Art. 5. (Const. de 1795): *L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse.* *

А *sûreté*? Art. 8. (Const. de 1793): *La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés.* **

Безопасность есть высшее социальное понятие гражданского общества, понятие *полицейское*, что все общество существует лишь для того, чтобы обеспечить каждому его члену неприкосновенность его личности, его прав и его собственности. В этом смысле Гегель называет гражданское общество «государством нужды и рассудка».

При помощи понятия безопасности гражданское общество не возвышается над своим эгоизмом. Безопасность есть, скорее, *гарантия* его эгоизма.

Следовательно, ни одно из так называемых прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, т. е. как индивида, ушедшего в себя, в свои частные интересы и свою частную волю и обособившегося от общежития. Человек не только не рассматривается в них как родовое существо, напротив, сама родовая жизнь, общество, рассматривается как внешние рамки для индивидов, как ограничение их первоначальной самостоятельности. Единственной связью, объединяющей их, является естественная необходимость, потребность и частный интерес, сохранение своей собственности и своей эгоистической личности.

Загадочно уже то, каким образом народ, начинающий еще только освобождать себя, разрушать все преграды между различными членами народа, основывать политическое общежитие, каким образом такой народ торжественно провозглашает право эгоистического человека, обособленного от сочеловека и общежития (декларация 1791 года), и притом повторяет это провозглашение в такой момент, когда одна только героическая самоотверженность может спасти нацию и потому настоятельно необходима, в такой момент, когда по-

* Ст. 6 (Const. 1795 г.) Равенство состоит в том, что закон для всех одинаков, — защищает ли он, или карает.

** Ст. 8 (Const. 1793 г.): Безопасность основывается на защите, предоставляемой обществом каждому из своих членов с целью охраны его личности, его прав и его собственности.

жертвование всеми интересами гражданского общества должно быть поставлено в порядок дня, а эгоизм должен быть наказан как преступление (*Déclaration des droits de l'homme etc. de 1793*). Но этот факт становится еще загадочнее, когда мы видим, что гражданственность, *политическое общежитие*, низводится политическими освободителями даже до простого средства для сохранения этих так называемых прав человека, что таким образом *citoyen* объявляется слугой эгоистического *homme*'а, сфера, в которой человек выступает как общественное существо, ставится ниже той сферы, в которой он выступает как частное существо, — наконец, не человек-*citoyen*, а человек-*bourgeois* считается *собственно* человеком и *настоящим* человеком.

Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme (*Déclaration des droits etc. de 1791, art. 2*). *Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles* (*Déclaration etc. de 1793, art. 1*). * Следовательно, даже в моменты своего еще юношеского, течением событий доведенного до высшего напряжения, энтузиазма политическая жизнь признается простым средством, цель которого — жизнь гражданского общества. Правда, ее революционная практика находится в самом жгучем противоречии с ее теорией. Напр., в то время как безопасность признается правом человека, нарушение почтовой тайны открыто становится обычным порядком вещей. В то время как признается *liberté indéfinie de la presse* (*Const. de 1793, art. 122*) ** как следствие человеческого права индивидуальной свободы, свобода печати совершенно уничтожается, ибо *la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique* (*Robespierre jeune, hist. parlem. de la rév. franç. par Buchez et Roux, t. 28, p. 135*), *** другими словами: право человека на свободу перестает быть правом, как только оно вступает в конфликт с *политической* жизнью, тогда как в теории политическая жизнь есть лишь гарантия человеческих прав, прав индивидуального человека, и потому она должна быть уничтожена, как только она вступает в противоречие со своей целью — этими правами человека. Но практика является лишь

* *Цель* всякого политического сообщества есть охрана естественных и неотъемлемых прав человека (*Декл. и т. д. 1791 г., ст. 2*). Правительство учреждается для того, чтобы гарантировать человеку пользование его естественными и неотъемлемыми правами.

** Неограниченная свобода печати (*Конст. 1793 г. ст. 122*).

*** Свобода печати не должна быть допускаема, когда она угрожает общественной свободе.

исключением, а теория — общим правилом. Если мы даже захотим считать революционную практику правильной постановкой вопроса, то все еще останется разрешить загадку, почему в сознании политических эмансипаторов вопрос опрокинут на голову и цель кажется средством, а средство — целью. Этот оптический обман их сознания все еще оставался бы такой же загадкой, хотя уже психологической, теоретической загадкой.

Загадка разрешается просто.

Политическая эмансипация есть в то же время разложение старого общества, на которое опирается чуждая народу государственность, верховная власть. Политическая революция есть революция гражданского общества. Каков был характер старого общества? Его характеризует одно слово — *феодализм*. Старое гражданское общество *непосредственно* имело *политический* характер, т. е. элементы гражданской жизни — например, собственность и семья, форма и способ труда — были возведены на высоту элементов государственной жизни в форме феодальных прав, сословий и корпораций. В этой форме они определяли отношение отдельной личности к *государству* как целому, т. е. ее *политическое* положение, т. е. положение изолированности и исключенности от других составных частей общества. Ибо та организация народной жизни не возвела собственности или труда до степени социальных элементов, а, скорее, завершила их *отделение* от государства как целого и конституировала их в *отдельные* общества в обществе. Таким образом, жизненные функции и жизненные условия гражданского общества все еще были политическими, хотя и политическими в феодальном смысле, т. е. они замыкали личность от государства как целого, превращали *особое* отношение ее корпорации к государственному целому в ее собственное общее отношение к народной жизни, как и определенную ее гражданскую деятельность и положение в общую деятельность и положение. В результате такой организации государственное единство, как сознание, воля и деятельность государственного единства и как общая государственная власть необходимо проявляется в виде особой функции обособленного от народа повелителя и его слуг.

Политическая революция, ниспровергшая эту верховную власть и возвеличившая дело государственное на степень дела народного, конструировавшая политическое государство как *общее* дело, т. е. как действительное государство, по необходимости разбила все сословия, корпорации, цехи, привилегии, которые представляли собой многообразное выражение порыва народа от общественной жизни. Политическая революция *уничтожила* тем самым

политический характер гражданского общества. Она разбила гражданское общество на его простые составные части: с одной стороны, на *индивидов*, с другой — на *материальные и духовные элементы*, образующие жизненное содержание, гражданское положение этих индивидов. Она освободила от оков политический дух, одинаково разделенный, разложенный, растекшийся по различным тушикам феодального общества, собрала его воедино из этого рассеяния, освободила его от смешения с гражданской жизнью и конституировала его как сферу общности, *всеобщего* народного дела в идеальной независимости от тех *особых* элементов гражданской жизни. *Определенная* деятельность в жизни и определенное положение в жизни свелись к индивидуальному лишь значению. Они не устанавливали больше общего отношения индивида к государству как целому. Общественное дело, как таковое, стало, напротив, общим делом каждого индивида, а политическая функция — общей функцией.

Но завершение идеализма в государстве было в то же время завершением материализма в гражданском обществе. Свержение политического ярма было в то же время свержением уз, сковывавших эгоистический дух гражданского общества. Политическая эмансипация была в то же время эмансипацией гражданского общества от политики, даже от *видимости* какого-нибудь общего содержания.

Феодальное общество было разложено до своего основания — человека, но до того человека, который действительно составлял его основание, до *эгоистического* человека.

Этот человек, член гражданского общества, является, следовательно, основой, предпосылкой *политического* государства. В качестве такой предпосылки его признало государство в правах человека.

Но свобода эгоистического человека и признание этой свободы являются скорее признанием *безудержного* движения духовных и материальных элементов, образующих его жизненное содержание.

Человек, поэтому, не был освобожден от религии, — он получил свободу религии. Он не был освобожден от собственности, — он получил свободу собственности. Он не был освобожден от эгоизма промысла, — он получил свободу промысла.

Конституирование политического государства и разложение гражданского общества на независимых *индивидов*, — отношение которых является *правом*, как отношение сословного и цехового человека было *привилегией*, — совершается в *одном и том же акте*. Но человек, как член гражданского общества, *неполитический* человек неизбежно является *естественным* человеком. *Droits*

de l'homme являются *droits naturels*, ибо сознательная деятельность концентрируется в политическом акте. Эгоистический человек есть пассивный, только найденный готовым результат распавшегося общества, предмет непосредственной достоверности, следовательно, естественный предмет. Политическая революция разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, не революционизируя этих составных частей и не подвергая критике. Она относится к гражданскому обществу, миру потребностей, труда, частных интересов, частного права, как к основе своего существования, как к последней, не подлежащей дальнейшему обоснованию, предпосылке, и потому как своему естественному основанию. Наконец, человек, как член гражданского общества, имеет значение собственно человека, *homme'a* в отличие от *citoyen'a*, ибо он является человеком в своем ближайшем чувственном индивидуальном существовании, тогда как политический человек является лишь абстрактным, искусственным человеком, человеком как аллегорической, моральной личностью. Действительный человек признан лишь в образе эгоистической личности, истинный человек — лишь в образе абстрактного *citoyen'a*.

Абстракцию политического человека Руссо правильно изображает следующим образом: *Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui* (Cont. Soc. liv. II, Londr. 1757, p. 67). *

Всякая эмансипация есть возвращение человеческого мира, человеческих отношений, к самому человеку.

Политическая эмансипация есть сведение человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к эгоистическому, независи-

* Тот, кто хочет организовать народ, должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, человеческую природу, превратить каждого индивида, который сам по себе есть некое совершенное и изолированное целое, в часть более крупного целого, от которого этот индивид в известном смысле получает свою жизнь и свое бытие, должен поставить на место физического и самостоятельного существования существование частичное и моральное. Нужно, чтобы он отнял у человека его собственные силы и дал ему взамен такие, которые были бы ему чужды и которыми он не мог бы пользоваться без содействия других («Обществ. дог.»).

мому индивиду, с другой — к *политическому гражданину*, к моральной личности.

Только когда действительный индивидуальный человек воспримет в себя абстрактного гражданина государства и, как индивидуальный человек, станет *родовым существом* в своей эмпирической жизни, в своей индивидуальной работе, в своих индивидуальных отношениях, только когда человек познает и организует свои «*forces propres*» как *общественные силы* и потому больше не станет отделять от себя общественной силы в виде *политической силы*, — только тогда свершится человеческая эмансипация.

II

Бруно Бауэр: Способность нынешних евреев и христиан стать свободными. (Einnundzwanzig Vogen стр. 56 — 71.)

Под таким заглавием Бауэр исследует отношение *еврейской и христианской* религии друг к другу и отношение их к критике. Их отношение к критике есть их отношение «к способности стать свободными».

В результате оказывается: «христианину нужно пройти через одну только ступень, а именно свою религию, чтобы упразднить религию вообще» и, следовательно, стать свободным, «еврею, напротив, нужно порвать не только со своей еврейской сущностью, но и с развитием завершения своей религии, с развитием, которое осталось ему чуждым» (стр. 71).

Таким образом, Бауэр превращает здесь вопрос об эмансипации евреев в чисто религиозный вопрос. Теологическое сомнение насчет того, у кого больше шансов причислиться к лику блаженных, — у еврея или христианина, — повторяется в более просвещенной форме: кто из них более *способен к эмансипации*? Правда, уже не спрашивают больше: освобождает ли еврейство или христианство, а, скорее, наоборот: что делает человека более свободным — отрицание ли еврейства или отрицание христианства?

«Если евреи хотят стать свободными, они должны верить не в христианство, а в уничтоженное христианство, уничтоженную религию вообще, т. е. в просвещение, критику и ее результаты — в свободную человечность» (стр. 70).

Речь все еще идет о *веровании* для еврея, но о веровании не в христианство, а в уничтоженное христианство.

Бауэр предъявляет к евреям требование порвать с сущностью христианской религии, требование, которое — как он сам говорит — не вытекает из развития еврейской сущности.

После того как Бауэр в конце «Еврейского вопроса» установил взгляд на еврейство лишь как на грубую религиозную критику христианства, придал ему, следовательно, «только» религиозное значение, не трудно было предвидеть, что и эмансипация евреев превратится в философско-теологический акт.

Бауэр считает *идеальную* абстрактную сущность еврея, его *религию*, *всем* его существом. Поэтому он правильно заключает: «Еврей ничего не дает человечеству, когда он пренебрегает своим ограниченным законом», когда он отрекается от всего своего еврейства (стр. 65).

В согласии с этим отношение евреев и христиан определяется так: единственный интерес христиан в эмансипации евреев есть общечеловеческий, *теоретический* интерес. Еврейство есть факт, оскорбительный для религиозного взора христианина. Как только его взор перестает быть религиозным, этот факт перестает быть оскорбительным. Эмансипация евреев сама по себе не есть дело христианина.

Напротив, еврей, чтобы освободить себя, должен проделать не только свое собственное дело, но вместе с тем и дело христианина, «Критику синоптиков» и «Жизнь Иисуса» и т. д.

«Пусть они сами думают, что решение их участи в их собственных руках, но история не позволит шутить над собой» (стр. 71).

Попытаемся разрушить теологическую формулировку вопроса. Вопрос о способности еврея к эмансипации обращается для нас в вопрос, какой особый *общественный* элемент надо преодолеть, чтобы уничтожить еврейство? Ибо способность к эмансипации нынешних евреев есть отношение еврейства к эмансипации нашего века. Это отношение с необходимостью вытекает из особого положения еврейства в нашем рабском мире.

Подойдем к действительно светскому еврею, не к *еврею субботы*, как это делает Бауэр, а к *еврею повседневному*.

Поищем тайны еврея не в его религии, поищем тайны религии в действительном еврее.

Каково светское основание еврейства? *Практическая* потребность, *свокорыстие*.

Каков светский культ еврея? *Торгашество*. Кто его светский бог? *Деньги*.

Хорошо! Эмансипация от *торгашества* и *денег* — следовательно, от практического, реального еврейства — была бы самоэмансипацией нашего времени.

Организация общества, которая упразднила бы предпосылки торгашества, следовательно возможность торгашества, сделала бы

еврея невозможным. Его религиозное сознание рассеялось бы в действительном воздухе жизни, как нудный туман. С другой стороны, когда еврей признает ничтожной эту свою *практическую* сущность и трудится над ее упразднением, он освобождается от рамок прежнего своего развития, трудится над просто *человеческой эмансипацией* и обращается против *высшего практического* выражения человеческого самоотчуждения.

Итак, мы признаем в еврействе общий *антисоциальный элемент современности*, выдвинутый на нынешнюю свою высоту историческим развитием при ревностном, в дурном смысле, содействии евреев, — на высоту, на которой оно необходимо должно распасться.

Эмансипация евреев в ее последнем значении есть эмансипация человечества от *еврейства*.

Еврей уже эмансипировал себя по-еврейски. «Еврей, который, напр., в Вене только терпим, своей денежной силой определяет судьбы всей империи. Еврей, который может быть *бесправным* в самых мелких германских государствах, решает судьбы Европы».

«В то время как корпорации и цехи закрыты перед евреем или недолюбливают его, отвага промышленности насмехается над упрямством средневековых учреждений» (*Б. Бауэр*, Еврейский вопрос. стр. 14).

И это не единичный факт. Еврей эмансипировал себя по-еврейски не только тем, что присвоил себе денежную власть, но и тем, что через него и помимо него *деньги* стали мировой властью, а *практический дух еврейства* — *практическим духом христианских* народов. Евреи настолько эмансипировали себя, насколько христиане стали евреями.

«Благочестивый и политически свободный обитатель Новой Англии, — сообщает, напр., полковник Гамильтон, — есть своего рода Лаокоон, не делающий ни малейших усилий, чтобы освободиться от змей, его сковавших. *Маммон* — их идол, они молятся ему не только устами, но всеми силами своего тела и души. В их глазах мир не что иное как биржа, и они убеждены, что на этом свете у них нет иного назначения, как стать богаче своих соседей. Торгашество овладело всеми их помыслами, перемена предметов торгашества составляет единственное, что окрыляет их. Путешествуя, они, так сказать, носят с собой на плечах свою лавочку или контору и не говорят ни о чем другом, как о процентах и прибыли, и если на минуту теряют из виду свои дела, то только затем, чтобы пронюхать дела других».

Мало того, практическое господство еврейства над христианским миром достигло в Северной Америке своего недвусмысленного, нормального выражения в том, что сама *проповедь Евангелия*, христианская кафедра стала товаром, и обанкротившийся купец торгует евангелием, как разбогатевший евангелист. «*Tel que vous voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand: son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle*» (Beaumont, l. c., pp. 185, 186). *

По мнению Бауэра, великая ложь то, что в теории за евреем не признается политических прав, между тем как на практике он пользуется огромной властью и проявляет свое влияние *оптом*, раз это влияние стеснено в *розницу* («Еврейский вопрос», стр. 14).

Противоречие, в котором находятся фактическая политическая власть еврея и политические его права, есть противоречие между политикой и денежной властью вообще. Тогда как в идее первая властвует над второй, на деле она стала ее крепостным рабом.

Еврейство удержалось *подле* христианства не только как религиозная критика христианства, не только как овеществленное сомнение в религиозном происхождении христианства, но также и потому, что практически еврейский дух, еврейство удержались в самом христианском обществе и даже достигли здесь своего высшего развития. Еврей, занимающий в буржуазном обществе положение особого члена, есть лишь особое проявление еврейства в буржуазном обществе.

Еврейство сохранилось не вопреки истории, а благодаря истории.

Буржуазное общество из своего собственного чрева постоянно порождает еврея.

Что представляло само по себе основание еврейской религии? Практическая потребность, эгоизм.

Монотеизм еврея является поэтому в действительности политеизмом многих потребностей, политеизмом, который возводит даже

* Человек, которого вы видите во главе почтенной конгрегации, был вначале купцом; когда его торговля пришла в упадок, он сделался священнослужителем; другой начал со служения богу, но как только у него в руках оказалась небольшая сумма денег, он променял кафедру проповедника на торговлю. В глазах большинства священнослужение просто выгодная профессия.

отхожее место в объект божественного закона. *Практическая потребность, эгоизм* — вот принцип *гражданского общества*, и он выступает в чистом виде, как только гражданское общество окончательно породило из себя политическое государство. *Бог практической потребности и своекорыстия* — это деньги.

Деньги — это ревнивый бог Израиля, пред лицом которого не должно быть никакого другого бога. Деньги унижают всех богов человека и обращают их в товар. Деньги — это всеобщая, в себе самой конституировавшаяся *стоимость* всех вещей. Они поэтому лишили весь мир, человеческий мир, как и природу, их своеобразной стоимости. Деньги — это отчужденное от человека существо его труда и его бытия; и это чуждое существо повелевает им, а он молится на него.

Бог евреев сделался светским, стал мировым богом. Вексель — это истинный бог еврея. Его бог — только призрачный вексель.

Воззрение на природу, складывающееся при господстве частной собственности и денег, есть действительное презрение, практическое развенчивание природы, которая хотя и существует в еврейской религии, но лишь в воображении.

В этом смысле Томас Мюнцер называл невыносимым, «что все твари сделались собственностью — рыбы в воде, птицы в воздухе, растения на земле, — а тварь должна быть свободна».

То, что в еврейской религии находится в абстракции, — презрение к теории, искусству, истории, человеку как самоцели, — то является *действительно сознанной* точкой зрения, добродетелью денежного человека. Сама родовая связь, связь мужчины с женщиной и т. д. становится предметом торговли! Женщина становится объектом торгашества.

Химерическая национальность еврея есть национальность купца, вообще денежного человека.

Беспочвенный закон еврея есть лишь религиозная карикатура на беспочвенную мораль и право вообще, на *формальные* лишь ритуалы, которыми окружает себя мир своекорыстия.

И здесь высшее отношение человека — *законное* отношение, отношение к законам, имеющим для него значение не потому, что они — законы его собственной воли и сущности, а потому, что они *повелевают* и отступление от них *карается*.

Еврейский иезуитизм, тот самый практический иезуитизм, который Бауэр находит в Талмуде, есть отношение мира своекорыстия к властвующим над ним законам, хитроумный обход которых образует главное искусство этого мира.

Даже движение этого мира внутри этих законов неизбежно является постоянным упразднением закона.

Еврейство, как *религия*, не могло дальше теоретически развиваться, потому что мировоззрение практической потребности по своей природе ограничено и исчерпывается немногими штрихами.

Религия практической потребности по своей сущности могла найти свое завершение не в теории, а лишь в *практике*, именно потому, что ее истина есть практика.

Еврейство не могло создать нового мира; оно могло лишь вовлечь новые мироздания и мировые отношения в круг своей деятельности, потому что практическая потребность, разумом которой является своекорыстие, ведет себя пассивно и не может произвольно расширяться; она *расширяется* лишь с дальнейшим развитием общественных условий.

Еврейство достигает своей высшей точки с завершением гражданского общества; но гражданское общество завершается лишь в *христианском* мире. Лишь при господстве христианства, при котором становятся *внешними* человеку все национальные, естественные, нравственные, теоретические отношения, гражданское общество могло окончательно отделиться от государственной жизни, порвать все родовые связи человека, поставить на место этих родовых связей эгоизм, своекорыстную потребность, претворить мир человека в мир атомистических, враждебно друг к другу настроенных индивидов.

Христианство возникло из еврейства. Оно снова обратилось в еврейство.

Христианин был с самого начала теоретизирующим евреем; еврей поэтому является практическим христианином, а практический христианин снова стал евреем.

Христианство только по видимости преодолело реальное еврейство. Оно было слишком возвышенным, спиритуалистическим, чтобы устранить грубость практической потребности иначе, как вознеся ее на небеса.

Христианство есть возвышенная мысль еврейства, еврейство есть пошлое применение христианства, но это применение могло стать всеобщим лишь после того, как христианство, как законченная религия, *теоретически* завершило самоотчуждение человека от себя самого и природы.

Только тогда могло еврейство достигнуть всеобщего господства и обратить отчужденного человека, отчужденную природу в *отчуждаемые*, продажные, сделавшиеся рабами эгоистической потребности, торгашества, предметы.

Продажа есть практика отчуждения. Подобно тому как человек, пока он религиозно настроен, умеет представить себе свое существо, лишь обращая его в *чуждое* фантастическое существо, так и при господстве эгоистической потребности он может лишь практически работать, лишь практически производить предметы, подчиняя свои продукты, как и свою деятельность, власти чуждого существа и придавая им значение чуждого существа — денег.

Христианский эгоизм блаженства превращается в своей законченной практике в еврейский эгоизм тела, небесная потребность — в земную, субъективизм — в своекорыстие. Мы выводим живучесть еврея не из его религии, а, напротив, из человеческой основы его религии, из практической потребности, из эгоизма.

Так как реальная сущность еврея стала в гражданском обществе всеобщей, земной, то гражданское общество и не могло убедить еврея в *недействительности* его *религиозной* сущности, представляющей собой лишь идеальное воззрение практической потребности. Следовательно, сущность современного еврея мы находим не только в Пятикнижии или в Талмуде, но и в современном обществе, не как абстрактную, а в высшей степени эмпирическую сущность, не только как ограниченность еврея, но как еврейскую ограниченность общества.

Как только удастся обществу уничтожить *эмпирическую* сущность еврейства, торгашество и его предпосылки, еврей станет *невозможным*, ибо его сознание не будет иметь больше объекта, ибо субъективная основа еврейства, практическая потребность, станет человеческой, ибо конфликт между индивидуально-чувственным бытием человека и родовым бытием будет уничтожен.

Общественная эмансипация еврея есть *эмансипация общества от еврейства*.

К КРИТИКЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА.

Введение.

Для Германии *критика религии* по существу окончена, а критика религии — предпосылка всякой другой критики.

Земное существование заблуждения скомпрометировано, как только опровергнута его *небесная oratio pro aris et focis*. Человек, нашедший в фантастической действительности неба, где он искал сверхчеловека, лишь *отражение* себя самого, не пожелает больше находить лишь *видимость* себя самого, лишь нечеловека, там, где он ищет и должен искать своей истинной действительности.

Основание иррелигиозной критики таково: *человек создает религию*, религия не создает человека. Религия есть самосознание и самочувствие человека, который или еще не отыскал себя, или снова уже потерял себя. Но *человек* — не абстрактное, вне мира витающее существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество создают религию, *превратное мирознание*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедическая сводка, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное завершение, его общая основа, дающая ему утешение и оправдание. Она — *фантастическое воплощение* человеческого существа, ибо *человеческое существо* не обладает истинной действительностью. Таким образом, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовным *ароматом* которого является религия.

Религиозное убожество есть в одно и то же время *выражение* действительности нищеты и *протест* против действительной нищеты. Религия — это вздох угнетенной твари, душа бессердечного мира, дух бездушного безвременья. Она — *опиум* народа.

Упразднение религии, как *призрачного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья. Требование отказаться от иллюзий о своем положении есть *требование отказаться от поло-*

женина, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия.

Критика сорвала воображаемые цветы с цепей не затем, чтобы человек носил трезвые, безнадежные цепи, а затем, чтобы он сбросил цепи и срывал живые цветы. Критика религии разочаровывает человека, чтобы он мыслил, действовал, развивал свою действительность как разочарованный, образумившийся человек; чтобы он двигался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь призрачное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начнет двигаться вокруг себя самого.

Таким образом, с тех пор как исчезла *правда взезмая, задача истории* — восстановить *земную правду*. Ближайшая задача философии, находящейся на службе истории, с тех пор как разоблачен *священный образ* человеческого самоотчуждения, состоит в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его неосвященных образах. Критика неба обращается, таким образом, в критику земли, *критика религии* — в критику права, *критика теологии* — в критику политики.

Дальнейшее исследование — попытка такой критики — ближайшим образом приурочивается не к оригиналу, а к копии — к немецкой *философии* государства и права — по той простой причине, что оно приурочивается к *Германии*.

Если бы мы приурочили его к *существующим немецким порядкам*, хотя бы и в единственно возможной форме, а именно отрицательной, результат все же остался бы *анахронизмом*. Даже отрицание нашей политической современности является уже покрытым пылью фактом в исторической кладовой новых народов. Если я отношусь отрицательно к напудренным косам, я все еще имею перед собой ненапудренные косы. Отрицательно относясь к немецким порядкам 1843 года, я по французскому летосчислению едва нахожусь в 1789 году, тем менее в самом фокусе современности.

Да, немецкая история гордится движением, которого на историческом небе ни до нее не сделал, да и потом не сделает ни один народ. А именно, мы разделяли с новыми народами реставрации, не разделяя их революций. Мы подверглись реставрации, во-первых, потому, что другие народы отважились на революцию, и, во-вторых, потому, что другие народы страдали от контр-революции; в первый раз реставрация была потому, что наши повелители трусили, а во второй раз потому, что наши повелители не трусили. С нашими пастырями во главе, мы всегда находились в обществе свободы только в одном случае — в день *ее погребения*.

Школа, узаконяющая подлость сегодняшнего дня подлостью вчерашнего, школа, объявляющая мятежным всякий крик крепостных против кнута, если только этот кнут — старый и прирожденный исторический кнут, школа, которой история показывает, как бог Израиля своему слуге Моисею, только свое *a posteriori*, — эта историческая школа права изобрела бы немецкую историю, если бы она не была изобретением немецкой истории. Она, этот Шейлок, но Шейлок лакей, клянется в каждом фунте мяса, вырезанном из народного сердца, ее векселем, ее историческим векселем, ее христианско-германским векселем.

Напротив, добродушные энтузиасты, германофилы по крови и свободомыслящие по рефлексии, ищут нашу историю свободы по ту сторону нашей истории в тевтонских первобытных лесах. Но чем же отличалась бы наша история свободы от истории свободы кабана, если бы ее можно было разыскать только в лесах? К тому же известно: как аукнется в лесу, так откликнется из лесу. Так мир же тевтонским первобытным лесам!

Война немецким порядкам! Разумеется! Они находятся ниже уровня истории, они ниже всякой критики, но они остаются объектом критики, как преступник, находящийся ниже уровня человечности, остается объектом палача. В борьбе с ними критика является не страстью головы, она — голова страсти. Она не анатомический нож, она — оружие. Ее объект есть ее враг, которого она хочет не опровергнуть, а уничтожить. Ибо дух тех порядков опровергнут. Сами по себе эти объекты не заслуживают внимания, они настолько же презрительные, сколько презренные существа. Критике не стоит тратить времени, чтобы выяснить свое отношение к этому объекту, ибо с ним она уже покончила счета. Она уже представляет собой не самоцель, а еще только средство. Ее главный пафос — негодование, ее главная работа — изобличение.

Речь идет об изображении взаимного глухого давления всех общественных сфер друг на друга, всеобщего, бездеятельного недовольства, ограниченности, столь же высоко себя ценящей, сколь не умеющей себя ценить, — изображении, заключенном в рамки правительственной системы, которая, живя за счет сохранения всякой дрянности, есть сама не что иное как дрянность, сделавшаяся правительством.

Что за зрелище! Общество до бесконечности дробится на разнообразнейшие расы, которые стоят друг против друга со своими мелкими антипатиями, нечистой совестью и жестокой посредственностью, и именно их взаимное двусмысленное и недоверчивое отно-

шение позволяет их *повелителям* обращаться со всеми ими без различия, хотя и с различными формальностями, как с существами, отданными им в *концессию*! И даже тот факт, что над ними *властвуют, ими правят, владеют*, они должны признавать и исповедывать как *концессию неба*! А на другой стороне — сами повелители, значение которых находится в обратном отношении к их числу!

Критика, пред которой поставлена такая задача, есть критика в *рукопашную*, а в рукопашном бою важно не то, благороден ли противник, равного ли происхождения, *интересен* ли он: важно *нанести ему удар*. Необходимо не дать немцам ни минуты для самобмана и смирения. Надо сделать действительный гнет еще более гнетущим, присоединяя к нему сознание гнета; повор — еще более поворным, разглашая его. Надо изображать каждый круг немецкого общества как *partie honteuse* немецкого общества, надо заставить плясать эти окаменелые порядки, напевая им их собственные мелодии! Надо, чтобы народ *испугался* себя самого, чтобы вызвать в нем *ot-vaugu*. Тогда осуществится непреодолимая потребность немецкого народа, а потребности народов являются сами последними причинами их удовлетворения.

Эта борьба против ограниченного содержания немецких порядков не может не представлять интереса даже и для современных народов, ибо немецкие порядки являются откровенным *завершением* ancien régime, а ancien régime есть *скрытый порок современного государства*. Борьба против немецкой политической современности есть борьба с прошлым современных народов, и память об этом прошлом все еще тяготит их. Для них поучительно видеть, как старый порядок, переживший у них свою *трагедию*, разыгрывает свою *комедию* в виде немецкого выходца с того света. Трагической была история старого порядка, пока он был предвечной силой мира, свобода же, напротив, — личной прихотью, другими словами: покуда он сам верил и должен был верить в свою справедливость. Покуда старый порядок, как существующий миропорядок, боролся с миром, еще только рождающимся, на его стороне было всемирно-историческое заблуждение, но не личное. Гибель его и была поэтому трагической.

Напротив, современный немецкий режим, этот анахронизм, яркое противоречие общепризнанной аксиоме, напоказ всему миру выставленное ничтожество старого порядка, больше лишь воображает, что верит в себя, и требует от мира, чтобы и тот воображал это. Если бы он действительно верил в свою собственную сущность, разве он стал бы ее прятать под *призраком* чужой сущности и искать своего спасения в лицемерии и софизмах? Современный ancien

régime — скорее лишь *комедиант* миропорядка, *действительные герои* которого вымерли. История действует основательно и проходит через множество фазисов, когда несет в могилу устарелую форму жизни. Последний фазис всемирно-исторической формы есть ее *комедия*. Богам Греции, однажды уже трагически раненым на смерть в «Прикованном Прометее» Эсхила, пришлось еще раз комически умереть в «Разговорах» Лукиана. Зачем так движется история? Затем, чтобы человечество *смеясь* расставалось со своим прошлым. Этого *веселого* исторического назначения мы требуем для политических властей Германии.

Между тем, как только *новейшая* политико-социальная действительность сама подвергается критике, как только, поэтому, критика возвышается до истинно-человеческих проблем, она выходит за пределы немецких порядков, — иначе она оценила бы свой предмет *ниже*, чем он заслуживает. Возьмем пример. Отношение промышленности, вообще мира богатства, к политическому миру есть одна из главных проблем нового времени. В какой форме начинает эта проблема занимать немцев? В форме *охранительных пошлин, запретительной системы, национальной экономики*. Германофильство переселилось из человека в материю, и, таким образом, в одно прекрасное утро наши хлопчатобумажные рыцари и железные герои увидели себя превращенными в патриотов. В Германии, следовательно, начинают признавать суверенитет монополии внутри страны тем, что облачают ее *суверенитетом вовне*. В Германии, следовательно, начинают теперь с того, чем кончают во Франции и Англии. Старая ветошь, против которой теоретически восстали эти страны и которую они еще терпят так, как терпят цепи, приветствуется в Германии как восходящая заря прекрасного будущего, едва еще отваживающегося перейти от *коварной* (листовской) * теории к самой беззастенчивой практике. В то время как во Франции и Англии эта проблема гласит: *политическая экономия или господство общества над богатством*, в Германии она гласит: *национальная экономия или господство частной собственности над национальностью*. Во Франции и Англии, следовательно, дело идет о том, чтобы уничтожить монополию, развившуюся до самых своих последних выводов; в Германии же — о том, чтобы развить монополию до самых ее последних выводов. Там идет речь о разрешении, здесь лишь — о коллизии. Наглядный пример *немецкой* формы современных

* Непереводимый каламбур: «listige» Theorie, намекающий на протекционистскую агитацию Фр. Листа.

проблем, показывающий, что наша история, подобно неуклюжему рекруту, до сих пор считала своей задачей лишь повторять избитые истории.

Итак, если *общее* немецкое развитие не выходило бы за пределы политического немецкого развития, немец мог бы принимать участие в проблемах современности в лучшем случае так, как может в них участвовать *русский*. Но если отдельная личность не связана ограничениями нации, то вся нация еще менее освобождается с освобождением одной личности. Скифы ни на шаг не приблизились к греческой культуре оттого, что Греция насчитывала среди своих философов одного скифа.

По счастью, мы немцы — не скифы.

Подобно тому как древние народы переживали свою доисторическую эпоху в воображении, в *мифологии*, так мы, немцы, переживаем нашу будущую историю в мыслях, в *философии*. Мы — *философские* современники действительности, не будучи ее *историческими* современниками. Немецкая философия — *идеальное продолжение* немецкой истории. Когда, следовательно, вместо *oeuvres incomplètes* нашей реальной истории мы критикуем *oeuvres posthumes* нашей идеальной истории, *философию*, то наша критика находится среди вопросов, о которых современность говорит: *that is the question*. Что в передовых странах является уже *практическим* распадом современных государственных порядков, то в Германии, где этих порядков еще даже и нет, является пока *критическим* распадом философского отражения этих порядков.

Немецкая философия права и государства — единственная *немецкая история*, стоящая на уровне *официальной* новой современности. Немецкий народ должен, поэтому, присоединить эту свою историю в мечтах к существующим у него порядкам и подвергнуть критике не только эти существующие порядки, но и их абстрактное продолжение. Его будущее не может *ограничиться* ни непосредственным отрицанием своих реальных государственно-правовых порядков, ни непосредственным осуществлением своих идеальных порядков, ибо в своих идеальных порядках народ имеет непосредственное отрицание своих реальных порядков, а непосредственное осуществление своих идеальных порядков он почти уже *пережил*, наблюдая за соседними народами. Поэтому *практическая* политическая партия в Германии справедливо требует *отрицания философии*. Ошибка ее заключается не в требовании, а в том, что она застыла на требовании, которого она серьезно не выполняет, да и выполнить не может. Она полагает осуществить это отрицание фило-

софии тем, что поворачивается к ней спиной и, отвернувши голову, бормочет про нее несколько сердитых и банальных фраз. Благодаря своему ограниченному кругозору она не причисляет даже философии к кругу *немецкой* действительности или воображает, что философия стоит даже ниже германской практики и обслуживающих ее теорий. Вы хотите сообразоваться с *действительными зародышами жизни*, но забываете, что действительный зародыш жизни немецкого народа до сих пор размножался только под его *черепом*. Одним словом: *вы не можете упразднить философию, не осуществив ее в действительности*. Ту же ошибку, но при *обратных* условиях, делает и *теоретическая*, ведущая свое происхождение от философии, политическая партия.

Она увидела в нынешней борьбе *только критическую борьбу философии с немецким миром*, она не подумала о том, что *крайняя философия* сама принадлежит к этому миру и является его, хотя бы и идеальным, *завершением*. Критически настроенная по отношению к своему противнику, она относилась некритически к себе самой, ибо исходила из *предпосылок* философии и — или останавливалась на вытекавших из них результатах, или выдавала требования и результаты, добытые другим путем, за непосредственные требования и результаты философии, хотя последние, если допустить их *правильность*, могли быть получены, напротив, только посредством *отрицания унаследованной философии*, философии как философии. Мы сохраняем за собой право вернуться к более подробному описанию этой партии. Основную ее ошибку можно свести к следующему: *она верила, что можно превратить философию в действительность, не упразднив самой философии*.

Критика *немецкой государственно-правовой философии*, получившей в работах Гегеля свою самую последовательную, самую содержательную и законченную формулировку, есть и то, и другое — как критический анализ современного государства и связанной с ним действительности, так и самое решительное отрицание всей донныне существующей *формы* немецкого *политического и правового сознания*, самым благородным, универсальным, до степени *науки* возвысившимся выражением которого является именно сама *спекулятивная философия права*. Если в Германии была возможна только спекулятивная философия права, это абстрактное, не знающее меры, *мышление* нового государства, действительность которого остается потусторонним миром, хотя бы потусторонний мир лежал лишь по ту сторону Рейна, то, наоборот, немецкий образ современного государства, абстрагирующий от *действительного человека*, был

возможен лишь потому и постольку, почему и поскольку само современное государство абстрагирует от *действительного человека* или удовлетворяет *всего человека* лишь мнимым образом. Немцы *размышляли* в политике о том, что другие народы *делали*. Германия была их *теоретической совестью*. Абстракция и высокомерие ее мышления шли всегда параллельно с односторонностью и низменностью ее действительности. Если, таким образом, *status quo германской государственности* выражает *завершение* старого порядка, завершение «жала в плоти» современного государства, то *status quo немецкого государствоведения* выражает *незаконченность современного государства*, поврежденность самой плоти.

Уже как решительный противник прежней формы *немецкого* политического сознания, критика спекулятивной философии права протекает не в себе самой, а в *задачах*, для разрешения которых имеется одно только средство — *практика*.

Спрашивается: может ли Германия достигнуть практики à la hauteur des principes, т. е. *революции*, которая бы подняла ее не только до *официального уровня* передовых народов, но и на *человеческую высоту*, которая будет ближайшим будущим этих народов?

Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружия; материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами. Теория способна захватить массы, когда она доказывает ad hominem, а доказывает она ad hominem, когда становится радикальной. Быть радикальным — значит понять вещь в ее корне. Но корнем является для человека сам человек. Очевидным доказательством радикализма немецкой теории, следовательно ее практической энергии, служит ее происхождение из решительного, *положительного* упразднения религии. Критика религии заканчивается учением, что *человек есть высшее существо для человека*, следовательно категорическим императивом ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработанным, обремененным, презренным существом, — отношения, которых нельзя лучше характеризовать, как возгласом одного француза по поводу проектированного налога на собак: бедные собаки! с вами хотят поступить, как с людьми!

Даже с исторической точки зрения теоретическая эмансипация имеет специфически практическое значение для Германии. *Революционное* прошлое Германии — теоретично, это — *реформация*. Как тогда революция началась в мозгу *монаха*, так теперь она начинается в мозгу *философа*.

Во всяком случае, Лютер победил рабство *по обету*, потому что на его место он поставил рабство *по убеждению*. Он разбил веру в авторитет, потому что реставрировал авторитет веры. Он обратил попов в мирян, потому что обратил мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, потому что сделал религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, потому что надел оковы на сердце.

Но если протестантизм не был настоящим решением, зато он был настоящей постановкой задачи. Дело шло уже не о борьбе мирянина с *попами вне его*, а о борьбе *со своими собственными внутренними попами*, со своей *поповской натурой*. И если протестантское превращение немца-мирянина в попа эмансипировало светских пап, *князей* со всем их клиром — привилегированными и филистерами, то философское превращение клерикального немца в человека эмансипирует народ. Но как эмансипация не остановилась на князьях, так и секуляризация имуществ не остановится на *ограблении церкви*, которое раньше других осуществлено было лицемерной Пруссией. Тогда Крестьянская война, этот самый радикальный факт немецкой истории, разбилась о теологию. Теперь, когда сама теология разбита, самый несвободный факт немецкой истории — наш *status quo* — разобьется о философию. За день до реформации официальная Германия была самым покорным рабом Рима. За день до революции она — самый покорный раб того, что меньше Рима, — Пруссии и Австрии, прусских юнкеров и филистеров.

Между тем *радикальной* немецкой революции, повидимому, препятствует одна огромная трудность.

Революции нуждаются в *пассивном* элементе, *материальной* основе. Теория осуществляется в каждом народе всегда лишь постольку, поскольку она сама есть осуществление его потребностей. И вот будет ли соответствовать чудовищному разладу между требованиями немецкой мысли и ответом немецкой действительности такой же разлад гражданского общества с государством и самим собой? Станут ли теоретические потребности непосредственно практическими потребностями? Не достаточно, чтобы мысль стремилась к превращению в действительность, сама действительность должна стремиться к мысли.

Но Германия забралась на средние ступени политической эмансипации не в одно время с новейшими народами. Практически она не достигла даже тех ступеней, которые преодолела теоретически. Каким же образом она может перескочить одним *salto mortale* не только через свои собственные преграды, но и через преграды новей-

ших народов, через преграды, которые в действительности она должна воспринимать как освобождение от своих действительных преград и к которым потому должна стремиться? Радикальная революция может быть только революцией радикальных потребностей, для которых, повидимому, нет ни предпосылок, ни места.

Но если Германия сопровождала развитие новых народов лишь абстрактной деятельностью мышления, не принимая активного участия в действительных боях этого развития, то, с другой стороны, она разделяла *страдания* этого развития, не разделяя его радостей, его частичного удовлетворения. Абстрактной деятельности на одной стороне отвечает абстрактное страдание на другой. Германия поэтому в одно прекрасное утро очутится на уровне европейского распада, ни разу не побывав на уровне европейской эмансипации. Ее можно сравнить с *фетишистом*, чахнувшим от болезней христианства.

Если мы теперь обратимся к *немецким правительствам*, то увидим, что, благодаря условиям времени, положению Германии, характеру немецкого образования и, наконец, своему собственному счастливому инстинкту они вынуждены сочетать *культурные недостатки современного государственного мира*, выгодами которых мы не пользуемся, с *варварскими недостатками* старого порядка, которым мы наслаждаемся в полной мере; поэтому Германия должна все более участвовать если не в разумных, то, по крайней мере, в неразумных элементах государственных образований, далеко выходящих за пределы ее status quo. Есть ли, например, в мире страна, которая бы более наивно разделяла все иллюзии конституционного государственного устройства, не разделяя его реальностей, чем так называемая конституционная Германия? Или разве кому-нибудь, кроме немецкого правительства, могла бы прийти в голову затея соединить мучительства цензуры с мучительствами французских сентябрьских законов, предполагающих свободу печати? Подобно тому как в римском Пантеоне можно было найти *богов* всех наций, так и в священной римской германской империи можно найти *грехи* всех форм государственного устройства. Что этот эклектизм достигнет никогда не бывалой высоты, тому порукой *политико-эстетическая гастрономия* какого-нибудь прусского короля, который хочет разыграть все роли королевства, как феодального, так и бюрократического, как абсолютного, так и конституционного, как автократического, так и демократического, если не в лице народа, то в *своем собственном лице*, если не для народа, то *для себя самого*. Германия, *это убожество политической современности, конституировавшееся в свой особый мир*, не сможет ниспровергнуть специфически немецких

преград, не ниспровергнув общих преград политической современности.

Не *радикальная* революция — утопический сон для Германии, не *общечеловеческая* эмансипация, а скорее частичная, *исключительно* политическая революция, — революция, оставляющая целыми устои здания. На чем покоится частичная, исключительно политическая революция? На том, что *часть гражданского общества* эмансипирует себя и достигает *всеобщего* господства, на том, что определенный класс, исходя из своего *особенного положения*, предпринимает эмансипацию всего общества. Этот класс освобождает все общество, но лишь при том предположении, что все общество находится в положении этого класса, т. е., напр., располагает деньгами и образованием или может по желанию приобрести их.

Ни один класс гражданского общества не может сыграть этой роли, не возбудив на мгновение энтузиазма в себе и массах. Это — момент, когда он братается и сливается со всем обществом, смешивается с ним, пользуется его любовью и признается *всеобщим его представителем*, — момент, когда его собственные притязания и права являются поистине правами и притязаниями самого общества, когда он действительно представляет собой социальную голову и социальное сердце. Лишь во имя прав всего общества отдельный класс может требовать себе всеобщего господства. Но для завоевания этой освободительной позиции и потому для политической эксплуатации всех кругов общества в интересах своего собственного круга недостаточно одной революционной энергии и духовного самочувствия. Чтобы *революция народа и эмансипация отдельного класса* гражданского общества совпали друг с другом, чтобы одно сословие считалось сословием всего общества, для этого, наоборот, все недостатки общества должны быть сосредоточены в каком-нибудь другом классе, для этого определенное сословие должно быть олицетворением общих препятствий, осуществлением общей преграды, для этого особая социальная среда должна считаться *общепризнанным преступлением* всего общества, — тогда освобождение от этой среды явится как бы всеобщим самоосвобождением. Чтобы одно сословие было *par excellence* сословием-освободителем, для этого другое сословие должно быть, наоборот, явным сословием-поработителем. Отрицательно-всеобщее значение французского дворянства и французского духовенства обусловило собой положительно-всеобщее значение непосредственно граничащего с ними и враждебного к ним класса буржуазии.

Но ни у одного класса в Германии нет не только последовательности, резкости, мужества, беспощадности, которые наложили бы на него клеймо отрицательного представителя общества, — ни у одного класса нет также той душевной широты, которая отождествляет себя, хотя бы только на время, с душой народной, той гениальности, которая одухотворяет материальную силу до степени политической силы, той революционной отваги, которая кидает в лицо противнику дерзкий пароль: я — ничто, но должен бы быть всем. Основу немецкой морали и честности, не только в отдельных личностях, но и классах, образует скорее тот скромный эгоизм, который признает свою ограниченность и позволяет ей укрепиться против себя. Отношение между различными слоями немецкого общества поэтому не драматическое, а эпическое. Каждый из них начинает себя чувствовать и располагаться со всеми своими особыми притязаниями рядом с другими не тогда, когда его притесняют, а когда условия времени, без всякого содействия с его стороны, создают общественную подкладку, на которую он в свою очередь может оказать давление. Даже моральное самочувствие среднего класса в Германии покоится лишь на сознании, что он общий представитель филистерской посредственности всех других классов. Поэтому не одни только немецкие короли *mal à propos* вступают на престол: каждый слой гражданского общества переживает свое поражение, прежде чем успеет отпраздновать свою победу, развивает свои собственные преграды, прежде чем успеет преодолеть поставленную ему преграду, осуществляет свою узкосердечную сущность, прежде чем ему удастся осуществить свою великодушную сущность, и потому даже возможность сыграть большую роль исчезает всегда раньше, чем она появляется, и каждый класс, как только начинает борьбу с классом, выше его стоящим, уже вовлечен в борьбу с классом, ниже его стоящим. Поэтому княжеская власть находится в борьбе с королевской, бюрократия — в борьбе с дворянством, буржуазия — в борьбе со всеми, тогда как пролетарий уже начинает борьбу с буржуа. Средний класс еще не отваживается, исходя из своей точки зрения, ухватиться за мысль об эмансипации, а развитие социальных условий и прогресс политической теории объявляют уже эту точку зрения устаревшей или, по крайней мере, проблематичной.

Во Франции достаточно человеку быть чем-нибудь, чтобы желать быть всем. В Германии человек должен быть ничем, если не хочет отказаться от всего. Во Франции частичная эмансипация есть основание всеобщей. В Германии всеобщая эмансипация есть *conditio sine qua non* всякой частичной. Во Франции должна речить

всю свободу действительность, в Германии — невозможность постепенного освобождения. Во Франции каждый класс народа — *политический идеалист* и чувствует себя прежде всего не отдельным классом, а представителем социальных потребностей вообще. Поэтому роль освободителя в драматическом движении последовательно переходит к различным классам французского народа, пока, наконец, не дойдет до класса, который осуществляет социальную свободу уже не в предположении известных, вне людей лежащих и все же человеческим обществом созданных условий, а, наоборот, организует все условия человеческого существования в предположении социальной свободы. В Германии, напротив, где практическая жизнь так же бездуховна, как духовная жизнь непрактична, ни один класс гражданского общества не чувствует потребности и способности к всеобщей эмансипации, пока его к тому не принудят его *непосредственное* положение, *материальная* необходимость, его *собственные цепи*.

Итак, в чем же заключается *положительная* возможность немецкой эмансипации? *Ответ:* в образовании класса, связанного *радикальными цепями*, класса гражданского общества, который не представляет собой никакого класса гражданского общества; сословия, которое являет собой разложение всех сословий; сферы, которая имеет универсальный характер вследствие ее универсальных страданий и не притязает *ни на какое особое право*, ибо над ней совершается не какая-нибудь *особая несправедливость*, а *несправедливость вообще*; которая уже не может сослаться на *историческое*, а еще лишь на *человеческое* право; которая находится не в каком-нибудь одностороннем противоречии с результатами немецкого государственного строя, а во всестороннем противоречии с основами этого строя, наконец, сфера, которая не может себя эмансипировать, не эмансипировав себя от всех других сфер общества и вместе с тем все другие сферы общества; которая, одним словом, представляет *полную потерю* человека и, следовательно, может себя обрести лишь *полным новым возрождением человека*. Это разложившееся общество, как особый класс, есть *пролетариат*.

В Германии пролетариат начинает зарождаться лишь вместе с *промышленным* развитием, ибо пролетариат образует не *естественно возникшая*, а *искусственно созданная* бедность; не механически, под тяжестью общества, согбенная людская масса, а масса, возникшая из его *острого разложения*, главным образом из разложения среднего сословия, хотя постепенно, как это само собой понятно, ряды пролетариата заполняет и естественно возникшая беднота, и христианско-германское крепостное сословие.

Возвещая *разложение прежнего миропорядка*, пролетариат высказывает лишь *тайну своего собственного бытия*, ибо он — *фактическое разложение* этого миропорядка. Требуя *отрицания частной собственности*, пролетариат лишь возводит в *принцип общества* то, что общество возвело в *его принцип*, что овеществлено в нем уже помимо его содействия, как отрицательный результат общества. Пролетарий имеет на образующийся мир такое же право, какое *немецкий король* имеет на уже созданный мир, когда он называет народ *своим народом*, как лошадь *своей* лошадью. Объявляя народ своей частной собственностью, король выражает лишь ту мысль, что частный собственник есть король.

Подобно тому как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие, и как только молния мысли основательно ударит в эту наивную народную почву, свершится и эмансипация *немцев в людей*.

Резюмируем вывод: единственно *практически* возможное освобождение Германии есть освобождение на точке зрения *той* теории, которая объявляет человека высшим существом для человека. Эмансипация от *средневековья* возможна в Германии лишь как эмансипация вместе с тем и от *частичных* побед над средневековьем. *Никакое* рабство не может быть в Германии уничтожено без того, чтобы не было уничтожено *всякое* рабство. *Основательная* Германия не может совершить революцию, не начав революции *с самого основания*. Эмансипация немца есть эмансипация человека. Голова этой эмансипации — философия, ее сердце — пролетариат. Философия не может быть превращена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя без превращения философии в действительность.

Когда все внутренние условия будут выполнены, день *немецкого воскресения* из мертвых будет возвещен *криком галльского петуха*.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ЮНОШЕСКИЕ ГОДЫ МАРКСА

ГИМНАЗИЧЕСКИЕ РАБОТЫ.

1. НЕМЕЦКОЕ СОЧИНЕНИЕ. *

«Размышления юноши при выборе профессии»

Животному *сама* природа определила круг действия, в котором оно должно двигаться, и оно спокойно его *выполняет*, не стремясь выйти за его пределы, не подозревая даже о существовании другого. Человеку божество также указало общую цель — облагородить человечество и самого себя, но оно предоставило ему самому изыскание средств, которыми он может достигнуть этой цели; оно предоставило ему выбрать в обществе ту точку зрения, которая ему приятнее всего, с которой он лучше всего *может возвысить* себя и общество.

Этот выбор есть огромное преимущество пред всеми другими существами, но вместе с тем и то действие, которое может уничтожить всю его жизнь, расстроить все его планы и сделать его несчастным. Но серьезно взвесить этот выбор есть безусловно первая обязанность юноши, начинающего свой жизненный путь и не желающего предоставить случаю самые важные свои дела.

У каждого есть цель, *одна цель*, по крайней мере, которая кажется ему великой и которая в самом деле велика, если самое глубокое убеждение, голос в глубине сердца считают ее таковой, ибо божество никогда не оставляет смертного совершенно без руководителя; голос этот говорит тихо, но определенно.

Но этот голос легко может быть *заглушен*, и то, что мы считали *воодушевлением*, было, *может быть*, продуктом момента и, *может быть*, опять будет уничтожено моментом. У нас, может быть, разыгралась фантазия, наши чувства возбуждены, призраки носятся пред нашими глазами, и мы жадно набрасываемся на цель, которую, мнится нам, само божество указало нам; но то, что мы с жаром прижимали к сердцу, скоро отталкивает нас, и вот все наше *существование уничтожено*.

* Подчеркнутые учителями красным карандашом или исправленные ими места напечатаны курсивом, так же как и замечания и отзывы; в латинском сочинении поправки даны в примечаниях.

Мы поэтому должны серьезно взвесить, действительно ли мы чувствуем влечение к профессии, одобряет ли ее наш внутренний голос, не было ли наше воодушевление ошибкой, не было ли то, что мы принимаем за указание божества, самообманом. Но как иначе можем мы это узнать, *если не узнать источник воодушевления?*

Однако великое окружено блеском, блеск возбуждает тщеславие, а тщеславие легко может вызвать воодушевление или то, что мы за него принимали; но тот, кого искушает *демон* честолюбия, того разум уже не в состоянии сдержать, и он бросается туда, куда влечет его непреодолимая сила: он уже не выбирает себе профессии, — это решают случай и фантазия.

И мы вовсе не чувствуем призвания к той профессии, в которой мы больше всего можем отличиться; это не та профессия, *занимаясь* которой в течение долгого ряда лет, мы, может быть, никогда не почувствуем усталости, при которой наше рвение никогда не ослабнет, наше воодушевление никогда не остынет; наоборот, вскоре мы почувствуем, что наши желания не исполнились, что наши *идеи* не удовлетворены, мы станем *роптать на божество, проклинать человечество*.

Но не одно только честолюбие может вызвать внезапное влечение к какой-нибудь профессии, а мы, скорее сами разукрасили ее в своей фантазии, *превратившей* ее в самое высшее благо, которое может дать жизнь. Мы не *анализировали* ее, не взвесили всей ее тяжести, великой ответственности, которую она возлагает на нас; мы рассматривали ее издалека, а *расстояние* обманывает.

В этом мы не можем положиться на свой собственный разум; ибо он не опирается ни на опыт, ни на *глубокое наблюдение*, он может быть обманут чувствами, введен в заблуждение фантазией. Но куда же нам обратить свои взоры, кто поддержит нас там, где наш разум покидает нас?

Родители, которые уже прошли жизненный путь, которые испытали уже жестокость судьбы, — подсказывает нам наше сердце.

И если наше влечение еще продолжается, если мы еще думаем, что любим профессию и чувствуем к ней призвание, *после того* как мы холодно обсудили ее, увидели всю тяжесть ее, узнали все ее *трудности*, тогда мы должны избрать ее, тогда нас не обманет увлечение, не увлечет поспешность.

Но мы не всегда можем избрать профессию, к которой чувствуем призвание; наше положение в обществе до известной степени уже начинает устанавливаться раньше, чем мы в состоянии начать на него влиять.

Часто наша физическая природа грозно сопротивляется, а *ее правами никто не смеет пренебрегать*.

Мы, правда, можем стать выше нее, но тогда тем скорее падаем, *тогда мы решаемся строить здание на хрупком фундаменте, тогда вся наша жизнь представляет несчастную борьбу между духовным и физическим принципом*. Но как может тот, кто не в состоянии победить в самом себе борющиеся элементы, противостоять неударжимому натиску жизни, как может он спокойно действовать, а ведь только из одного спокойствия могут выйти великие и прекрасные дела; оно представляет ту почву, на которой только и произрастают зрелые плоды.

Несмотря на то, что при физическом состоянии, не соответствующем нашей профессии, мы не можем работать долго и редко можем работать бодро, все же мысль, что мы жертвуем своим благом долгу, заставляет нас работать хотя и *слабо*, но *бодро*; если мы избрали профессию, к которой мы не способны, то мы никогда достойным образом не исполним ее и вскоре со стыдом должны будем признать свою собственную неспособность и сказать себе, что мы являемся бесполезными существами на свете, что мы являемся такими *членами общества*, которые *не могут исполнить свое призвание*. Самым естественным результатом тогда является презрение к самому себе; а какое чувство болезненнее, какое менее всего может *быть вознаграждено* всем, что дает внешний мир? Презрение к самому себе, это — змея, которая, никогда не давая покоя, вечно гложет сердце, отравляет нам всякую радость жизни и переполняет сердце ядом человеконенавистничества и отчаяния.

Ошибка относительно наших способностей к известной профессии, с которой мы *ближе познакомились*, есть преступление, которое мстит за себя, и если даже оно не встречает порицания со стороны *внешнего мира*, то *причиняет* нам большую боль, чем последний в состоянии вызвать.

Если мы все это взвесили и если условия нашей жизни позволяют нам выбрать любую профессию, тогда мы можем выбрать ту, которая придает нам наибольшее достоинство, которая основана на идеях, в истинности которых мы абсолютно убеждены, которая дает больше всего простора работать для человечества и для нашего приближения к общей цели, к совершенству, для достижения которого всякая профессия есть только средство.

Достоинство есть именно то, что больше всего возвышает человека, что придает всем его действиям, всем его стремлениям высшее

благородство, что позволяет ему беспрепятственно и благородно возвышаться над толпой.

Но достоинство может придать лишь та профессия, в которой мы являемся не рабскими орудиями, а та, в которой мы самостоятельно творим в своем кругу; та профессия, которая не требует предосудительных *действий*, являющихся хотя бы по *внешности* предосудительными, та профессия, за которую самые лучшие могут приняться с благородной гордостью. Профессия, которая больше всего предоставляет это, не всегда является *самой высшей*, но всегда самой предпочтительной.

Но так же, как унижает нас недостойное занятие, так мы падаем под тяжестью занятия, *основанного на идеях*, которые впоследствии будут нами признаны ложными.

Тут уж нет другого спасения, кроме самообмана, а что уж это за отчаянное спасение, которое дает самообман!

Те профессии, которые не столько затрагивают жизнь, сколько занимаются абстрактными истинами, являются самыми опасными для юноши, у которого нет твердых принципов, нет еще прочных и непоколебимых убеждений, хотя бы они и являлись самыми возвышенными, если они пустили глубокие корни в груди, если мы готовы пожертвовать жизнью и всеми ее *стремлениями* за господствующие в профессиях идеи.

Они могут осчастливить того, кто чувствует к ним призвание, но они *уничтожают* того, кто принялся за них поспешно, необдуманно, поддавшись моменту.

Наоборот, высокое мнение об идеях, на которых основана наша профессия, придает нам более высокое *положение в обществе*, *увеличивает наше собственное достоинство*, *делает наши действия непоколебимыми*.

Тот, кто избрал профессию, которую он высоко ценит, тот боится оказаться недостойным ее, тот уже потому будет поступать благородно, что его позиция в обществе благородна.

Но *главным руководителем*, который должен нас направлять при выборе профессии, является благо человечества, наше собственное *совершенствование*. Не надо думать, что оба эти интереса могут враждебно выступать друг против друга, что один должен уничтожить другой; природа человека устроена так, что он может достичь своего усовершенствования, только работая для *совершенства*, для блага своих современников.

Если он работает только для себя, то он, конечно, может стать знаменитым ученым, *великим мудрецом*, *прекрасным поэтом*, но

никогда не может стать совершенным, истинно великим человеком.

История считает тех людей великими, которые, работая для общего блага, сами становились благороднее. Опыт считает самым счастливым того, кто сделал счастливыми наибольшее число людей; сама религия учит нас, что тот *идеал, к которому все стремятся*, пожертвовал собой для человечества, а *кто осмелится отрицать подобные изречения?*

Если мы избрали профессию, в которой больше всего можем работать для человечества, то мы не согнемся под тяжестью ее, потому что это — жертва *для всех*; тогда мы испытываем не жалкую, ограниченную, эгоистическую радость, а наше счастье принадлежит миллионам, наши дела тихо, но постоянно продолжают действовать, а над нашим прахом прольются горячие слезы благородных людей.

Маркс.

Довольно хорошо.

Работа отличается богатством мыслей и хорошим систематическим изложением. Но вообще автор и здесь впадает в свойственную ему ошибку, в постоянные поиски изысканных образных выражений. Поэтому в изложении во многих подчеркнутых местах недостает необходимой ясности и определенности, часто точности, как в отдельных выражениях, так и в целых периодах.

Виттенбах.

2. СОЧИНЕНИЕ ПО РЕЛИГИИ.

Единение верующих с Христом по Евангелию от Иоанна, гл. 15, ст. 1 — 14, его сущность, безусловная необходимость и оказанное им влияние.

Прежде чем рассматривать основание и сущность единения Христа с верующими, мы должны установить, необходимо ли это единение, обусловлено ли оно природой человека, не в состоянии ли он самостоятельно достигнуть той цели, для которой бог создал его из ничего.

Если мы бросим взгляд на историю, эту великую учительницу человечества, то увидим, что в ней глубоко запечатлено, что всякий народ, даже если он достиг высочайшей степени культуры, если из его среды вышли величайшие люди, если у него искусства достигли полного расцвета, если науки разрешили самые трудные вопросы, несмотря на все это не в состоянии был сбросить с себя оковы суеве-

рий, что он не составил себе истинного и достойного понятия ни о себе, ни о божестве, что в нем никогда ни добродетель, ни мораль не являются свободными от чуждых добавлений, от неблагородных ограничений, что даже его добродетели скорее созданы грубой силой, необузданным эгоизмом, жаждой славы и смелыми действиями, чем стремлением к истинному совершенству.

И старые народы, дикари, которые не познали еще учения Христа, обнаруживают внутреннее беспокойство, боязнь гнева своих богов, внутреннее убеждение в своей отверженности и приносят жертвы своим богам, надеясь этим искупить свои вины.

Даже величайший мудрец древности, божественный Платон, во многих местах выражает глубокую тоску по высшем существе, появление которого удовлетворило бы неудовлетворенное стремление к свету и истине.

Так история народов показывает нам необходимость единения с Христом.

Но и тогда, когда мы рассматриваем историю отдельного человека, природу человека, мы хотя и видим в груди его искру божества, влечение к добру, стремление к познанию, искание истины, но огонь желания пожирает даже искры вечного: искушающий голос греха заглушает стремление к добродетели; когда жизнь дает нам почувствовать всю свою власть, то он не принимается в расчет. Низменное стремление к земным благам вытесняет стремление к познанию, тоска по истине заглушается, ласкающим голосом лжи, и таким образом здесь стоит человек, единственное существо в природе, которое не выполнило своей цели, единственный член в целом мироздании, который не достоин бога, создавшего его. Но добрый творец не мог ненавидеть свое творение; он хотел возвысить его до себя и послал своего сына и возвестил нам через него:

«Вы уже очищены чрез слово, которое я проповедал вам» (*Иоанн*, 15, 3).

«Пребудьте во мне, и я в вас» (*Иоанн*, 15, 4).

После того как мы видели, как история народов и размышления отдельных личностей доказывают необходимость единения с Христом, мы рассмотрим теперь самое трудное доказательство, самое слово Христа.

А где же яснее выражает он необходимость единения с ним, как не в прекрасном сравнении с виноградной лозой и ветвью, где он называет себя виноградной лозой, а людей ветвями. Ветвь сама по себе не может приносить плодов и также, говорит Христос, вы не можете ничего сделать без меня. Еще сильнее высказы-

вается он об этом, говоря: «Кто не пребудет во мне» и т. д. (*Иоанн*, 15, 4, 5, 6).

Между тем, это надо понимать лишь в отношении тех, которые могли узнать слово Христа. Ибо мы не можем судить о решениях господних о других народах, так как мы даже не в состоянии понять их.

Наше сердце, разум, история, слово христово громко и убедительно говорят нам, что единение с ним безусловно необходимо, что мы без него не можем достигнуть своей цели, что без него мы были бы отвержены богом, что только он в состоянии был спасти нас.

Проникнутые убеждением, что это единение безусловно необходимо, мы хотим узнать, в чем же состоит сей высокий дар, этот луч света, который из высших миров проникает в наше сердце, одушевляя его, и просветленными возносит нас на небо, — какова внутренняя сущность и причина его?

Раз мы поняли необходимость единения, причина его, наша потребность в освобождении, наша расположенная к греху природа, наш колеблющийся разум, наше испорченное сердце, наша отверженность от бога для нас ясны, и нам незачем больше искать причину его, какова бы она ни была.

Но кто же может красивее выразить сущность единения, чем сделал это Христос в сравнении виноградной лозы с виноградной ветвью? Кто может в больших трактатах изобразить так всесторонне все части, самую сокровенную часть этого единения, как не сам Христос словами:

«Я есмь истинная виноградная лоза, а отец мой — виноградарь». (*Иоанн*, 15, 1.)

«Я есмь лоза, а вы ветви» (*Иоанн*, 15, 5).

Если бы ветвь могла чувствовать, с какой радостью смотрела бы она на садовника, который ухаживает за ней, который осторожно очищает ее от сорных трав и крепко привязывает ее к лозе, из которой она извлекает пищу и соки и прекрасные цветы.

В единении с Христом мы прежде всего обращаем любящие взоры к богу, чувствуем к нему самую горячую благодарность, с радостью падаем пред ним на колени.

А затем, когда, благодаря нашему единению с Христом, для нас взойдет более яркое солнце, когда мы почувствуем всю нашу отверженность и в то же время будем ликовать по поводу нашего спасения, только тогда можем мы полюбить того бога, который прежде казался нам оскорбленным властителем, теперь же является всепрощающим отцом, добрым наставником.

Но не только на виноградаря поднимала бы глаза виноградная ветвь; если бы она могла чувствовать, — она тесно прижалась бы к лозе, она почувствовала бы себя самым тесным образом связанной с ней и с выросшими на ней ветвями; она уже потому полюбила бы другие ветви, что один и тот же виноградарь заботится о них, один ствол дает им силу.

Таким образом, единение с Христом состоит в самом тесном и живом общении с ним, в том, что мы всегда имеем его пред глазами и в сердце своем и, проникнутые величайшей любовью к нему, обращаем в то же самое время сердце наше к нашим братьям, которых он теснее связал с нами, за которых он также принес себя в жертву.

Но эта любовь ко Христу не бесплодна, она не только преисполняет нас чистейшего почитания и уважения к нему, а действует таким образом, что мы соблюдаем его заветы, жертвуя собой для друзей своих, будучи добродетельными, но добродетельными только из любви к нему. (*Иоанн*, 15, ст. 9, 10, 12, 13, 14.)

Это — та огромная пропасть, которая отделяет христианскую добродетель от всякой другой и возвышает ее над всякой другой, это — одно из величайших действий, которое производит в человеке единение с Христом.

Добродетель здесь уже не мрачное чудовище, каким изображает ее стоическая философия; она не детище сурового учения о долге, какое мы встречаем у всех языческих народов, но то, что она делает, она делает из любви ко Христу, из любви к божественному существу, и, выходя из этого чистого источника, она является освобожденной от всего земного и поистине божественной. Всякая отталкивающая сторона отпадает, все земное падает, все грубое исчезает, и добродетель вся преобразуется, становясь в то же самое время мягче и человечнее.

Никогда человеческий разум не в состоянии был изобразить ее таким образом, его добродетель всегда оставалась ограниченной, земной добродетелью.

Достигши этой добродетели, этого единения с Христом, человек тихо и спокойно будет ожидать ударов судьбы, мужественно устоит против бурь и страстей, неустрашимо перенесет ярость злого, ибо кто в состоянии его угнетать, кто в состоянии отнять у него его Спасителя?

Он знает, что все то, о чем он просит, будет исполнено, ибо он просит только о единении с Христом, следовательно, только о божественном, и кого не возвысит и не утешит это слово, которое Спаситель сам возвещает? (*Иоанн*, 15, 4.)

И кто не будет охотно переносить страдания, зная, что своим пребыванием во Христе, его делами выражается уважение к богу, что его совершенство возвышает владыку мира? (*Иоанн*, 15, 8.)

Таким образом, единение с Христом внутренне возвышает, утешает в страданиях, успокаивает и дает сердце, открытое человеческой любви, всему великому, благородному не из-за честолюбия, не из стремления к славе, а только ради Христа. Таким образом, единение с Христом дает радость, которую эпикуреец напрасно стал бы искать в своей поверхностной философии, более глубокий мыслитель — в скрытых глубинах знания, которую знает только простодушное детское сердце, соединенное с Христом и через него с богом и которая делает жизнь прекраснее, возвышает ее (*Иоанн*, 15, 14).

Маркс.

Богатое мыслями, блестящее и сильное изложение, заслуживающее похвалы, хотя сущность единения, о котором идет речь, не указана, причина его затронута только с одной стороны, а необходимость его — недостаточно полно.

Кюппер.

Трир, 17 августа 1835 г.

3. ЛАТИНСКОЕ СОЧИНЕНИЕ.

Следует ли причислять принципат Августа к счастливейшим эпохам римской истории?

При выяснении вопроса о том, какова была эпоха Августа, можно, прежде всего, сравнить эту эпоху с другими эпохами римской истории, ибо, если бы было доказано, что она сходна с такими предшествовавшими эпохами, которые считаются счастливыми, и непохожа на те, в которые, по мнению современников и новейших писателей, нравы ухудшались, государство раздиралось междоусобиями и даже войны были неудачны, — то по этим эпохам можно было бы судить об эпохе Августа. Затем следует выяснить, как отзывались об эпохе Августа древние, каково было мнение иностранцев о римском государстве, боялись ли они или презирали его. Наконец, следует рассмотреть, в каком положении находились наука и искусство.*

Для краткости я сравню с эпохой Августа прекраснейшую из предшествовавших эпох, которая была счастливой благодаря про-

* Какую, едва ли осуществимую, задачу ты ставишь себе, намереваясь таким образом рассматривать вопрос!

стоте нравов и бескорыстию должностных лиц и народа, а именно ту эпоху, к которой относится покорение южной Италии, а затем эпоху Нерона, хуже которой не было.

Римляне никогда не обнаруживали такой антипатии к изящным искусствам, как в эпоху, предшествовавшую пуническим войнам, когда наиболее выдающиеся люди того времени придавали главное значение земледелию, когда красноречие оказывалось излишним, так как говорили кратко о том, что нужно сделать, и стремились не к изяществу речи, а к выразительности, а история не нуждалась в красноречии, потому что она только излагала деяния, сводилась к летописям.*

В продолжение всей этой эпохи не прекращались раздоры между патрициями и плебеями, потому что от изгнания царей до первой пунической войны спорили о взаимных правах, и в истории много места отводится изложению законов, изданных ожесточенно препиравшимися друг с другом трибунами или консулами.

Мы уже упомянули о том, что именно в эту эпоху заслуживает похвалы.

Для того, чтобы охарактеризовать эпоху Нерона, можно обойтись без длинных рассуждений, потому что кому же не ясно, какова была эта эпоха, когда лучшие граждане умерщвлялись, когда господствовал гнусный произвол, законы нарушались, Рим был сожжен, а вожди, боясь вызвать подвигами подозрение, не желая, чтобы что-либо побуждало их к великим делам, старались прославиться не столько на войне, сколько в мирное время.

Не подлежит сомнению, что эпоха Августа не походит на эту эпоху, ибо его правление отличается кротостью: хотя совершенно исчезла свобода и даже видимость свободы,** хотя учреждения и законы бывали изменяемы по приказанию принцепса и вся власть, прежде принадлежавшая народным трибунам, цензорам, консулам, была захвачена одним человеком, римляне все-таки полагали, что правят они и что императорский титул есть только новое название для тех постов, которые прежде занимали трибуны или консулы, и не замечали, что у них отнята свобода. Но если граждане могут не знать, кому принадлежит верховная власть, — они ли управляют, или ими управляют, — то это наглядно свидетельствует о кротости принцепса.

* Тебе просто следовало бы воздержаться от всего этого сравнения и от характеристики эпохи, предшествовавшей войнам с карфагенянами, и эпохи Нерона.

** ?

А на войне римляне никогда не были так счастливы, потому что парфяне были разбиты, кантабры побеждены, рэты и винделики разгромлены; германцы, опаснейшие враги римлян, иногда нанесли им поражения благодаря измене, коварству, доблести и лесам; но вообще мощь многих германских племен сокрушалась* вследствие того, что Август даровал многим отдельным лицам права римского гражданства, благодаря искусству опытных военачальников, благодаря междоусобиям, возникавшим среди германцев.

Итак, эпоху Августа нельзя сравнивать с эпохой Нерона и худших императоров ни в отношении внутренних, ни в отношении военных дел.**

Партийные раздоры, которые, как мы упомянули, происходили в эпоху, предшествовавшую пунической войне, теперь прекратились, потому что Август сосредоточил в своем лице все партии, все должности, всю власть, и верховная власть не могла противоречить самой себе, что чрезвычайно опасно для государства, так как престиж, внушаемый им другим народам, умалняется вследствие того, что стимулом к общественной деятельности является не столько стремление к общественному благу, сколько честолюбие.

Однако мы не должны до такой степени восхищаться эпохой Августа, чтобы упускать из виду, что она во многих отношениях хуже эпохи, предшествовавшей пуническим войнам, потому что вследствие ухудшения нравов, ограничения свободы и упадка доблести и даже полного ее исчезновения, при господстве алчности, роскоши и невоздержанности, сама эта эпоха не может быть названа счастливой, но ум Августа, учреждения и законы, установленные теми людьми, которых он избрал для улучшения положения государства, в значительной степени способствовали устранению расстройств, вызванного гражданскими войнами.

Например, Август очистил сенат, в который проникли в высшей степени развращенные люди, исключив многих сенаторов, характер которых ему не нравился, и сделав сенаторами многих людей, отличавшихся доблестью и умом. В правление Августа на государственные должности всегда*** назначались люди, славившиеся доблестью и мудростью, потому что разве можно было найти в эту эпоху людей, которые были бы лучше Мecenата, Агриппы! Хотя государь иногда прибегал к притворству**** он, повидимому, не злоупотре-

* Была сокрушена.

** См. замечание 1-е на пред. стр.

*** ?

**** ?

блял властью и прикрывал ненавистное насилие смягченными внешними формами. В эпоху, предшествовавшую пуническим войнам, государство было всего более способно возбуждать в умах стремление к подвигам, делало людей грозными для врагов и вызывало между патрициями и плебеями прекрасное соревнование, к которому, однако, иногда примешивалась зависть. А государственный строй, установленный Августом, по моему мнению, наиболее соответствовал потребностям того времени, потому что при изнеженности, исчезновении простоты нравов и вследствие увеличения государства император может лучше, чем свободная республика, обеспечить народу свободу.

Переходим к суждению древних об эпохе Августа.

Они называют самого Августа божественным и считают его не человеком, а скорее богом. Об этом свидетельствует не только Гораций, но и величайший историк, Тацит, всегда отзывается об Августе и его эпохе с величайшим уважением, с величайшим восхищением и даже с любовью.*

Литература и искусства никогда не процветали так, как в эпоху Августа, когда жили некоторые писатели, по произведениям которых учатся почти все народы.

Итак, государство было приведено в хорошее состояние, государь желал осчастливить народ, величайшие люди занимали благодаря ему государственные должности. Эпоха Августа не уступает лучшим эпохам римской истории, а с несчастными эпохами не имеет никакого сходства. Партийные раздоры прекратились, а искусства и литература процветали. Поэтому правление Августа следует причислить к лучшим эпохам, и человек, который, достигнув власти, имея возможность делать все, так заботился о благе государства, заслуживает большого уважения.

Марк.

Кроме вышеприведенных замечаний и нескольких ошибок, особенно в конце, в рассуждении обнаруживается значительное знание по истории и по латинскому языку. Но какой скверный почерк!!

Лёрс, Виттенбах.

* Вовсе нет! см. *Annal*, I, 1 — 10. Но и от этого рассуждения ты мог бы воздержаться.

Остальные замечания относятся к грамматическим ошибкам.

АТТЕСТАТ ЗРЕЛОСТИ ВОСПИТАННИКА ТРИРСКОЙ ГИМНАЗИИ КАРЛА МАРКСА.

Родом из Трира, 17 лет отроду, евангелического исповедания, сына адвоката-стряпчего, господина юстиции советника Маркса из Трира, пробывшего 5 лет в Трирской гимназии и 2 года в первом классе.

- I. *Нравственное поведение* по отношению к начальству и товарищам было хорошее.
- II. *Способности и прилежание*. Он обладает хорошими способностями; проявил в древних языках, в немецком и в истории весьма удовлетворительное, в математике удовлетворительное и во французском только слабое прилежание.
- III. *Знания и успехи*.

1. Языки:

а) В *немецком* его грамматические познания, как и его сочинения, очень хороши.

б) *По-латыни* он переводит и объясняет легкие места читаемых в гимназии классиков без подготовки, бегло и уверенно; а при надлежащей подготовке или при некоторой помощи часто и более трудные места, в особенности такие, где трудность заключается не столько в особенностях языка, сколько в сущности и в общей связи идей. — Его сочинение обнаруживает, объективно говоря, богатство мыслей и глубокое понимание предмета, но часто оно излишне перегружено: в лингвистическом отношении в нем замечаются продолжительные упражнения и стремление к настоящему латинизму, хотя в нем попадаются еще грамматические ошибки. В латинском разговоре он приобрел удовлетворительную беглость.

с) *В греческом* его познания и его умение понимать читаемых в гимназии классиков почти такие же, как в латинском. *

д) *Во французском* его грамматические познания довольно хороши; он читает с некоторой помощью и трудные вещи и обладает некоторой беглостью в устном изложении. **

2. Науки.

* В первоначальной редакции: его знания и умение понимать классиков почти такие же, как в латинском; меньшими обладает он в переводе читаемых в гимназии греческих классиков, вследствие недостаточной твердости в грамматике и меньшей уверенности, чем в латинском, хотя ему часто удается правильно объяснять более трудные места; в общем, он переводит довольно бегло.

** Первоначально было: говорит отдельные фразы.

а) *Религиозные познания.* Его знания христианского вероучения и правоучения довольно ясны и обоснованы; и он до известной степени знает историю христианской церкви.

б) *Математика.*

По математике у него хорошие познания.

с) *В истории и географии* он, в общем, имеет довольно удовлетворительные познания.

д) *Физика.* В физике знания у него средние.

Нижеподписавшаяся экзаменационная комиссия на основании этого, ввиду того, что он оставляет теперь гимназию, чтобы изучать юриспруденцию, постановила выдать ему свидетельство зрелости и выпускает его, питая надежды, что он оправдает возлагаемые на него, благодаря его способностям, надежды.

Трир, 24 сентября 1835 г.

Королевская Экзаменационная Комиссия.

Подписали: *Виттенбах, Лерс, Гроссман, Швендлер, Шнееман.*

Подписано: *Брюггеман*, королевский комиссар.

ПИСЬМО К ОТЦУ.

Берлин, 10 ноября [1837 г.]

Дорогой отец!

Бывают в жизни моменты, которые являются как бы пограничными столбами для истекшего периода времени, но которые в то же время с определенностью указывают на новое направление жизни.

В подобные переходные моменты мы чувствуем себя вынужденными обзреть орлиным взором мысли прошедшее и настоящее, чтобы таким образом осознать свое действительное положение. Да, сама всемирная история любит подобное оглядывание назад и осматривается вокруг: это часто придает ее ходу вид попятного движения и остановки, между тем как в действительности она только кидается в кресло, чтобы понять себя, чтобы духовно проникнуть в свое собственное деяние, деяние духа.

Отдельная личность в такие моменты становится лирической, ибо каждая метаморфоза есть отчасти лебединая песнь, отчасти увертюра новой большой поэмы, которая стремится утвердиться в еще расплывающихся, сверкающих красках. И, однако, мы хотели бы воздвигнуть памятник раз уже пережитому, чтобы оно в чувстве обрело место, утраченное им для действия. Но где найти для него более священное прибежище, чем в сердце родителей, самомнисходительном судье, самом интимном соучастнике, в этом солнце любви, пламя которого согревает внутреннейшее средоточие наших стремлений. Да и могло ли бы найти себе лучшее прощение многое нехорошее, достойное порицания, иначе, чем став проявлением некоего по существу необходимого состояния? И как могли бы, по крайней мере, подчас одна только безобразная игра случая, блуждание духа освободиться от упрека в порочности сердца?

Поэтому, если в конце прожитого здесь года я бросаю ретроспективный взгляд на содержание его и таким образом отвечаю, дорогой отец, на твое милое, милое письмо из Эмса, то да будет мне позволено обзреть мои дела так, как я рассматриваю вообще жизнь, — как выражение духовного деяния, принимающего всестороннее выражение, в науке, искусстве, частной жизни.

Когда я вас покидал, для меня открылся новый мир, мир любви, к тому же, в начале, страстной, безнадежной любви. Даже путешествие в Берлин, которое, при других обстоятельствах, привело бы меня в величайший восторг, побудило бы к созерцанию природы, разожгло бы жажду жизни, оставило меня холодным: оно меня только расстроило, ибо увиденные мной скалы были не более круты и смелы, чем мои чувства, обширные города не более оживлены, чем моя кровь, обеды в трактире не более обильны и неудобоваримы, чем уносимые мной груды фантазии, и, наконец, искусство не так красиво, как Женни.

Приехав в Берлин, я оборвал все имевшиеся до того связи, неохотно сделал несколько визитов и попытался погрузиться в науку и искусство.

По тогдашнему состоянию моего духа лирическая поэзия должна была стать первой моей темой, по крайней мере самой легкой и приятной; но, согласно всему моему прежнему развитию и моему состоянию, она была чисто идеалистической. Мое небо, мое искусство стали чем-то столь же далеким и потусторонним, как моя любовь. Все стихотворения первых трех тетрадок, посланных мною Женни, отмечены тем, что все реальное в них расплывается и все расплывающееся лишено границ; нападки на настоящее, неопределенные бесформенные чувства, отсутствие естественности, сплошное сочинительство из головы, полная противоположность тому, что есть и что должно быть, риторические размышления вместо поэтической мысли, но, может быть, некоторая теплота чувства и стремление в высь — вот что характеризует эти стихи. Вся ширь (Breite) чувства, которая не видит никаких границ, выражается в разных формах, и делает «из писания стихов» («Dichten») — «расстиланье» (Breiten).*

Но поэзия могла и должна была быть чем-то побочным: я должен был изучать юриспруденцию и прежде всего почувствовал желание побороться с философией. Занятия юриспруденцией и философией так переплелись между собой, что я отчасти проштудировал совершенно некритически, как школьник, Гейнекция, Тибо и источники; так, напр., я перевел на немецкий две первые книги пандектов, отчасти пытался провести некоторую систему философского права через всю область права. В качестве введения я предпослал некоторые метафизические положения и довел этот злополучный *opus* почти в триста листов — до публичного права.

* Игра слов: *dichten* — писать стихи, как прилаг. — плотный; *breiten* — расстилать; как прилаг. — широкий.

Здесь прежде всего внесло большую путаницу то самое противоречие между сущим и должным, которое свойственно идеализму; оно же породило дальнейшие неуклюжие и неправильные подразделения. Вначале шла у меня метафизика права — как я милостиво окрестил ее, — т. е. основоначала, размышления, определения понятий; отделение от всякого реального права и всякой реальной формы права: все это на манер Фихте, только у меня современнее и бессодержательнее. Приэтом ненаучная форма математического догматизма, при которой субъект танцует около вещи, рассуждает и так и сяк, а сама вещь не разворачивается во всем богатстве своей формы и жизни, была с самого начала помехой для усвоения истины.

Математик, имея перед собой треугольник, делает разные построения, приводит доказательства; треугольник этот остается простым представлением в пространстве, он не развивается ни во что дальнейшее; его нужно привести к чему-нибудь другому, — тогда он принимает другие положения и, в зависимости от этого, получаются различные отношения и следуют различные истины. Иначе совсем обстоит дело в конкретном выражении живого мира мыслей, каким является право, государство, природа, вся философия: здесь нужно присматриваться к самому объекту в его развитии, здесь нельзя вносить произвольных подразделений; разум самой вещи должен здесь разворачиваться как нечто в себе противоречивое и найти в себе свое единство.

За метафизикой права, в качестве второй части, следовала философия права, т. е., согласно моим тогдашним воззрениям, рассмотрение хода мысли в положительном римском праве, как будто бы положительное право в развитии своих мыслей (я не говорю в своих чисто конечных определениях) могло быть вообще чем-то иным, отличным от понятия права, которым должна была заниматься первая часть.

Эту вторую часть я сверх того разделил на учение о формальном и материальном праве; приэтом первое должно было описывать чистую форму системы в ее последовательности и связи, а также разделение и сферу права, второе же, наоборот, занималось содержанием права, сгущением формы в ее содержании. Это та же ошибка, которая имеется у г. ф.-Савиньи, как я это впоследствии нашел в его ученом сочинении о владении, с той только разницей, что, согласно ему, формальное определение понятий сводится к «нахождению места, которое занимает такое-то и такое-то учение в (фиктивной) римской системе», а материальное сводится «к учению о положительном, которое римляне связывали с зафиксированным таким образом понятием», между тем как я понимал под формой необходимую архи-

тектонику выражений понятия, а под материей необходимое качество этих выражений. Ошибка заключалась в том, что я воображал, будто форма может и должна развиваться отдельно от материи, и, благодаря этому, получил не реальную форму, а какой-то письменный стол с ящиками, в которые я насыпал затем песку.

Понятие является посредником между формой и содержанием. Поэтому в философском изложении права одно должно выступать в другом; форма должна даже быть продолжением содержания. И таким образом я пришел к разделению материала, — как его способен дать субъект для легкой и поверхностной классификации, — но при этом дух права и его истина отошли. Все право распалось на договорное и недоговорное. Для большей ясности я позволю себе привести всю схему до разделения *jus publicum*, которое тоже обработано в формальной части:

I. *Jus privatum*.

II. *Jus publicum*.

I. *J u s p r i v a t u m*.

A) Об обусловленном договорном частном праве.

B) О необусловленном недоговорном частном праве.

A) О б о б у с л о в л е н н о м д о г о в о р н о м ч а с т н о м
п р а в е.

a) Личное право; b) Вещное право; c) Личное-вещное право.

a) Л и ч н о е п р а в о.

I. Из отягощенного договора. II. Из договора обеспечения.

III. Из дарственного договора.

I. И з о т я г о щ е н н о г о д о г о в о р а.

2. Договор товарищества (*societas*). 3. Договор найма (*locatio conductio*).

3. *Locatio conductio*.

1. Поскольку он относится к *operae*.

a) Собственно *locatio conductio*. (Не имеются в виду ни римская сдача в наем, ни римская сдача в аренду.) b) *mandatum*.

2. Поскольку он относится к *usus rei*.

a) На землю: *usufructus*. (Так же не в чисто римском смысле.)

b) На дома; *habitatio*.

II. Из договора обеспечения.

1. Договор примирения. 2. Договор страхования.

III. Из дарственного договора.

2. Договор согласия.
1. *fidejussio*; 2. *negotiorum gestio*.
3. Договор дарения.
1. *donatio*; 2. *gratiae promissum*.

b) Вещное право.

- I. Из отягощенного договора.
2. *permutatio stricte sic dicta*.

I. Собственно, *permutatio*; 2. *mutuum (usurae)*; 3. *emptio, venditio*.

II. Из договора обеспечения, *pignus*.

III. Из дарственного договора.

2. *commodatum*, 3. *depositum*.

Но к чему заполнять еще страницы вещами, от которых я сам отказался? Через всю систему проходят трихотомические деления; она утомительна в своей расплывчатости, а чтобы можно было вогнать в нее римские понятия, они искалечиваются самым варварским образом. Но, с другой стороны, я, благодаря этому, полюбил до некоторой степени этот предмет.

В конце материального частного права я заметил фальшь всей системы, которая, по основной своей схеме, похожа на кантовское построение, отличаясь от него совершенно по выполнению. И опять-таки для меня стало ясно, что без философии мне не выбраться. И с чистой совестью я сывнова кинулся в ее объятия и написал новую метафизическую систему основначал, в конце которой я сывнова вынужден был убедиться в непригодности как ее, так и всех моих прежних устремлений.

Приэтом я усвоил себе привычку делать извлечения из всех прочитанных мной книг — например, из «Лаокоона» Лессинга, «Эрвина» Зольгера, «Истории искусства» Винкельмана, «Немецкой Истории» Людена — снабжая их своими замечаниями. В то же время я переводил *Germania Tacita*, *Libri tristium*, — Овидия и начал изучать самостоятельно, т. е. по грамматикам, английский и итальянский — в чем я до сих пор совсем не успел; — читал «Уголовное право» Клейна и его «Летописи», а также все новинки литературы, но последнее только как побочное занятие.

В конце семестра я снова обратился к музам и их пляскам и уже в последней тетради, посланной мною вам, идеализм пробивается через вымученный юмор (Скорпион и Феликс), через неудачную фантастическую драму (Оуланем), пока под конец он не превращается целиком в чистое искусство формы, по большей части без вдохновляющих объектов, без высокого парения идей.

И, однако, только в этих последних стихотворениях блеснуло мне внезапно, как бы по удару волшебной палочки — ах, удар этот вначале был уничтожающим, — царство искренней поэзии, подобно далекому дворцу фэй, и все созданное мной распалось прахом.

При этих разнообразных занятиях на первом семестре немало ночей было проведено в бдении, немало было выдержано битв, немало пережито внутренних и внешних возбуждений. Под конец я оказался не в очень большом выигрыше, забросив благодаря этому природу, искусство, весь мир, отказавшись от друзей. Это отразилось на моем организме. Один врач посоветовал мне уехать в деревню, и вот впервые выехал я за ворота этого огромного города по направлению к Стралову. Я не подозревал, что превращусь там из бледного чахлика в крепкого здоровяка.

Завеса спала, моя святая святых была поругана, необходимо было поместить там новых богов.

От идеализма, который я, к слову сказать, сравнил и напитал кантовским и фихтевским идеализмом, — я перешел к тому, чтобы искать идею в самой действительности. Если прежде боги жили над землей, то теперь они стали центром ее.

Я прочел отрывки гегелевской философии, дикая горная мелодия которой мне мало понравилась. Я захотел еще раз погрузиться в море, но с определенным намерением обрести духовную природу столь же необходимой, конкретной и твердой, как и телесную; я не хотел больше заниматься фехтовальными уловками, но извлечь на солнечный свет чистые жемчужины.

Я написал диалог почти в 24 листа: «Клеант или об исходном пункте и необходимом развитии философии». Здесь я объединял в известной степени искусство и науку, совершенно разошедшиеся друг с другом. Бодрый поступью приступил я к работе, к философско-диалектическому развитию божества в его проявлениях, как понятия в себе, как религии, как природы, как истории. Мой последний тезис оказывался началом гегелевской системы, и эта работа, для которой я ознакомился до известной меры с естествознанием, Шеллингом историей, которая стоила мне огромных умственных усилий и кото-

рая написана так (запутанно),* (ибо собственно она должна была быть новой логикой), что я сам теперь едва могу понять ее, — это мое любимое детище, взлелеянное при лунном сиянии, завлекло меня, подобно сирене, в объятия врага.

От досады я не мог вовсе думать несколько дней и бежал, как сумасшедший, в саду у грязных вод Шпрее, «омывающих души и разжижающих чай», даже отправился на охоту с моим хозяином, затем уехал в Берлин, где хотел обнять каждого посыльного.

После этого я взялся за одни лишь положительные занятия. Я изучил «Владение» Савиньи, «Уголовное право» Фейербаха и Грольмана, «De verborum significatione» Крамера, «Систему пандектов» Венинг-Югенхейма и «Doctrina pandectarum» Мюленбруха, над которой я все еще работаю; я изучил далее отдельные титулы по Лаутербаху, гражданский процесс и особенно церковное право, первую часть которого: «Concordia di scordantium» canonum Грациана, я почти целиком прочел в Corpus, сделав соответственные извлечения, а также «Institutiones» Ланцелотти. Далее я перевел часть риторики Аристотеля, прочел «De augmentis scientiarum» знаменитого Бекона Веруламского, много занимался Реймарусом, книгу которого, «О художественных инстинктах животных», я продумал с наслаждением. Я принялся также за немецкое право, но, главным образом, лишь постольку, поскольку я занимался капитуляриями франкских королей и письмами пап к ним.

От огорчения по поводу болезни Женни и моей напрасной, бесплодной духовной работы, от грызущей досады, что приходится поклониться ненавистному мне воззрению, я заболел, как я уже тебе раньше писал, дорогой отец. Оправившись, я сжег все стихотворения и наброски новелл и пр.; вообразил себе, что могу совершенно порвать с этим; до сих пор еще имеются свидетельства противного.

Во время болезни я познакомился с Гегелем, от начала до конца, включая большинство его учеников. Благодаря встречам с друзьями в Стралове, я попал в один докторский клуб, среди членов которого было несколько приват-доцентов и мой ближайший берлинский друг, д-р Рутенберг. Здесь в спорах обнаружили самые различные мнения; сам я все крепче прилеплялся к теперешней светской философии, от которой я думал убежать; но все краски поблекли, меня охватил какой-то раж иронии, — что вполне естественно после столь всесто-

* Элеонора Маркс, опубликовавшая это письмо, в своей вступительной заметке пишет, что в оригинале неразборчивое слово, которое выглядит, как *komunat*. Вероятно, что, как это вытекает из контекста, Маркс характеризует свою работу как *konfus*. — *Прим. ред.*

ронного отрицания. К этому присоединилось молчание Женни, и я не мог успокоиться, пока не искупил модернизм, с точки зрения теперешней науки, некоторыми плохими произведениями, вроде «Посещения» и т. д.

Если я, может быть, недостаточно ясно изобразил тебе этот последний семестр и не написал всего в подробностях, затушевав различные оттенки, то вина за это, дорогой отец, падает на мое страстное желание поговорить о настоящем времени.

Г-н А. Шамиссо прислал мне вздорную записку, в которой он мне сообщает: «что он жалеет, что не мог использовать моих работ для альманаха, так как он уже давно набран». Я с досады проглотил ее. Книгопродавец Виганд переслал мой план д-ру Шмидту, издателю Вундеровской фирмы, торгующей хорошим сыром и плохой литературой. Я прилагаю его письмо; последний еще не ответил. Однако я не отказываюсь от этого плана, тем более, что все эстетические знаменитости гегелевской школы обещали свое сотрудничество через посредство доцента Бауэра, играющего среди них крупную роль и моего коадьютора, д-ра Рутенберга.

Что касается вопроса о камеральной карьере, то, дорогой отец, я недавно познакомился с неким ассессором Шмидтхеннером, который посоветовал мне после третьего юридического экзамена перейти на этот факультет в качестве юстициаруса; это мне улыбается, тем более, что я предпочитаю юриспруденцию всем административным наукам. Этот господин сказал мне, что сам он и многие другие лица из мюнстерского окружного суда в Вестфалии в три года дошли до степени ассессора, при усиленной работе, разумеется, так как там все степени не так твердо установлены, как в Берлине или других местах. Если впоследствии из ассессора становятся доктором, то открывается легче возможность получить экстраординарную профессию: примером может служить г. Гертнер в Бонне, который написал заурядное сочинение о провинциальном законодательстве и который известен лишь тем, что он принадлежит к гегелевской юридической школе. Но дорогой, милый отец! Разве не возможно было бы поговорить обо всем этом лично с тобой? Состояние Эдуарда, болезнь дорогой мамы, твое нездоровье, — хотя я надеюсь, что оно несерьезно, — все это заставляет меня желать, даже делает необходимым поспешить к вам. Я бы уже был у вас, если бы я не сомневался сильно в твоём разрешении и согласии.

Поверь мне, дорогой, милый отец, не эгоистические побуждения гонят меня (хотя я буду счастлив снова увидеть Женни), а известная мысль, которую я не в праве высказать. Для меня в некотором отно-

шении это является даже трудным шагом, но, как пишет моя единственная, милая Женни, все эти соображения должны отступить на задний план перед исполнением священной обязанности.

Я прошу тебя, дорогой отец, каково бы ни было твое решение, не показывать этого письма, во всяком случае этой страницы, нашему ангелу матушке. Может быть, мое внезапное прибытие поставит на ноги эту чудную женщину.

Письмо, которое я послал маме, было составлено задолго до получения милого послания Женни; поэтому я, может быть, неумышленно писал о многом таком, что совсем не подходило или подходило очень мало.

В надежде, что мало-по-малу рассеются тучи, сгустившиеся над нашей семьей, и что мне будет суждено страдать и плакать вместе с вами и, может быть, доказать вблизи вас глубокое, внутреннее участие, бесконечную любовь, которую я часто выражаю так плохо; в надежде, что ты, дорогой, вечно любимый отец, взвесив все шатания моей мысли, простишь их, ибо там, где, казалось, заблуждалось сердце, его в действительности заглушал борющийся дух, в надежде, что ты скоро совсем оправишься, так что я смогу сам прижать тебя к груди и высказать все свои мысли

Остаюсь твой вечно любящий тебя сын

Карл.

Прости, дорогой отец, неразборчивый почерк и плохой слог; теперь скоро четыре, свеча совсем догорает, и в глазах у меня туман; мной овладела настоящая тревога, и я не раньше сумею справиться с потревоженными призраками, чем увижу вас.

Передай пожалуйста привет моей милой, чудной Женни. Я уже двенадцать раз перечел ее письмо и постоянно нахожу в нем новую прелесть. Оно во всех отношениях — даже в стилистическом — прекраснейшее письмо, какое только может написать женщина.

НЕИСТОВЫЕ ПЕСНИ. ¹

I.

Скрипач.

Скрипка яростно хохочет,
Кудри падают на очи,
Сабля на боку висит,
В складках черный плащ лежит.

«Что поешь на скрипке дикой,
Вкруг глядя с тоской великой?
Кровь в тебе, огня ль поток?
Стой! Не выдержит смычок».

«Что пою? Спроси, что к скалам
Волны мчатся, вал за валом!
Чтобы разорвалась грудь,
Чтобы душу в ад метнуть».

«Не кощунствуй! Кто поет,
Светлым богом избран тот.
Возносишь на крыльях песни
К хору звезд, к лазурной бездне».

«Ты о чем? О песнях рая?
Саблей зарублю тебя я.
Бог не знает песен, — нет.
Песни, это — адский бред,

Что ведет к безумью души.
Мне напел их дьявол в уши,
Дьявол такт мне отбивает,
Он — смычок мой направляет.

Сердце, струны и смычок!
Разорваться — вот ваш рок».

¹ Перевод сделан О. Румером.

Скрипка яростно хохочет,
Кудри падают на очи,
Сабля на боку висит
В складках черный плащ лежит.

II.

Ночная любовь.

Обвивает вокруг нее
Он со страстью дикой руки;
«О сокровище мое,
Ты дрожишь в предсмертной муке!»

Отравил тебя мой яд;
Душу испила мою ты,
И твои глаза горят,
Как алмазы, в муке лютой!»

«Речь твоя вселяет страх;
Бледен ты, родимый.
Посмотри! На небесах
Проплывают звезды мимо!»

«Милая, они плывут
И горят над нами,
Но и нашим душам тут
Угрожает пламя!»

Все беззвучней шепчет он,
Истомлен мученьем;
Взор его опустошен
Неземным гореньем.

«Яд в груди твоей кипит;
Так за мной иди же!
С неба ночь на нас глядит,
Мрак все ниже, ближе!»

Он в глаза глядит ей. Труп
Обнимают руки;
Лишь в углу холодных губ
Пена смертной муки.

**ИЗ ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫХ РАБОТ
ПО ИСТОРИИ ЭПИКУРЕЙСКОЙ, СТОИЧЕСКОЙ
И СКЕПТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.**

ИЗ ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫХ РАБОТ ПО ИСТОРИИ ЭПИКУРЕЙСКОЙ, СТОИЧЕСКОЙ И СКЕПТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.

[Из первой тетради.]

[Эпикур о государстве.]

Нижеследующие места выражают взгляд Эпикура на духовную природу, на государство. Он считает основой договор, *συνθήκη*, и, будучи последовательным, признает целью лишь *συμφέρον*, принцип полезности, цель.

[Эпикур как философ представления.]

Важно, что Аристотель в своей Метафизике делает точно такое же замечание об отношении речи к философствованию. Так как все древние философы, не исключая и скептиков, принимают за исходный пункт предпосылки сознания, то нужна прочная опора. Этою опорой оказываются представления в том виде, как они даны в общем знании: Эпикур, как философ представления, наиболее тщателен в этом отношении, и поэтому он точнее определяет те условия, которым должна удовлетворять основа. Он же оказывается и наиболее последовательным и, как с другой стороны скептики, завершает древнюю философию.

[Перенесение идеальности в атомы и имманентная диалектика эпикурейской философии.]

См. конец 44-ой и начало 45-ой стран., где, в сущности, преодолевается атомистический принцип и самим атомам приписывается внутренняя необходимость. Так как они имеют какую-либо величину, то должно существовать нечто меньшее, чем они. Таковы части, из которых они состоят. Но эти части непременно должны существовать совместно как *κοινότης ἐνοπάρχουσα* [то общее, что имеется у них с неизменными частями] (*Diog. X, 59*). Таким образом идеальность приписывается самим атомам. Наименьшее в них не есть наименьшее для представления, но представляет сходство

с ним, и нриэтом не мыслится что-либо определенное. Свои-
 ственные им необходимость и идеальность сами оказываются лишь
 чем-то воображаемым, случайным, внешним для них. Принцип
 эпикурейской атомистики выражается лишь в том, что идеальное
 и необходимое дано лишь в этой внешней для него представляемой
 форме, в форме атома. До такой степени последователен Эпикур:
 «Далее необходимо, чтобы атомы обладали равною скоростью, когда
 они несутся через пустоту при отсутствии всякого сопротивления».
 [*Diog. Laert.*, X, 61. *Us.* p. 18, 15 — 16. *Gass.* p. 46.]

Выяснилось, что необходимость, связь, различие в самом
 себе переносятся в атом, или, точнее говоря, выражаются в том, что
 здесь идеальность дана лишь в этой внешней для нее форме. То же са-
 мое выясняется и относительно движения, которое непременно должно
 представляться покоем, коль скоро движение атома сравнивается
 с движением сложных тел, т. е. *конкретного*. По сравнению с их дви-
 жением движение атомов принципиально абсолютно, т. е. в нем
 уничтожены все эмпирические условия, оно идеально. Вообще для
 уяснения эпикурейской философии и имманентной ей диалектики
 существенно иметь в виду, что принцип есть нечто представляемое,
 проявляющееся по отношению к конкретному миру в форме бытия, диа-
 лектика же, внутренняя сущность этих онтологических определений,
 как такой формы абсолютного, которая сама по себе недействительна,
 может обнаруживаться лишь таким образом, что они, как непосред-
 ственные, непременно должны сталкиваться с конкретным миром,
 и в их специфическом отношении к нему выясняется, что они суть
 лишь воображаемая, внешняя форма его идеальности и даны вовсе
 не как предпосылка, а лишь как идеальность конкретного. Таким
 образом их определения сами оказываются неверными, упраздняю-
 щими друг друга. Формулируется лишь понятие мира, а именно
 то, что его основой оказывается не нуждающееся в предпосылках
 ничто. Эпикурейская философия важна благодаря той наивности,
 с которою выводы формулируются без свойственной новому времени
 предубежденности.

Следует выяснить, почему отрицается принцип чувственной
 достоверности и, наоборот, абстрагирующее представление принима-
 ется за истинный критерий. «Душа есть тонкое тело, рассеянное
 по всему организму». [*Diog.*, X, 63. *Us.*, p. 19, 17 — 18.]

Интересно здесь опять-таки специфическое различие, устана-
 вливаемое между огнем и воздухом с одной стороны и душою с дру-
 гой стороны для того, чтобы доказать адекватность души по отно-

шению к телу, причем применяется, но также и отрицается аналогия; в этом вообще заключается метод сознания, измышляющего фикции. Таким образом все конкретные определения оказываются по существу несостоятельными, и вместо развития получается лишь однозвучное эхо.

Выяснилось, что атомы, рассматриваемые отвлеченно, представляются лишь вообще существующими, и лишь при столкновении с конкретным обнаруживается их вымышленная и, следовательно, противоречивая идеальность. Оказывается также, что, когда они становятся стороною отношения, т. е. когда совершается переход к предметам, которые в самих себе содержат принцип и его конкретный мир (живое, психическое, органическое), мир представления мыслится то как свободный, то как проявление чего-то идеального. Следовательно, эта свобода представления также оказывается лишь чем-то мыслимым, непосредственным, воображаемым, истинною же его формою оказывается атомизм. Поэтому можно принимать одно определение за другое, каждое из них само по себе оказывается тождественным с другим; но и по отношению друг к другу им приходится, смотря по тому, с какой точки зрения они рассматриваются, приписывать одни и те же определения. Итак, разрешение оказывается опять-таки возвращением к простейшему первоначальному определению, заключающемуся в том, что данное в представлении «я» предполагается *свободным*. Так как это возвращение происходит здесь по отношению к совокупности, к представляемому, которое содержит идеальное в себе самом и оказывается им самим в своем бытии, то здесь атом полагается таким, каков он на самом деле, в совокупности своих противоречий; вместе с тем выясняется, что в основе этих противоречий лежит желание считать свободным и идеальным представление, но лишь в акте представления. Итак, здесь принцип абсолютного произвола обнаруживается со всеми своими последствиями. В низшей форме это обнаруживается уже по отношению к атому. Так как существуют многие, то единое содержит в самом себе отличие от множественности; итак, в себе оно оказывается многим. Но вместе с тем оно содержится в определении атома; следовательно, многое в нем непременно и имманентно оказывается единым. Это так потому, что оно есть. Однако, требовалось объяснить именно то, каким образом в мире совершается свободный переход от единого основного начала ко многому. Итак, искомое решение принимается за данное; сам атом есть то, что требуется объяснить. Затем различие идеальности вносится лишь благодаря сравнению; сами по себе обе стороны оказываются данными

в одном и том же определении, и сама идеальность опять-таки полагается в том, что эти многие атомы действительно соединяются, что они суть основные начала этих соединений. Итак, основным началом этого соединения оказывается первоначально беспричинно сложное в себе, т. е. за объяснение выдается то, что требовалось объяснить, причем оно выражено в туманных фразах прибегающей к фикциям абстракции. Как указано выше, это вполне обнаруживается лишь при рассмотрении органического.

[*Случай и возможность у Эпикура.*]

Следует заметить, что в том, что душа и т. п. гибнет и что она обязана своим существованием лишь случайному смещению, вообще выражается *случайность всех этих представлений*, например, представления о душе и т. п., которых обыденное сознание не признает необходимыми и которые у Эпикура также *субстанцируются как случайные состояния*, принимаемые за данные, причем их необходимость, необходимость их существования, не только не доказывается, но, наоборот, признается недоказуемой, лишь возможной. Наоборот, пребывающим считается свободное бытие представления, которое, во-первых, вообще само в себе свободно, а во-вторых, как мысль о свободе представляемого, оказывается ложью и фикцией и в силу этого чем-то по существу непоследовательным, призраком, обманом. Скорее в нем выражается требование конкретных определений души и т. п., как имманентных мыслей. Непреходящая заслуга и величие Эпикура состоят в том, что он не отдает состояниям предпочтения пред представлениями и также не старается отстоять их. Принцип философии Эпикура заключается в том, чтобы доказать, что мир и мысли мыслимы, возможны; тем аргументом и принципом, на основании которого это доказывается и к которому сводится доказательство, оказывается опять-таки сама для себя существующая возможность, выражением которой в природе является атом, духовным же ее выражением являются случай и произвол. Следует точнее выяснить, что все определения души и тела смешиваются и что они оказываются тождественными друг с другом в том дурном смысле, что вообще ни та, ни другая сторона не определяется в понятиях.

[*Эпикур более последователен, чем скептики.*]

См. конец 48-ой и начало 49-ой стран.: Эпикур стоит выше скептиков в том отношении, что у него не только состояния и представления сводятся к небытию, но и восприятие их, мышление о них и рассу-

Handwritten text, likely a letter or document, written in a cursive script. The text is extremely faded and difficult to decipher, but appears to be organized into several paragraphs. The ink is dark, and the paper shows signs of age and wear. The handwriting is dense and fills most of the page.

ждения об их существовании, начинающемся с чего-то прочного, также оказываются лишь чем-то возможным.

[Атом как непосредственная форма понятия; отклонение.]

Эпикур в высшей степени ясно сознает, что отталкивание вытекает из закона атома, отклонения от прямой линии. По крайней мере Лукреций выражает мысль, что этого не следует понимать поверхностно в том смысле, что при движении атомов они лишь таким образом могут встречаться. Сказав в вышеприведенном месте: без этого отклонения атомов «не встречались они б никогда и толчки не возникли б» [Лукреций, II, 223], он говорит затем:

Далее, если б движения все были связаны вместе,
В определенном порядке одни из других возникая,
И, уклоняясь с пути, не вводили в первичные тельца
Неких начал, * кои могут нарушить судьбы повеленья,
В силу которого следствие вечно идет за причиной.

II, 251 и сл.

Здесь допускается движение, при котором атомы могут встречаться, иного рода движение, чем то, которое вызвано отклонением. Затем оно точно определяется как абсолютно детерминистическое, следовательно как самоотрицание, так что всякое определение находит свое конкретное бытие в своем непосредственном инобытии, в котором оно отрицается и которым по отношению к атому оказывается прямая линия. Лишь благодаря отклонению возникает самостоятельное движение, такое отношение, определенность которого есть определенность его самого, а не вытекает из иного.

Займовал ли Лукреций этот взгляд у Эпикура или нет, по существу безразлично. Сделанный при рассмотрении отталкивания вывод, что атом как непосредственная форма понятия объективируется лишь в непосредственном отсутствии понятий, применим и к философскому сознанию, для которого это принуждение оказывается его сущностью.

Этим в то же время оправдывается, что я счел целесообразным установить совершенно иное подразделение, чем то, которого придерживался Эпикур.

[Из второй тетради.]

[Эпикурейская философия небесных явлений.]

Эпикур повторяет в начале своего рассуждения о небесных явлениях, что цель этой науки (γνώσις) заключается в том,

* В подлиннике единственное число: principium quoddam.

чтобы вызвать душевное спокойствие и твердую уверенность, что является конечной целью и всего остального знания [*Diog.*, X, 85. *Us.*, p. 36, 1 — 4. *Gass.*, p. 59].

Однако рассмотрение этих небесных тел по существу отличается от других наук:

Для точки зрения Эпикура важно, что, по его мнению, небесные тела, как нечто потустороннее для чувств, не могут претендовать на такую же степень очевидности, как остальной моральный и чувственный мир. К ним практически применимо учение Эпикура о дизъюнкции, о том, что невозможно или — или, так что, следовательно, внутреннее определение отрицается и выясняется, что принцип мыслимого, представимого случая, абстрактного тождества и свободы оказывается тем, что он есть, — тем, для чего не существует определений и что именно поэтому определяется внешнею для него рефлексией. Здесь выясняется, что метод измышляющего фикции, представляющего сознания борется лишь со своею тенью; какова тень, зависит от того, как на нее смотрят, как отражающее обратно отражается в самом себе. Как при рассмотрении органического в себе, субстанцированного, обнаруживается противоречивость атомистического воззрения, так теперь, когда предмет сам принимает *форму* чувственной достоверности и представляющего рассудка, философствующее сознание отдает отчет в том, что оно делает. Там *представляемый принцип и его применение оказываются объективными как нечто единое*, и благодаря этому вызывается борьба противоречий как антагонизм самих субстанцированных представлений. Здесь, где предмет, так сказать, висит над головами людей, где он бросает вызов сознанию своею самостоятельностью, чувственную независимостью и таинственную далью своего существования, сознание доходит до признания своей деятельности, оно созерцает, что оно делает, выясняя смысл предсуществующих в нем представлений и выдавая их за свое достояние. Ведь вся деятельность сознания есть лишь борьба с далью, которая очаровывала весь древний мир; принципом сознания оказывается лишь возможность, случай; оно старается каким-либо образом осуществить отождествление себя со своим объектом и признает, что, когда эта даль противостоит ему как объективно независимые небесные тела, ему безразлично, как объяснить их; оно утверждает возможность не одного объяснения, а нескольких, т. е. что любое объяснение удовлетворяет его; таким образом оно признает, что его деятельность есть действующая фикция. Итак, небесные явления и учение о них вообще оказываются в древнем мире, философия которого не обходится без

предпосылок, тем образом, в котором он, даже в лице Аристотеля, созерцает свое несовершенство. Эпикур высказал это, и в этом заключается его заслуга, железная последовательность его воззрений и выводов. Небесные явления бросают вызов чувственному рассудку, но он преодолевает их упорство и хочет, чтобы относительно их звучал лишь его собственный голос. «Дело в том, что в объяснении [частных] явлений природы нужно — придерживаться не общих положений и правил, но [объяснять так], как требуют сами явления. Ведь наша жизнь нуждается не в ничемных рассуждениях и пустых предположениях, а в том, чтобы [мы могли] безмятежно жить» [*Diog.*, X, 86. *Us.*, p. 36, 13 — 16. *Gass.*, p. 61]. Здесь, где, ужасая действительное сознание, предпосылка сама противопоставляет себя ему, уже не нужно никаких принципов и предпосылок. Представление в ужасе исчезает.

Поэтому Эпикур повторяет, как бы открывая в этом принципе себя самого: «Итак, все во всех небесных явлениях происходит по неизменным [законам], хотя и множественным способом, причем [небесные явления] подлежат объяснению согласно с данными чувственного опыта [и мы получим надлежащее объяснение], поскольку [для суждения] относительно их будем должным образом оставлять [все] то, что имеет доказательную силу. Если же одно оставляют, а другое отбрасывают, хотя и то, и другое находится в одинаковом согласии с показаниями чувственного опыта, то ясно, что [в этом случае] вообще покидают почву естественно-научного исследования и попадают в область мифов» [*Diog.*, X, 87. *Us.*, p. 36, 16 — 22. *Gass.*, p. 61]. «Некоторые указания [того, как надо объяснять] процессы, совершающиеся в области небесных явлений, можно получить от некоторых явлений, происходящих у нас [на земле], которые могут наблюдаться [нами] в своем настоящем виде, между тем как то, что происходит на небе, не является нам [в своей сущности]. Ведь последнее может возникать многими различными способами» [*Diog.*, X, 87. *Us.*, p. 36, 22 — 27. *Gass.*, p. 61]. Голос самосознания, с эпикурейской точки зрения, гремит громче небесного грома или сверкает ярче небесной молнии. Уже монотонное повторение свидетельствует о том, до какой степени Эпикур выражает своим новым способом объяснения свое самосознание, старается устранить чудесное, настаивает на применении не одного, а нескольких объяснений, в высшей степени легкомысленные образчики которых он дает нам относительно всего, и о том, как он почти без обиняков говорит, что, оставляя природу в покое,

он дорожит лишь свободой сознания. Единственным доказательством объяснения является отсутствие противоречия чувственной очевидности и опыту, явлениям, видимости, так как вообще дело идет лишь о видимости, представляющейся в природе.

[Гассенди и Эпикур.]

По этому можно, между прочим, судить о том, как Пьер Гассенди, который хочет спасти божественное вмешательство, отстоять бессмертие души и тем не менее быть эпикурейцем (см., напр., *Esse animos immortales, contra Epicurum, Pet. Gassendi animadversiones in L. X. Diog. Laert.*, p. 549 — 602; или *Esse deum auctorem mundi, contra Epicurum*, p. 701 — 38; *gerere deum hominum curam, contra Epicurum*, 738 — 751 etc. Срав. *Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie, Peter Gassendi*, p. 127 — 150), совершенно не понял Эпикура и еще менее того способен разъяснить нам его. У Гассенди обнаруживается лишь стремление поучать нас из Эпикура, а не выяснять его. Там, где он нарушает эту железную последовательность, он делает это для того, чтобы не противоречить своим религиозным предпосылкам. Эта борьба характерна для Гассенди, как вообще характерно то, что новая философия воскресает в том, на чем погибает древняя, с одной стороны в универсальном сомнении у Декарта, между тем как скептики хоронят греческую философию, с другой стороны — в рациональном воззрении на природу, между тем как древняя философия преодолевается у Эпикура еще последовательнее, чем у скептиков. Древний мир коренился в природе, в субстанциальном. Деграция, профанация природы по существу означает разрыв с субстанциальной, неподдельной жизнью; новый мир коренится в духе, и он может свободно освободить от себя иное для него, природу. Но также и наоборот, то, что у древних оказалось профанацией природы, у людей нового времени оказывается освобождением от оков, налагаемых верой; новое рациональное воззрение на природу вынуждено возвышаться до признания того, что божественное, идея, воплощено в природе, с чего, по крайней мере в принципе, начинается древняя ионийская философия.

Кто не вспомнит здесь восторженных слов Аристотеля, вершины древней философии, в его рассуждении *περὶ τῆς ζωικῆς φύσεως*. [*Arist. de partibus animalium*, ed. Bekkeri I, 645^a], которые звучат совершенно иначе, чем рассудительная монотонность Эпикура!

[Эпикурейская конструкция мира.]

Для метода эпикурейского воззрения характерно *сотворение мира*, — проблема, из отношения к которой всегда можно выяснить точку зрения философии, так как в ней намечается, как дух создает в ней мир, выражается отношение данной философии к миру, творческая потенция философии. Эпикур говорит (р. 61 и 62): «Мир есть некоторая *небесная окружность*, объемлющая светила, землю и все явления, представляющая собой *отрезок от беспредельного*» и *заканчивающаяся в пределе* или в тонком, или плотном [когда этот предел разрушается, то разрушается и все, заключавшееся в нем]. Предел мира или совершает круговое движение, или неподвижен, и имеет или круглую форму, или форму треугольника, или какое-либо иное очертание. Ибо представляются все эти возможности. Ведь из показаний чувственного опыта ничто не противоречит этому [нашему] миру, так как в нем нельзя найти конца. Можно принять, что таких миров бесконечно множество». [Diog., X, 88—89. Us., р. 37, 7—8 ... 11—14.] Каждому тотчас бросается в глаза убожество этой конструкции мира. То, что мир есть комплекс земли, звезд и т. д., ничего не означает, так как возникновение луны и т. д. излагается и объясняется лишь впоследствии.

Вообще всякое конкретное тело есть комплекс, а именно, по учению Эпикура, комплекс атомов. Определенность этого комплекса, его специфическое отличие заключается в его пределе, и поэтому излишне называть мир отрезком от беспредельного, а затем добавлять, как более точное определение, указание на предел, так как отрезок отделяется от иного и есть нечто конкретно от него отличающееся, следовательно нечто ограниченное от иного. Но следует определить именно предел, так как ограниченный комплекс вообще еще не есть мир. Но далее сказано, что предел может быть определен всяким способом, *πανταχῶς* [Diog., X, 88. Us., р. 37, 11] и наконец допускается, что определить его специфическое отличие невозможно, но что таковое, понятно, существует.

Следовательно говорится лишь то, что представление о сведении совокупности различий к неопределенному единству, т. е. представление «мир», дано в сознании, оказывается налицо в обыденном мышлении. Сказано, что предел, специфическое отличие, а следовательно имманентность и необходимость этого представления необъяснимы; то, что это представление оказывается налицо, можно понять, а именно в силу тавтологии, потому, что оно оказывается налицо. Итак, необъяснимым признается то, что должно быть объяснено—

сотворение, возникновение и внутренняя редукция мира, производимая мыслью, и за объяснение выдается наличность этого представления в сознании.

Получается то же самое, как в том случае, если говорят, что существует бог, но его *differentia specifica*, *quid sit*, т. е. содержание этого определения непостижимо.

Если Эпикур говорит далее, что предел можно мыслить себе как угодно, т. е. ему можно приписать всякое определение, которое мы устанавливаем для действительного предела, то представление «мир» оказывается лишь возвращением к неопределенному, следовательно допускающему любое определение чувственному единству, или, в более общей форме, так как мир есть неопределенное представление наполовину чувственного, наполовину размышляющего сознания, то оказывается, что в этом сознании мир дан вместе со всеми другими чувственными представлениями и ограничен ими. Итак, его определенность и предел столь же многообразны, как эти окружающие его чувственные представления, и каждое из них может считаться его пределом и следовательно его более точным определением и объяснением. Такова сущность всех эмпирических объяснений, и это тем более важно, что такова сущность всех объяснений представляющего сознания, ограниченного предпосылками.

Таково же и отношение людей нового времени к богу, когда ему приписываются благость, мудрость и т. д. Каждое из этих определенных представлений может быть рассматриваемо как предел заключающегося между ними неопределенного представления «бог».

Итак, сущность этого объяснения заключается в том, что из сознания берется представление, которое должно быть объяснено. Затем объяснение или более точное определение состоит в том, что принимаемые за известные представления из той же сферы стоят в связи с этим представлением, и что, следовательно, оно вообще оказывается налицо в сознании, в определенной сфере. Здесь Эпикур признает несовершенство своей и всей древней философии, знающей, что представления оказываются налицо в сознании, но не знающей их предела, их принципа, их необходимости.

Однако Эпикур не удовлетворяется тем, что он формулировал свое понятие о сотворении мира; он исполняет и драматическое действие, он объективирует то, что он только-что сделал, и лишь тогда у него начинается, собственно говоря, сотворение мира. А именно он говорит: «Такой мир может возникнуть также и в между-мирии, каковым термином мы называем расстояние между мирами в месте, заключающем много пустоты, а не в «великой» и «чистой»

пустоте, как говорят другие, причем некоторые нужные семена текут от одного мира или от нескольких [миров и междумирий] и производят понемногу, смотря по обстоятельствам, прибавления, образования и перестановки на другое место, и [эти семена] увлажняются до полного созревания некоторыми [другими семенами], имеющими [нужную влажность], и приобретают от этого столь продолжительное существование, какое допускает положенное [под них] основание. [Для образования мира] недостаточно, чтобы возникла просто «куча» или «вихрь» в пустоте, в которой возможно, согласно предположению, возникновение мира в силу необходимости, и чтобы она увеличивалась, пока не натолкнется на другую [кучу или вихрь], как говорит один из так называемых физиков. Ведь это противоречит показаниям чувственного опыта». [*Diog.*, X, 89 — 90. *Us.*, p. 37, 13 — 38, 11.]

Итак, здесь, во-первых, для сотворения мира предполагаются миры; местом, где происходит это событие, оказывается пустота. Итак, здесь субстанцируется то, что прежде подразумевалось в понятии творения, а именно то, что долженствующее быть созданным заранее предполагается. Представление без более точного его определения и вне связи с другими представлениями, следовательно, в той форме, в какой оно предварительно допускается, оказывается пустым или представляемым как пространство между мирами, пустым пространством. Определение же этого представления выражается таким образом, что семена, пригодные для создания мира, соединяются так, как нужно для создания мира, т. е. никакого определения не дается. В целом мы опять-таки имеем лишь атом и *κενὸν* [пустоту], как ни протестует против этого сам Эпикур.

Уже Аристотель глубокомысленно указал на поверхностность метода, принимающего за исходный пункт какой-нибудь абстрактный принцип, но не допускающего самоотрицания этого принципа в высших формах. Похвалив пифагорейцев за то, что они впервые освободили категории от их субстратов, не считали их особою сущностью, но рассматривали их как самое имманентную субстанцию, — «за то, что конечное, бесконечное и единое они не считали какими-либо иными особыми сущностями, как, например, огнем или землею или чем-либо в этом роде, но полагали, что само бесконечное и само единое составляют сущность того, относительно чего они предсказываются, — он порицает их за то, что они считали самую сущностью предмета то, к чему прежде всего применимо вышеприведенное определение». [*Arist.*, *Met.*, lib. I, cap. 5, 987^a].

[Эпикурейская философия и скептицизм.]

Мы переходим к отношению эпикурейской философии к скептицизму, поскольку оно выясняется из Секста Эмпирика. Но предварительно следует привести из X книги Диогена Лаэртца еще одно основное определение, даваемое самим Эпикуром при описании мудреца: «Он будет предлагать готовые учения, а не устраивать дискуссии о неразрешимых вопросах». [*Diog. X, 121. Us., p. XXX, 46. Gass. p. 81.*] Из всего изложения эпикурейской системы, в котором указана ее существенная связь с древней философией, ее принцип мыслимости, то, что Секст Эмпирик говорит о речи, о возникновении представлений, представляет собой важные документы и содержит в себе *implicite* ее отношение к скептикам. Выяснение мотива, побудившего, по мнению Секста Эмпирика, Эпикура к философствованию, представляет некоторый интерес (Эпикурейцы считают знание о вещах, как инобытие духа, бессильным сделать его более реальным; пирронисты считают бессилие духа понять вещи существенною стороною, его реальной энергией. Хотя оба направления представляются выродившимися, утратившими свежесть, свойственную античной философии, отношение между ними сходно с отношением между святошами и кантианцами, поскольку дело идет о точке зрения тех и других на философию. Первые из набожности отказываются от знания, т. е. вместе с эпикурейцами они полагают, что божественное в человеке есть неведение, что эта божественность, которая есть лень, нарушается понятием. Наоборот, кантианцы являются, так сказать, профессиональными жрецами неведения, их повседневное занятие заключается в том, что они монотонно разглагольствуют о своей немощи и о мощи вещей. Эпикурейцы более последовательны: если неведение свойственно духу, то знание является вовсе не приращением духовной природы, а чем-то для нее безразличным; божественное существует для того, кто не знает, и есть не процесс познания, а лень.) «Или, как кажется некоторым, он полагал, что это может служить прикрытием для его незнания. Ведь Эпикура обвиняют в том, что он многого не знал и недостаточно заботился о чистоте речи». [*Sext. Emp., adv. math., I*]. Сообщив еще некоторые сплетни, свидетельствующие об его беспомощности, Секст Эмпирик определяет различие между отношением к науке скептиков и эпикурейцев следующим образом: «Пирронисты же придерживаются этого мнения не потому, что с их точки зрения науки нисколько не способствуют мудрости, ибо утверждать это значило бы впасть в догматизм, и не потому, что сами они не-

учены, ... но они проявляют такое же отношение к научным дисциплинам, как и ко всей философии». [*Sext. Emp., adv. math. I, 5 — 6.*] (Из этого выясняется, что следует различать между μάθημάτα (науками) и φιλοσοφία (философией) и что пренебрежение Эпикура к наукам относится к тому, что мы называем познаниями, и что это утверждение вполне соответствует всей его системе).

В «Пирроновых основоположениях», книга 1, глава XIII, метко опровергается причинная связь, применяемая специально Эпикуром, причем, однако, обнаруживается и бессилие самих скептиков. «Но и пяти тропов, побуждающих воздерживаться от суждения, достаточно для того, чтобы не определять причин, так как или может быть указано основание, соответствующее всем философским взглядам, рассмотрению предмета и явлениям, или нет. Но вряд ли может быть указано соответствующее всему этому основание». [*Sext. Emp., Pyrrh., hyp. I, 185.*] (Конечно, указать основание, которое прежде всего есть не что иное, как явление, невозможно потому, что основанием оказывается идеальность явления, отрицаемое явление. Основание не может соответствовать и точке зрения скептицизма, так как скептицизм есть профессиональное противоречие всяким мыслям, отрицание самого определения. Наивным становится скептицизм, сопоставивший φαινόμενα (явления), потому что явление есть исчезновение, небытие мысли: скептицизм есть то же самое небытие мысли, как отраженное в себе; но явление само по себе исчезло, оно есть лишь нечто кажущееся, скептицизм есть выразительное явление и исчезает со своим исчезновением, он также оказывается лишь явлением). «Ведь и явления и неявное спорны. Если же они не соответствуют (приводимому основанию), то требуется и основание для этого основания». [*Sext. Emp., adv. math., I, 186.*] (Т. е. скептик желает такого основания, которое само оказывается лишь видимостью, следовательно не основанием); «если же он приведет кажущееся основание для кажущегося или неявное для неявного, то этот процесс будет продолжаться до бесконечности». [*Sext. Emp., Pyrrh., hyp. I, 185 — 186.*] (Т. е. скептик не отрешается от видимости потому, что он не хочет отрешиться от видимости и желает отстоять ее как таковую, и этот маневр может повторяться до бесконечности. Хотя Эпикур желает перейти от атома к дальнейшим определениям, но так как он не желает произвести разложение самого атома как такового, он не идет далее атомистических, внешних по существу и произвольных определений; наоборот, скептик принимает все определения, но в определенности, представляющейся в видимости; поэтому его приемы оказываются столь же произ-

вольными и во всех отношениях недостаточными. Хотя он утопает таким образом в богатствах всего мира, он все-таки остается столь же бедным, и сам он представляет собою воплощение того бессилия, которое он усматривает в вещах. Эпикур сразу опорожняет мир, но он приходит таким образом в конце концов к тому, что не имеет определения, к самодовлеющей пустоте, к совершенно празднему богу.) «Остановливаясь на чем-либо, он или говорит, что основание заключается в сказанном выше, и вводит отношение к чему-либо, отвергая соответствующее природе». (Именно для видимости, для явления, отношение к чему-либо (πρός τι) есть отношение, соответствующее природе. «Или, если что-либо предполагается, это вызовет возражения». [*Sext. Emp., Pyrrh., hyp. I, 186.*] Как небесные явления представляются древним философам *видимым небом*, символом и созерцанием их субстанциальной ограниченности, так что даже Аристотель считает звезды богами или, по крайней мере, приводит их в непосредственную связь с высшей энергией, так *небесная книга* оказывается *запечатленным словом* бога, проявлявшегося в течение всемирной истории, боевым лозунгом христианской философии. Для древних предпосылкой является действие природы, для людей нового времени — действие духа.

Борьба древних могла окончиться лишь тогда, когда было разрушено видимое небо, субстанциальная связь жизни, сила притяжения политической и религиозной жизни, так как единство природы должно быть разрушено для того, чтобы было достигнуто духовное единство. Греки разрушали его изящным молотком Гефеста, разбивали его в статуях; римлянин вонзил свой меч в его сердце, и народы умерли; но философия нового времени разгадывает слово, подвергает его действию священного огня духа; как борец духа с духом, а не как отдельный отступник, не поддающийся притяжению природы, она оказывает общее действие и плавит формы, препятствующие обнаружению всеобщего.

[Неспособность Плутарха понять Эпикура.]

Само собою разумеется, что из этого трактата Плутарха можно извлечь очень мало. Достаточно прочитать предисловие, в котором обнаруживаются вульгарная хвастливость и нелепое истолкование эпикурейской философии, чтобы исчезло всякое сомнение относительно полной неспособности Плутарха к философской критике. Ясно, что Плутарх не понимает последовательности Эпикура. Для Эпикура высшим наслаждением (*voluptas*) является свобода от страдания, от различия, как отсутствие предпосылок; тело, не пред-

полагающее никакого другого тела при ощущении, не ощущающее этого различия, здорово, положительно. Это положение, находящее высшую форму в бездействующем боге Эпикура, само собою дано при продолжительной болезни, так как благодаря своей продолжительности болезнь перестает быть состоянием, становится, так сказать, привычной и характерной. Мы выяснили при рассмотрении натурфилософии Эпикура, что он стремится к этому отсутствию предпосылок, к этому устранению различия как в области теории, так и в практической жизни. Высшим благом для Эпикура является *ἀταραξία* (невозмутимость), так как тот дух, о котором идет речь, есть эмпирически единичное. Плутарх пустословит, он рассуждает, как подмастерье.

[*Понятие мудреца в греческой философии.*]

Мы можем упомянуть об определении мудреца (*σοφός*), так как он в одинаковой степени оказывается объектом эпикурейской, стоической и скептической философии. Из рассмотрения этого понятия выясняется, что оно с наибольшею последовательностью выражено в атомистической философии Эпикура, что с этой стороны гибель древней философии с полною объективностью обнаруживается у Эпикура.

Мудрец (*σοφός*) характеризуется в древней философии двумя определениями, которые, однако, вытекают из одного и того же источника.

То, что теоретически выясняется при рассмотрении материи, обнаруживается практически в определении мудреца. Греческая философия начинается с семи мудрецов, к которым принадлежит понийский натурфилософ Фалес, и она оканчивается попыткой выразить в понятиях образ мудреца. Начало и конец, но не в меньшей степени центр, середина, есть *σοφός*, а именно Сократ. Не экзотерпическим фактом оказывается то, что этими субстанциальными индивидуумами определяется развитие философии, равно как и то, что Греция политически гибнет в то время, когда Александр безумствует в Вавилоне.

Так как душою греческой жизни и греческого духа оказывается субстанция, которая впервые проявляется в них как свободная субстанция, то знание о ней относится к самостоятельным существованию, к индивидуумам, причем, с одной стороны, они, как замечательные личности, внешним образом противостоят другим личностям, а с другой стороны, их знание оказывается внутреннею жизнью субстанции и таким образом внутренним по отношению к условиям

окружающей их действительности. Греческий философ есть демиург, его мир отличается от мира, процветающего под естественным солнцем субстанциального.

Первые мудрецы являются лишь сосудами, пифиями; субстанция находит в них свое выражение в форме общих, простых предписаний; они говорят еще только языком заговорившей в них субстанции; в них проявляются элементарные силы нравственной жизни. Поэтому они отчасти являются и деятельными творцами политической жизни, законодателями.

Ионийские натурфилософы оказываются явлением столь же изолированным, как и та форма стихийного элемента, в которой они пытаются постичь природу. Пифагорейцы организуют для себя сокровенную жизнь в государстве; та форма, в которой они воплощают свое знание о субстанции, оказывается чем-то переходным по отношению к полной сознательной изолированности, не свойственной ионийцам, у которых изолированность является скорее чуждою рефлексии, наивною изолированностью элементарных форм существования в жизни, проникнутой доверием к нравственной действительности. Сама форма их жизни оказывается субстанциальной, политической, лишь абстрактно сводимой к минимуму протяжения и натуральных основ, подобно тому как их основное начало, число, является чем-то средним между красочною чувственностью и идеальным. Элеаты, которые впервые открыли идеальные формы субстанции и сами понимают сокровенность субстанции еще как нечто вполне сокровенное, абстрактным и интенсивным образом, являются проникнутыми пафосом, пророческими глашатаями утренней зари. Озаренные простым светом, они с негодованием отворачиваются от народа и от старинных богов. Но в лице Анаксагора сам народ отворачивается от старинного бога, выступает против единичного мудреца и признает его таковым, обособляя его от себя. В новое время Анаксагора упрекали за дуализм. Аристотель говорит в первой книге *Метафизики*, что он применяет Νοῦς (ум) как машину и пользуется им лишь там, где он не может дать естественных объяснений. Но, с одной стороны, этот кажущийся дуализм оказывается именно тем дуалистическим началом, которое начинает вызывать разложение сердцевины государства в эпоху Анаксагора, с другой стороны, его следует понимать глубже. Νοῦς действует и применяется там, где нет естественной определенности. Сам он есть *non ens* (небытие) естественного, идеальность. А затем активность этой идеальности проявляется лишь там, где у философа угасает физический взор, т. е. ψοῦς есть собственный νοῦς (ум) философа, появляющийся

именно там, где он уже не в состоянии объективировать свою деятельность. Итак, обнаружилось, что субъективный *νοῦς* есть сущность странствующего схоластика, и мощь, свойственная ему как идеальности реальной определенности проявляется с одной стороны в софистах, с другой стороны — в Сократе.

Если первые греческие мудрецы являются подлинным духом субстанции, воплощенным знанием о субстанции, если их изречения отличаются столь же содержательностью интенсивностью, как и сама субстанция, если, по мере того как субстанция все более и более идеализируется, выразители этого процесса идеализации отстаивают против действительности субстанции, проявляющейся в действительной народной жизни, право на идеальную жизнь в ее партикулярной действительности, то сама идеальность является всего лишь в форме субстанции. Живые силы не затрагиваются, идеальнейшие мыслители этого периода, пифагорейцы и элеаты, прославляют государственную жизнь как действительный разум, их принципы объективны и являются силой, с которой сами они не могут совладать, которую они с оттенком таинственности возвещают с поэтическим воодушевлением, т. е. в форме, благодаря которой естественная энергия возвышается до идеальности и не уничтожается, а перерабатывается, причем не нарушается определенность естественности целого. Это воплощение идеальной субстанции совершается в самих философах, ее провозглашающих; не только форма выражения их мыслей оказывается пластично-практической, но и действительность их выражается в данной личности, их действительность есть их собственное проявление. Сами они являются живыми образами, живыми художественными произведениями, возникающими пред народом в пластическом величии; там, где, как у первых мудрецов, их деятельность формирует общее, их изречения являются в самом деле признаваемой субстанцией, законами.

Итак, эти мудрецы столь же непопулярны, как и статуи олимпийских богов; их движение оказывается самодовлеющим покоем, их отношение к народу настолько же объективно, как и их отношение к субстанции. Прорицания дельфийского Аполлона являлись для народа божественною истиною, скрытою в полумраке, свойственном неведомой силе, лишь до тех пор, пока с пифийского треножника возвещалась явная мощь самого греческого духа; отношение народа к ним оставалось теоретическим лишь до тех пор, пока в них выражалась в звуках народная теория; они были популярны, лишь пока они были непопулярны. Таковы же

были и эти мудрецы. Однако с выступлением софистов и Сократа, а потенциально уже с выступлением Анаксагора дело принимает иной оборот. Принципом философии становится сама идеальность в своей непосредственной форме, в *субъективном духе*. В прежних греческих мудрецах идеальная форма субстанции, ее тожество обнаруживалось по отношению к пестрому, сотканному из различных народных индивидуальностей одеянию, прикрывающему ее кажущуюся действительность, так что эти мудрецы, с одной стороны, выражают абсолютное лишь в одностороннейших, наиболее общих онтологических определениях, а с другой стороны сами они представляют собой обнаружение замкнутой в себе субстанции в действительности. Таким образом, проявляя исключительность по отношению к толпе (*πολλοί*), представляя собой живое выражение тайны своего духа, они являются, с другой стороны, подобно изваяниям богов на площадях со свойственным им блаженным самоуглублением, в то же время и подлинным украшением народа и возвращаются к нему в своей индивидуальности. Наоборот, теперь сама идеальность, чистая, ставшая самодовлеющей абстракция, противопоставляется субстанции; субъективность выдает себя за принцип философии. Так как эта субъективность непопулярна, направлена против субстанциальных сил народной жизни, то она оказывается популярной, т. е. в своих внешних проявлениях она направлена против действительности, практически прикосновенна к ней, и ее существование есть движение. Этими подвижными сосудами, при посредстве которых совершается развитие, являются софисты. Наиболее глубоким из них, очищенным от неприкосновенных шлаков явления, оказывается Сократ, которого дельфийский оракул называет *σοφώτατος* (мудрейшим).

Так как субстанции противопоставляется ее собственная идеальность, то она распалась на множество случайных ограниченных существований и учреждений, правомерность, единство, тожество которых по отношению к ней перешло в выразителей субъективного духа. Таким образом, сам субъективный дух, как таковой, оказывается хранителем субстанции, но эта идеальность противопоставляется действительности, и поэтому она дана объективно в умах как должествование, субъективно — как стремление. Выражением этого субъективного духа, открывающего идеальность в самом себе, является логическое суждение, для которого критерием частного оказывается само по себе определенное, цель, понятие, добро, которое, однако, еще является здесь должествованием действительности. Это должествование действительности есть также и должен-

ствование субъекта, сознавшего эту идеальность, потому что сам он оказывается налицо в действительности, а действительность вне его оказывается его действительностью. Итак, положение этого субъекта оказывается столь же определенным, как его судьба.

Во-первых, то, что эта идеальность субстанции перешла в субъективный дух, обособилась от самой себя, есть скачок, обособление от субстанциальной жизни, обусловленное в ней самой. Итак, это его определение является для самого субъекта процессом, чуждой силой, носителем которой он оказывается, сократовским демоном. В демоне непосредственно обнаруживается, что для греческой жизни философия являлась чем-то как только внутренним, так и только внешним. Благодаря определению демона субъект определяется как эмпирически единичный субъект, так как он представляет собой естественное отрешение от субстанциальной, следовательно от обусловленной природою жизни в этой жизни, потому что демон является натуральным определением. Сами софисты являются демонами, еще не отличающими себя от своей деятельности. Сократ сознает, что демон находится в нем. Сократ является субстанциальным образом, в котором сама субстанция теряется в субъекте. Итак, он оказывается столь же субстанциальным индивидуумом, как и прежние философы, но не субъективно замкнутым, не божественным, а человеческим образом, не таинственным, а ясным и светлым, не пророком, а общительным человеком.

Вторым определением является то, что этот субъект высказывает суждение относительно долженствования, цели. Субстанция утратила свою идеальность в субъективном духе, и таким образом он стал ее определением в самом себе, ее предикатом, между тем как сама она по отношению к нему оказалась низведенной до положения непосредственного, неправомерного, только существующего соединения самостоятельных существований. Итак, определение предиката, как относящегося к чему-то существующему, само оказывается непосредственным, потому что это существующее есть живой народный дух, так что оно есть практическое определение отдельных умов, воспитание и поучение. Долженствование субстанциальности есть подлинное определение субъективного духа, который его выражает; итак, мировая цель есть его собственная цель, учение о ней есть его призвание. Итак, он представляет цель, добро, как в своей жизни, так и в своем учении, в самом себе. Он есть мудрец, так как в нем цель практически осуществляется.

Но так как этот индивидуум высказывает логическое суждение о мире, в нем обнаруживается внутренний разлад, и он

оказывается осужденным, потому что с одной стороны сам он коренится в субстанциальном, его право на существование основано лишь на праве его государства, его религии, одним словом — всех субстанциальных условий, представляющихся в нем его природою.

С другой стороны, в нем самом заключается цель, являющаяся судьей по отношению к этой субстанциальности. Итак, его собственная субстанциальность осуждена в нем самом, и следовательно он погибает именно потому, что его родиной является субстанциальный, а не свободный дух, который выносит и преодолевает всякие противоречия и который не вынужден признавать никаких природных условий, как таковых.

Сократ так важен потому, что в нем выражается отношение греческой философии к греческому духу, а следовательно и ее внутренний предел. Само собою ясно, до какой степени нелепо было то, что недавно с ним сравнивали отношение философии Гегеля к жизни и оправдывали этим сравнением ее осуждение. Специфический недуг греческой философии заключается именно в том, что она находится в связи с только субстанциальным духом; в новое время обе стороны являются духом и обе они требуют, чтобы их признавали таковым.

Субъективность проявляется в ее непосредственном представителе как его жизнь и его практическая деятельность, как образование, при посредстве которого он доводит отдельных индивидуумов от определенностей субстанциальности до самоопределения; если оставить в стороне эту практическую деятельность, то содержанием его философии оказывается лишь абстрактное определение добра. Его философия заключается в том, что он побуждает переходить от субстанциально существующих представлений, различий и т. д. к самоопределению, единственным содержанием которого, однако, оказывается то, что в нем выражается эта разлагающая рефлексия. Итак, его философия по существу оказывается его *собственною мудростью*, его *собственною благостью*; по отношению к миру исключительное осуществление его учения о добре оказывается совершенно иною субъективностью, чем субъективность, проявляющаяся в формулировке категорического императива у Канта. При этом отношение его самого, как эмпирического субъекта, к этому императиву безразлично.

У Платона движение становится идеальным; Сократ — образец и учитель; у Платона же — идеи, его философская абстракция, прототипы мира.

У Платона это абстрактное определение добра, цели переходит в экстенсивную философию, охватывающую мир. Цель как определение в себе, действительное хотение философа, есть мышление; реальными условиями этого добра оказываются имманентные мысли. Действительное хотение философа, проявляющаяся в нем идеальность, есть действительное долженствование реального мира. С точки зрения Платона отношение философа к действительности таково, что над действительностью парит самостоятельное царство идей (и это потустороннее есть собственная субъективность философа) и отражается в ней в затемненном виде. Если Сократ лишь открыл наименование идеальности, перешедшей из субстанции в субъект, и сам еще сознательно являлся этим движением, то субстанциальный мир теперь в самом деле идеализированной действительности входит в сознание Платона, но благодаря этому этот идеальный мир сам столь же просто расчленяется в себе, как расчленен противостоящий ему действительно субстанциальный мир. Относительно этого Аристотель делает чрезвычайно меткое замечание: «Итак, идей оказывается приблизительно столько же или не меньше, чем тех предметов, причины которых старались выяснить, когда от них дошли до идей». [*Arist., Met., lib. I, cap. 9, 990^b.*] Итак, определенность и расчленение мира представляется самому философу чем-то потусторонним, движение устранено из этого мира. — «Хотя идеи существуют, они все же не становятся причастными, если не оказывается движущей причины». [*Arist., Met., lib. I, cap. 9, 990^b.*] Поэтому философ как таковой, т. е. как мудрец, не как движение действительного духа вообще, оказывается потустороннею истиною, истиною субстанциального мира, который противопоставляется ему. Уже Платон в высшей степени определенно выражает это, утверждая, что или философы должны стать царями, или цари должны стать философами для того, чтобы государство удовлетворяло своему назначению. Подобная попытка была сделана с его стороны по отношению к одному тирану. В его государстве оказывается налицо, как особое высшее сословие, сословие знающих. Упомяну еще о двух замечаниях, которые делает Аристотель, так как они дают в высшей степени важные разъяснения относительно формы платоновского сознания и находятся в связи с тою стороною, с которой мы рассматриваем его по отношению к мудрецу (*σοφός*).

Аристотель говорит о Платоне: «В «Федоне» дана такая формулировка, что идеи оказываются причинами как бытия, так и становления». [*Arist., Met., lib. I, cap. 9, 991^b.*] Платон стремится перенести в сферу идеальности не только существующие

предметы, но и сферу бытия: эта идеальность есть замкнутое, специфически особое царство в самом философствующем сознании: поэтому в нем нет движения.

Это противоречие в философствующем сознании должно само объективироваться для него, оно должно устранить из себя это противоречие. «Итак, идеи оказались бы не только прототипами чувственных предметов, но и самих идей, как, например, родовое понятие — прототипом видовых понятий, так что одно и то же оказалось бы образцом и копией». [*Arist., Met., lib. I, cap. 9, 991^a, 29—991^b, 1.*]

[*Существенные определения эпикурейской философии.*]

Существенно для определения эпикурейской натурфилософии:

1. *Вечность материи*, находящаяся в связи с тем, что время рассматривается как несущественный признак *несущественных признаков*, как нечто свойственное лишь соединениям и происходящим в них случайным процессам, следовательно считается чем-то находящимся вне материального основного начала, самого атома. Далее это находится в связи с тем, что субстанцией эпикурейской философии оказывается лишь поверхностная рефлексия, отсутствие предпосылок, произвол и случайность. Наоборот, время есть удел природы, конечного. Отрицательное единство с собою, его внутренняя необходимость.

2. Пустота, отрицание не является отрицательным признаком самой материи, но оказывается налицо там, где нет материи. Итак, и в этом отношении она сама по себе вечна.

В конце концов, при рассмотрении мастерской греческого философского сознания из сумрака абстракции и под ее мрачным покровом вырисовываются те же самые черты, которые были свойственны греческой философии, когда сама она шествовала на всемирной арене; вырисовывается тот же самый образ, который видел богов даже в пылающем камине, который осушил кубок с ядом, который, как бог Аристотеля, наслаждается высшим блаженством, теорией.

[Из третьей тетради]

[Критика полемики Плутарха против Эпикура.]

[*Атараксия.*]

Плутарх неправильно критикует одно замечание, имеющее важное значение для эпикурейской диалектики удовольствия. По мнению Эпикура сам мудрец находится в том неустойчивом

состоянии, которое является определением ἡδονή (наслаждения). Μαχαρίότης (счастьем), чистым покоем самодовлеющего ничего, полным отсутствием всякой определенности оказывается лишь бог, который поэтому и пребывает не в мире, как мудрец, а вне его.

Если Плутарх возражает Эпикуру, что вследствие возможности страдания при наличии здоровья в настоящем не может существовать свободы, то, во-первых, эпикурейский дух вовсе не заботится о таких возможностях, но считает свое состояние безотносительным, так как абсолютная относительность, случайность отношения сама по себе оказывается лишь безотносительностью, так что, следовательно, его состояние представляется ему обеспеченным. Ведь время представляется ему лишь несущественным признаком несущественных признаков; так что каким же образом его тень могла бы пробиться сквозь неизбежную фалангу атараксии? Если же он предполагает, что тело здорово, как гласит ближайшая предпосылка индивидуального духа, то в этом выражается лишь выясняющаяся духу безотносительность, его врожденная натура, заключающаяся в том, что тело здорово, не дифференцировано по отношению к внешнему миру. Если во время страданий эта его натура представляется ему фантазиями и надеждой на появление особых состояний, в которых проявлялось вышеупомянутое характерное состояние его духа, то это означает лишь то, что индивидуум, как таковой, созерцает индивидуально свою идеальную субъективность. С точки зрения Эпикура возражение Плутарха означает лишь то, что свободы духа в здоровом теле не существует, потому что она существует, так как переносить возможность во внешний мир оказывается излишним именно потому, что действительность определена лишь как возможность, как случай. А при общем рассмотрении вопроса оказывается, что если в самом деле положительное состояние омрачается случайными частностями, то именно в этом проявляется отказ от общности, выражающийся в том, чтобы именно в чистом эфире думать о разных смесях, миазмах, исходящих от ядовитых растений, о вдыхании мелких животных, т. е. в том, чтобы не жить, так как можно умереть, и т. п., т. е. лишиться себя наслаждения общностью, чтобы переходить от нее к частностям. Такой ум заботится только о мелочах, он настолько осмотрителен, что не смотрит.

Наконец, если Плутарх говорит, что следует заботиться о сохранении здоровья тела, то эту тривиальность высказывает и Эпикур, но гениальнее: тот, кто ощущает, что общее состояние есть истинное, всего лучше заботится об его сохранении. Таков здравый смысл. Он воображает, что он в праве противопоставлять философам свои

нелепейшие глупости и пошлости, выдавая их за некую terra incognita. Он воображает себя Колумбом, ставя яичные скорлупы на голову. Вообще Эпикур, оставляя в стороне его систему (ведь она его summum jus) прав в том отношении, что мудрец считает болезнь небытием, но видимость исчезает. Итак, если он болен, то ему это представляется исчезновением, которому не свойственна длительность; если он здоров, в своем основном существовании, то для него не существует видимости, и ему приходится делать нечто более важное, чем думать о том, что эта видимость могла бы существовать. Если он болен, то он не верит в болезнь, если он здоров, то он читит ее, как будто это было подобающее ему состояние, т. е. он действует, как здоровый. Как жалок по сравнению с этим решительным, здоровым индивидуумом Плутарх, который припоминает Эсхила, Еврипида и даже врача Гиппократу, лишь бы только не наслаждаться здоровьем!

Здоровье, как тождественное с собою состояние, само собою забывается, в здоровом состоянии не приходится заниматься телом; это различие начинается лишь при заболевании.

Ведь Эпикур вовсе не хочет вечной жизни: тем менее он может смущаться тем, что в любое мгновение может произойти несчастье.

Столь же неправильно и следующее возражение Плутарха: «Ведь, говорят, что люди, нарушающие требования нравственности и законы, всегда несчастны и живут в постоянном страхе, так как, если бы даже они могли избежать обнаружения своих злодеяний, они никак не могут наверное и без сомнений рассчитывать на это. Поэтому постоянное опасение за будущее не дает им наслаждаться или относиться с доверием к настоящему. Они не отдают себе отчета в том, что сказанное ими направлено против них же. Ведь часто тело может находиться в хорошем состоянии и быть здоровым; однако, нет возможности надеяться на то, что это состояние продлится. Итак, неизбежны постоянные тревога и опасение относительно состояния тела в будущем». [*Plut., de eo etc.* 1090. *Didot.*, p. 1334, 9 — 18]. На самом деле происходит как раз противоположное тому, что предполагает Плутарх. Лишь тогда, когда отдельное лицо нарушает закон и общий обычай, они становятся для него предпосылкой; у него возникает разлад с ними, его спасением явилась бы лишь πίστις (вера), которая, однако, ни на чем не основана.

[*Случай и необходимость.*]

Вообще интересно, что Эпикур во всех сферах устраняет такое состояние, которое вызывает обнаружение предпосылки как тако-

вой, и прославляет как нормальное такое состояние, при котором предпосылка скрыта. Вообще нигде нет речи об одном лишь *sarx* (телесном). В карающей справедливости обнаруживается именно внутренняя связь, безмолвная необходимость, и Эпикур устраняет как ее категорию из логики, так и ее кажущуюся действительность из жизни мудреца. Наоборот, случайность, которой подвержен справедливый, никогда не является внешним отношением, никогда не выводит его из его безотносительности.

Отсюда вытекает, насколько неосновательно следующее возражение Плутарха: «Ведь отсутствие грехов не может вызвать хорошего душевного состояния. Ведь страшно не заслуженное страдание, а вообще всякое страдание». [*Plut.*, de eo... 1090. *Didot*, p. 1334, 20 — 21.] Ведь Плутарх полагает, что Эпикур должен рассуждать, руководясь его основными положениями. Ему не приходит в голову, что Эпикур, может быть, руководился не теми основными положениями, которые он ему навязывает. «Ведь то, что необходимо, не есть добро, но за избежанием зла находится то, что вызывает влечение к себе и заслуживает предпочтения». [*Plut. ibid.*, 1091. *Didot*. 1335, 23 — 25.] Плутарх утверждает, выдавая это за верх премудрости, что кроме необходимости, которая является бегством от зла, животное стремится еще и к благу, находящемуся по ту сторону бегства. То, что животное стремится еще и к благу, находящемуся вне его, составляет в нем именно черту, свойственную животному. С точки зрения Эпикура не существует никакого блага, которое находилось бы для человека вне его; единственное благо, которым он обладает по отношению к миру, есть отрицательное движение, заключающееся в том, чтобы быть свободным от него.

То, что у Эпикура все это выражено индивидуально, вытекает из принципа его философии, которую он формулирует со всеми вытекающими из нее выводами; синкретистская бессмысленная манера Плутарха не в состоянии опровергнуть этих выводов.

[*Отношение человека к богу.*]

[1. Страх и потустороннее существо.]

Более внимания, чем вышеприведенные поверхностные моральные возражения Плутарха, заслуживает его полемика против эпикурейской теологии, не сама по себе, а потому что выясняется, что обыденное сознание, в общем стоящее на эпикурейской точке зрения, лишь не решается открыто признать философский вывод. При этом следует постоянно иметь в виду, что Эпикур не интере-

суется ни voluptas (наслаждением), ни чувственную достоверностью, ни чем бы то ни было, кроме свободы духа и отсутствия имеющих для него принудительную силу определений. Итак, рассмотрим отдельные замечания Плутарха.

Плутарх вообще не понимает страха божия в смысле Эпикура; ему представляется непостижимым, что философское сознание желает избавиться от него. Обыкновенный человек не понимает этого. Итак, Плутарх приводит банальные эмпирические примеры, свидетельствующие о том, что эта вера не очень страшна для публики.

В противоположность Эпикуру Плутарх сперва рассматривает веру толпы (πολλοί) в бога и говорит, что у нее это направление, конечно, выражается с одной стороны в страхе, а именно, что чувственный страх есть единственная форма, в которой он может понять ужас, внушаемый свободному духу личным, всемогущим, поглощающим в себе свободу, следовательно недоступным существом. Затем он полагает:

1. «Те, которые боятся его (бога), как властителя, благосклонного к добрым, но сурового по отношению к злым, благодаря одному этому страху, избавляющему их от многих иных опасений, воздерживаются от несправедливых поступков: их злость мало-по-малу обуздывается и поэтому они переживают меньше душевных страданий, чем те, которые, предаваясь порокам и осмеливаясь совершать злодеяния, впоследствии боятся и мучатся, благодаря угрызениям совести». [*Plut., ib. 1101. Didot., p. 1347, 5 — 11.*]

Итак, этот чувственный страх предохраняет их от зла, как будто сам этот имманентный страх не является злом. В чем же заключается сущность эмпирического зла? В том, что индивидуум замыкается в свою эмпирическую натуру против своей вечной природы, но не означает ли это, что он отчуждает от себя свою вечную натуру, понимает ее в форме пребывания изолированности в эмпирии, следовательно, рассматривает ее как эмпирического бога вне себя? Или главное значение следует придавать форме отношения? Таким образом бог карает злого, и он милостив по отношению к доброму, причем злом здесь является зло для эмпирического индивидуума, а благом — благо для эмпирического индивидуума, потому что откуда же иначе возникали бы этот страх и эта надежда, так как индивидуум заботится о том, что для него является добром и злом? В этом отношении бог есть не что иное как общность всех тех последствий, которые могут вытекать из эмпирических дурных поступков. Итак, из боязни, чтобы благо, приобретаемое эмпирическим индивидуумом благодаря дурному поступку, не повлекло за собою более значитель-

ных зол и не лишило его более значительного блага, он не совершает дурных поступков; не воздерживается он, следовательно, от них для того, чтобы непрерывность его благополучия не нарушалась имманентной возможностью лишиться его?

Не тому ли же самому учит без обиняков Эпикур: действуй надлежащим образом и относись серьезно к своим поступкам для того, чтобы ты постоянно не боялся, что ты будешь наказан. Это имманентное отношение индивидуума к *ἀταραξία* (невозмутимости) выдается за отношение к существующему вне его богу, содержанием которого, однако, оказывается не что иное как та же *ἀταραξία* являющаяся здесь непрерывностью благополучия. Страх за будущее, это состояние невинности вкладывается здесь в далекое сознание бога, оно рассматривается как состояние, уже предсуществующее в нем, но лишь как угроза, следовательно, именно так, как оно дано в индивидуальном сознании.

[2. Культ и индивидуум.]

Плутарх утверждает, что это устремление к богу доставляет и наслаждение (*voluptas*).

Затем он сообщает, что старики, женщины, купцы, цари наслаждаются на торжественных религиозных празднествах.

Следует выяснить точнее, как Плутарх характеризует это наслаждение, эту *voluptas*.

Во-первых, говорит он, в присутствии бога душа наиболее свободна от грусти, страха и забот. Итак, присутствие бога определяется как свобода души от страха, грусти, забот. Эта свобода выражается в необузданном весельи, потому что оно является положительным свидетельством индивидуальной души об этом ее состоянии.

Далее: случайное различие в индивидуальном положении отпадает при этом наслаждении. Итак, в этом празднестве определяется освобождение индивидуума от его других определений, индивидуум как таковой, и это является существенным определением. Наконец, это не отдельное наслаждение, а уверенность в том, что бог не есть нечто обособленное, но что его содержание заключается в том, что он радуется радости индивидуума, благосклонно взирает на него с высоты, следовательно, сам проявляется в определении наслаждающегося индивидуума. Итак, здесь обожествляется и возвеличивается индивидуальность, обоготворенная как таковая, освобожденная от ее обычных страданий, т. е. σοφός (мудрец) Эпикура с его *ἀταραξία* (невозмутимостью). Предметом поклонения является не бытие бога как бога, но наличность насла-

ждения индивидуума. Затем у этого бога не оказывается никаких определений. Ведь действительной формой, в которой здесь обнаруживается эта свобода индивидуума, оказывается дух, и притом индивидуальный, чувственный, тот дух, спокойствие которого сперва нарушается. Итак, эта *ἀταραξία* парит над головами как общее сознание; но ее проявлением оказывается чувственное наслаждение (*voluptas*), как у Эпикура, лишь с тем различием, что то, что здесь оказывается живым отдельным состоянием, там является полным сознанием жизни, так что, следовательно, у Эпикура отдельное проявление представляется более безразличным и одухотворенным его душой, невозмутимостью (*ἀταραξία*), а там этот элемент более поглощается частностями, и то и другое непосредственно смешивается, а следовательно и оказывается непосредственно раздельным. Итак, различие божественного, на котором Плутарх настаивает в полемике с Эпикуром, не приводит ни к чему хорошему, и — еще одно замечание, — если Плутарх говорит, что цари наслаждаются не только своими *publicis conviviis et viscerationibus* (общественными пирами и бесплатными раздачами мяса), как жертвенными трапевами, то это означает лишь то, что там наслаждение рассматривается как нечто человеческое, случайное, здесь же — как божественное, что индивидуальное наслаждение рассматривается как божественное, а именно в этом и заключается эпикурейская точка зрения.

[3. Провидение и униженный бог.]

От этого отношения дурных людей и толпы *πονηροί* и *πολλοί* Плутарх отличает отношение наилучших и наиболее угодных богу людей [*Plut.*, *ib.* 1102. *Didot.*, p. 1348, 20—21]. Посмотрим, что он выигрывает этим в полемике с Эпикуром.

Философский смысл утверждения, что бог есть *ἡγεμὼν ἀγαθῶν* [*bonorum princeps*] и отец *πάντων καλῶν* (всего прекрасного) заключается в том, что это не есть предикат бога, но что идея добра есть само божественное. Однако из определения Плутарха вытекает совершенно иной вывод. Добро понимается как полная противоположность злу, потому что первое есть обнаружение добродетели и мощи, а последнее — слабости, лишения и испорченности. Итак, из бога устранено суждение, различие, и в этом заключается одно из основных положений Эпикура, который поэтому последовательно находит это безразличие, как теоретически, так и практически, в человеке в его непосредственном тождестве, в чувственности, в боге же как пустоту, чистый покой

(otium). Бог, который определяется как добро путем устранения суждения, есть пустота, потому что всякая определенность содержит в себе такую сторону, которая охраняет ее от иного и замыкает ее в себе, следовательно, обнаруживает в противоположности и в противоречии свое раздражение (*ὀργή*), свою ненависть (*μῖσος*), свою боязнь (*φόβος*) отказаться от себя. Итак, у Плутарха оказывается, но лишь как образ, как представление, то же определение, которое дает Эпикур, который выражает его в понятии и устраняет человеческий образ.

Поэтому неуместен вопрос: «Итак, следует ли полагать, что отрицающие провидение заслуживают иного наказания? Не достаточно ли они наказаны уже тем, что они сами себя лишают такого наслаждения и такой радости?» [*Plut.*, *ib.* 1103. *Didot.*, p. 1348, 44 — 46.]

Наоборот, можно утверждать, что от созерцания божественного получает большее наслаждение тот, кто созерцает его как чистое блаженство в себе, без всяких, не выражаемых в понятиях, антропоморфных отношений. Блаженство состоит уже и в том, чтобы мыслить себе блаженство, как бы абстрактно оно ни представлялось, что мы видим у индийских монахов. Кроме того, Плутарх упразднил провидение (*πρόνοια*), противопоставив зло, различие — богу. Его дальнейшие описания совершенно нелогичны и в них проявляется синкретизм; кроме того, у него во всем обнаруживается, что его интересует лишь индивидуум, а не бог. Поэтому Эпикур достаточно честен, чтобы сказать, что бог не заботится об индивидууме.

Итак, внутренняя диалектика мыслей Плутарха заставляет его говорить не о божественном, а об индивидуальной душе, и он доходит до *λόγος περὶ ψυχῆς* (рассуждения о душе). Эпикуром сказано:

«Так что можно только испытывать величайшее наслаждение, усвоив столь мудрое и божественное учение, по которому уничтожение и исчезновение оказываются концом всех бед». [*Plut.* *ib.* 1103. *Didot.*, p. 1348, 44 — 46.]

Ведь елейные слова Плутарха не должны вводить в заблуждение. Мы увидим, что он отрицает каждое из своих определений. Уже искусственный парашют, за который выдается *τοῦ κακῶς πράττειν πέρας* (конец всех бед) и в котором противопоставляются *ἀπολέσθαι* (умереть) и *φθαρέναι* (уничтожиться), *μηδὲν εἶναι* (быть ничем), показывает, где находится центр тяжести и насколько легкой оказывается одна сторона и троекратно сильнейшей другая.

[Индивидуальное бессмертие.]

[1. О религиозном феодализме. Ад черни.]

Рассмотрение опять-таки подразделяется на отношение τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν [несправедливых и злых], затем πολλῶν καὶ ἰδιωτῶν [толпы и неразумных], наконец, ἐπιεικῶν καὶ νοῦν ἐχόντων [благих и благо-разумных] [Plut., ib. 1104. Didot., p. 1350, 17—19] к учению о существовании души после смерти. Уже это подразделение, при котором устанавливаются постоянные качественные различия, свидетельствует о том, до какой степени Плутарх не понимает Эпикура, который, как философ, рассматривает существенное отношение человеческой души вообще. Если же он продолжает быть уверенным в ἡδονῇ (наслаждении), хотя и определяет его как проходящее, то Плутарх должен был бы выяснить себе, что всякий философ невольно восхваляет ἡδονῇ (наслаждение), которое чуждо ему в его ограниченности. Для несправедливых опять-таки указывается на страх как на исправительное средство. Мы уже рассмотрели это возражение. Так как в страхе, и притом внутреннем, непреодолимом страхе, человек определяется как животное, то по отношению к животному вообще безразлично, как оно обуздывается.

Если философ не считает позорнейшим взгляд на человека как на животное, то ему вообще уже ничего нельзя выяснить.

Мы переходим к воззрению толпы (πολλοί), хотя, в конце концов, оказывается, что немногие чужды его, и даже, говоря откровенно, все — δέω λέγειν πάντας [я бы осмелился сказать: все] [Plut., ib. 1105. Didot., p. 1351, 35] придерживаются этого взгляда.

Качественного отличия от предыдущей ступени в сущности не существует, но то, что прежде представлялось в виде животного страха, теперь представляется в виде человеческого страха, в форме чувства. Содержание же остается неизменным.

Нам говорят, что желание существовать есть древнейшая любовь. Конечно, наиболее абстрактною и поэтому древнейшею формою любви является себялюбие, любовь к своему личному бытию. Но это было выражением слишком откровенного взгляда на дело; от него отказываются и сути дела придается оттенок благородства благодаря видимости чувства. Итак, тот, кто лишается жены и детей, предпочитает, чтобы они где-либо существовали, хотя бы им и плохо жилось, чем чтобы они совершенно перестали существовать. Если бы дело шло только о любви, то жена и дети индивидуума как таковые глубже и чище всего сохраняются в сердце этого индивидуума, и это представляет собой гораздо более высокую форму бытия, чем

эмпирическое существование. Но дело обстоит иначе. Жена и дети, просто как жена и дети, эмпирически существуют, поскольку сам индивидуум эмпирически существует. Итак, его предпочтение, чтобы они находились где-либо в пространственной чувственности, хотя бы им и плохо жилось, чем чтобы они вовсе не существовали, означает лишь желание индивидуума сознавать свое собственное эмпирическое существование. Покров любви являлся лишь тенью, ядром же оказываются лишь обнаженное эмпирическое «я», себялюбие, древнейшая форма любви, не обновившаяся, не превратившаяся в какую-либо конкретную, более идеальную форму. По мнению Плутарха слово «изменение» звучит приятней, чем «полное прекращение существования». Но изменение не должно быть качественным. Единичное «я» должно пребывать в его единичном бытии; итак, название оказывается лишь чувственным представлением о том, что оно есть, и должно означать противоположное. Следовательно, это ложная фикция. Требуется не изменить, а затемнить суть дела; отодвигание в фантастическую даль должно лишь прикрывать качественный скачок, а всякое качественное различие есть скачок — без таких скачков нет идеальности.

[2. Стремление многих.]

Плутарх полагает, что это сознание конечности делает бесильным и бездеятельным, [вызывает] недовольство нынешнею жизнью, но ведь переходящим оказывается это единичное бытие, а не жизнь. Если это единичное бытие считает себя изъятым из этой общей пребывающей жизни, то может ли оно стать богаче и полнее вследствие того, что его ничтожность длится целую вечность? Изменяется ли благодаря этому его отношение, или не остается ли оно окостеневшим в своей безжизненности? Не все ли равно, находится ли оно в этом безразличном отношении к жизни сегодня, или же это продолжается сотни тысячелетий?

Наконец, Плутарх без обиняков заявляет, что дело идет не о содержании, не о форме, а о бытии индивидуума. Быть, хотя бы и быть растерзваемым Цербером! Итак, в чем заключается содержание его учения о бессмертии? В том, что индивидуум отрешается от качества, которое здесь придает ему его индивидуальное положение, пребывает не как бытие содержания, а как атомистическая форма бытия; не то же ли самое говорит Эпикур, утверждая, что индивидуальная душа разрушается и распадается на атомы. Приписывать этим атомам, как таковым, чувство, допуская, что содержание этого чувства безразлично, непоследовательно. Итак, в

своей полемике против Эпикура Плутарх излагает эпикурейское учение. Однако он всюду выдает $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (не быть) за самое ужасное. Это чистое для-себя-бытие есть атом. Если вообще бессмертие гарантируется индивидууму не в его содержании, которое, поскольку оно оказывается общим, вообще существует в самом себе, а поскольку оно есть форма, вечно индивидуализируется, если бессмертие приписывается ему как индивидуальному бытию, то исчезает конкретное различие для-себя-бытия, и все сводится к утверждению, что атом как таковой вечен и что одушевленное возвращается к этой своей основной форме.

Итак, Эпикур излагает это учение о бессмертии, но он мыслит достаточно философски и последовательно, чтобы назвать это учение его настоящим именем, чтобы сказать, что это одушевленное возвращается к атомистической форме. Нерешительность здесь не помогает. Если какое-либо конкретное отличие индивидуума должно исчезнуть, что показывает сама эта жизнь, то должны исчезать все те различия, которые не оказываются общими и вечными в себе. Если, тем не менее, индивидуум должен относиться безразлично к этому $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$ [изменению], то остается лишь эта атомистическая оболочка прежнего содержания; в этом заключается учение о вечности атомов.

Тот, для кого вечность подобна времени,
А время подобно вечности,
Избавлен
От всякого разлада —

говорит Якоб Бёме, потому что различие означает не то, что индивидуум продолжает существовать, а то, что вечное существует в противоположность преходящему.

[3. Высокомерие избранных.]

Мы переходим к категории $\epsilon\pi\iota\kappa\alpha\theta\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \nu\omicron\upsilon\theta\ \epsilon\grave{\rho}\chi\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\omicron\nu$ [благих и благоразумных]. Само собою разумеется, что при рассмотрении их не обнаруживается ничего нового по сравнению с предшествующим, но то, что сперва представлялось животным страхом, затем человеческим страхом, тревожной жалобой, нежеланием отказаться от атомистического бытия, теперь представляется в форме надменности, притязания и права. Итак, по определению Плутарха, у этой категории обнаруживается всего менее рассудительности. Низшая категория не предъявляет никаких претензий, вторая категория плачет и готова примириться со всем, чтобы спасти атомистическое бытие. К третьей категории принадлежит филистер, воскли-

цающий: боже мой, это было бы еще хуже! Такому умному, честному молодцу пришлось бы отправиться к чорту!

«Итак, вместе с представлением о бессмертии эпикурейцы уничтожают отраднейшие и величайшие надежды большинства людей». *Plut., ib. 1105. Didot., p. 1352, 1 — 2.*] Итак, если Плутарх говорит, что Эпикур уничтожает вместе с бессмертием прекраснейшие надежды вышеупомянутых людей, то гораздо правильнее было бы, если бы он сказал то, что он говорит в ином месте, а именно: «он не устраняет страха смерти, но, можно сказать, обосновывает его». [*Plut., ib. 1105. Didot., p. 1351, 28 — 29.*]

Эпикур не уничтожает этого взгляда, он выражает его в понятиях.

Итак, эти хорошие и умные люди ожидают награды за жизнь после жизни, но как непоследовательно в таком случае ожидать в качестве награды снова жизни, так как для них награда за жизнь является чем-то качественно отличающимся от жизни. Это качественное отличие опять-таки выражается в виде фикции, согласно которой жизнь будет перенесена не в более высокую сферу, а в другое место. Итак, они только делают вид, что презирают жизнь, они не думают о чем-либо более хорошем, они лишь выражают свои надежды в виде требования.

Они презирают жизнь, но их атомистическое существование является благом в ней, и они хотят вечности своей атомистики, которая является благом. Если вся жизнь представлялась им призраком, чем-то дурным, то из чего же вытекает их сознание, что они хороши? Только из знания о себе как об атомистическом бытии; и Плутарх утверждает даже, что они почти довольны этим сознанием, что так как эмпирически единичное существует, лишь поскольку оно совершается кем-либо другим,—эти хорошие люди радуются тому, что после их смерти те, которые их до тех пор презирали, теперь в самом деле увидят, что они хороши, и должны будут признать это, и будут наказаны за то, что не считали их хорошими. Какое требование! Дурные люди должны признавать их в жизни хорошими, а сами они не признают общих сил жизни благом! Не есть ли это гордость атома, доведенная до высшей степени? Не выражается ли здесь в резкой форме, что вечное надменно и высокомерно и что сухое для-себя-бытие без всякого содержания увековечивается? Бесполезно прикрывать это бессодержательными фразами, утверждать, что никто не может удовлетворить свою любознательность относительно этого.

В этом требовании выражается лишь то, что общее должно являться в форме индивидуальности как сознание, и вечное всегда

выполняет это требование. А затем, поскольку требуют, чтобы оно было дано в этом эмпирическом исключительном для-себя-бытии, это означает лишь то, что дело идет не об общем, а об атоме.

Итак, мы видим, что в своей полемике с Эпикуром Плутарх на каждом шагу выражает согласие с Эпикуром; но Эпикур просто, отвлеченно, правдиво и резко развивает свои выводы и знает, что именно он говорит, между тем как Плутарх везде говорит не то, что он имеет в виду сказать, а в сущности и имеет в виду нечто иное, а не то, что он говорит. Таково вообще отношение обыденного сознания к философскому.

* * *

[Критика мнений Плутарха о других философах, в особенности о Платоне.]

Если в вышеупомянутом диалоге Плутарх поучал Эпикура quod non beate vivi possit (в том, что нельзя жить счастливо) соответственно его философии, то теперь он старается отстоять *doğmata* (мнения) других философов против этого возражения со стороны эпикурейцев. Мы выясним, удастся ли ему лучше разрешить эту задачу, чем предыдущую, по отношению к которой его полемику, в сущности, можно было бы назвать панегириком Эпикуру. Этот диалог важен для выяснения отношения Эпикура к другим философам. Колот удачно острит, предлагая Сократу вместо хлеба сено и спрашивая его, почему он кладет пищу не в ухо, а в рот. Сократ занимался мелочами, и это было необходимым следствием его исторического положения.

Плутарх испытывает раздражение всякий раз, когда обнаруживается философская последовательность Эпикура. Филистер полагает, что если кто-нибудь спорит о том, что холодное не холодно, теплое не тепло, смотря по тому, как толпа судит сообразно со своею чувствительностью, то он сам себя обманывает, если он не утверждает, что нет ни того, ни другого. Он не понимает, что благодаря этому различие лишь переносится из предмета в сознание. Чтобы разрешить эту диалектику чувственной достоверности в ней самой, следует признать, что свойство заключается в совместности, в отношении чувственного знания к чувственности, а так как это отношение непосредственно различно, то, следовательно, и оно непосредственно различно. Тот, кто не способен диалектически вполне отрицать эту сферу, кто желает признавать ее, должен довольствоваться и такою истиною, которая открывается в этой сфере.

Для одного Плутарх слишком бессилен, для другого он слишком добросовестен и рассудителен.

Итак, говорит Плутарх, о всяком свойстве следует сказать, что оно не более существует, чем не существует, потому что оно изменяется смотря по производимому впечатлению. Однако уже его постановка вопроса показывает, что он не понимает, в чем дело. Он говорит о постоянном бытии или небытии как о предикате. Однако бытие чувственного заключается, наоборот, в том, чтобы не быть таким предикатом. Нет постоянного бытия или небытия! Итак, если я разграничиваю их, то я разграничиваю именно то, что не разграничено в чувственности. В обыденном мышлении всегда оказываются налицо готовые абстрактные предикаты, которые оно отделяет от объекта. Все философы делали из самих предикатов субъекты.

Если Плутарх говорит об учении Платона об идеях, что Платон «не пренебрегает чувственным, но утверждает, что умопостигаемое существует» [*Plut.*, adv. Coloten, 1116 *Didot.*, p. 1365, 6 — 7], то глупый эклектик не понимает, что именно в этом и обвиняют Платона. Он не упраздняет чувственного, но он утверждает бытие мыслимого. Таким образом чувственное бытие не выражается в мыслях, и мыслимое также обращается в бытие, так что два мира существуют один возле другого. Здесь можно видеть, какое сочувствие находит платоновский педантизм особенно у обыденных людей, а Плутарха по его философским взглядам мы можем причислить к обыденным людям. Само собою разумеется: то, что у Платона представляется оригинальным, необходимым, грандиозным на известной ступени философского развития, то у индивидуума, стоящего на рубеже древнего мира, является бледным воспоминанием об упоении мертвеца, лампой диллювиальной эпохи, производит столь же отталкивающее впечатление, как старик, впавший в детство.

Нельзя лучше критиковать Платона, чем так, как Плутарх хвалит его: «Он не отрицает чувственных ощущений, но выясняет, что более прочно и постоянно по существу от них отличающееся» (сплошь представления, полученные путем отвлечения, не выражаемые в понятиях), «не возникающее и не уничтожающееся и не подвергающееся воздействиям» (следует обратить внимание на три отрицательные определения: μήτε — μήτε — μήτε), «и он учит своих последователей точнее выражать это различие» (правильно, различие чисто словесное), «называя одно сущим, другое — становящимся». [*Plut.*, ib. 1116 *Didot.*, p. 1365, 7 — 13.]

Затем Плутарх обращается к Колоту с вопросом, не различают ли сами эпикурейцы между постоянным и преходящим бытием и т. д.

Забавно слышать эти напыщенные, благоразумные, добросовестные рассуждения — сам Плутарх сводит платоновское различие бытия к двум наименованиям, и однако, с другой стороны, он утверждает, что эпикурейцы неправы, приписывая обеим сторонам постоянное бытие. (Однако эпикурейцы тщательно отличают *ἄφθαρτον* (нетленное) и *ἀγέννητον* (не имеющее начала) от существующего благодаря соединению); не делает ли этого и Платон, когда с одной стороны оказывается *εἶναι* (бытие), а с другой *γενέσθαι* (становление)?

[Из четвертой тетради.]

[Плутарх и Лукреций.]

Как природа весной обнажается и, так сказать, сознавая свою победу, выставляет напоказ все свои прелести, между тем как зимой она прикрывает свое унижение и свою убогость снегом и льдом, так Лукреций, свежий, смелый, поэтический властитель мира, отличается от Плутарха, прикрывающего свое мелкое «я» снегом и льдом морали. Когда мы видим боязливо притаившегося, скорчившегося индивидуума, мы невольно ищем помощи и осматриваемся, как бы желая удостовериться, целы ли мы еще. Но видя канатного плясуна в пестрой одежде, мы забываем о себе, чувствуем, что мы возвышаемся над собой как общие силы и дышим свободнее. Кто чувствует себя нравственнее, свободнее: тот, кто только что вышел из школы Плутарха, размышляя о несправедливости того, что благие лишаются со смертью плодов своей жизни, или тот, кто созерцает вечность, внимая смелой, громовой песне Лукреция:

Но ожиданье похвал поселяет мне в сердце охоту
И в то же время в груди поощряет любовь мою к музам,
С помощью коих я, острым чутьем и умом подкрепленный,
Темные дебри в полях Пиэрид исхожу, где дотоле
Не был никто. Я источников девственных первый достигну;
Первый оттуда черпну и нарву я цветов себе новых,
Чтоб стяжать для своей головы тот венок знаменитый,
Кoим еще до меня никого не украсили музы.
Прежде всего потому, что о важных вещах я толкую,
Души от тесных оков суеверья стараясь избавить,
Ясные песни свои я слагаю, затем, о предметах,
Тьмою объятых, и муз обаянье на мир изливаю.

[I, 918 — 929].

Кому не доставляет больше удовольствия собственными силами строить целый мир, быть творцом мира, чем вечно копаться в самом

себе, над тем изрек свое проклятие дух, на того наложено отлучение, но в обратном смысле, — он изгнан из храма и лишен вечного духовного наслаждения, и ему приходится убаюкивать себя размышлениями о своем личном блаженстве и грезить о самом себе по ночам.

Beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus. — Блаженство есть не награда за добродетель, а сама добродетель. [*Spinoza*, *Eth.* pars. V. prop. XLII.]

Мы выясним, как бесконечно более философски, чем Плутарх, понимает Эпикура Лукреций. Первой основой философского исследования является смелый свободный дух.

[*Критика прежней натурфилософии у Лукреция.*]

Прежде всего заслуживает признательности меткая критика прежних натурфилософов с эпикурейской точки зрения. Она заслуживает рассмотрения тем более, что она мастерски выясняет характерные черты эпикурейского учения.

Мы специально рассматриваем здесь разъяснения относительно Эмпедокла и Анаксагора, так как они в еще большей степени применимы к остальным натурфилософам.

1. Нельзя признать субстанцией никакие *определенные* элементы, потому что, если им все приписывается и все из них возникает, то почему же, наоборот, не признать в этом обратимом процессе их основными началами совокупность остальных вещей, так как эти элементы сами представляют собой лишь определенный, ограниченный вид существования на-ряду с другими вещами и также образуются благодаря процессу, совершающемуся в этих формах существования? И наоборот. (L I, 764 — 768).

2. Если субстанцией признаются некоторые определенные элементы, то, с одной стороны, их естественная односторонность обнаруживается в том, что они сохраняются при взаимных столкновениях, проявляют свою определенность и таким образом разрешаются в противоположность, с другой стороны, в них совершаются естественные механические или иные процессы и оказывается, что их способность к развитию ограничена их индивидуальностью.

Если мы исторически извиняем ионийских натурфилософов тем, что для них огонь, вода и т. д. являлись не конкретным чувственным элементом, а чем-то общим, то Лукреций, как их противник, вполне прав, обвиняя их именно в этом. Если явные, доступные чувствам элементы считаются основными веществами, то в таком случае их критерием оказываются чувственное восприятие и чувственные формы их существования. Если говорят, что они

определяются иначе, когда они являются основными началами сущего, то они оказываются основными началами при не обнаруживающемся в них чувственном своеобразии, лишь внутреннем, следовательно, внешнем определении, т. е. они оказываются основными началами лишь как этот определенный элемент, именно не в том, что отличает их от других как огонь, воду и т. д., ст. 773 и сл.

3. В-третьих, не противоречит ли признанию особых определенных элементов основными началами их ограниченное наличное бытие на-ряду с другими, из числа которых они произвольно выделены, так что, следовательно, у них не оказывается по сравнению с последними иных отличий, кроме определенности числа, которая однако, как ограниченная, повидимому, принципиально определяется, наоборот, множеством, бесконечностью других элементов? Не только в их взаимном отношении друг к другу в их индивидуальности, в которой проявляется как исключительность, так и заключенная в естественные границы способность к развитию, но и в самом процессе, благодаря которому, как утверждают, из них образовался мир, обнаруживаются их собственная конечность и изменчивость. Так как они являются элементами, замкнутыми в специальную форму естественности, их творчество может быть лишь специальным, т. е. преобразуется их собственное творчество, которому опять-таки свойственна специальная, а именно естественная форма; т. е. их творчество оказывается естественным процессом превращения. Эти натурфилософы допускают, что огонь носится в воздухе, что таким образом возникает дождь, который падает, что таким образом возникает земля. Итак, здесь обнаруживается их собственная изменчивость, а не их пребывание, не их субстанциальное бытие, которое свойственно им как основным началам; ведь их творчество оказывается, наоборот, смертью их особого существования, и возникшее заключается, наоборот, в их не-существовании. (Ст. 783 и сл.)

Во взаимно обусловленной необходимости элементов и естественных вещей для их существования выражается лишь то, что их условия даны как вне их, так и в них.

4. Лукреций переходит к гомемериям Анаксагора. Его возражение против них заключается в том, что

у него слишком хрупки первичные тельца

[I, 842];

так как гомемерии обладают тем же качеством, оказываются той же субстанцией, как и то, гомемериями чего они являются, то мы

должны приписывать им такое же непостоянство, как и то, которое мы наблюдаем в их конкретных обнаружениях. Если в дереве таятся огонь и дым, то оно, следовательно, состоит из смешения разнородных веществ (*ex alienigenis*). Если бы всякое тело состояло из всех чувственных семян, то, если его разбить, должно было бы обнаружиться, что оно содержит их.

[Атомы как субстанция.]

Может показаться странным, что такая философия, как эпикурейская, принимающая за исходный пункт сферу чувственного и выдающая ее, по крайней мере в познании, за высший критерий, признает основным началом нечто столь абстрактное, такую слепую силу, как атом. Относительно этого см. кн. 1, 773 и сл., 783 и сл., где выясняется, что основное начало должно существовать самостоятельно, не обладая какими-либо особыми, чувственными, физическими свойствами.

Это субстанция:

Так как из той же материи созданы небо и солнце,
Море и суша, и реки, и лес, и живые все твари.

(I, 816 — 817.)

Этому основному началу свойственна общность.

Важное замечание об отношении атома к пустоте. Лукреций говорит об этой *duplex natura* (двойкой природе):

То и другое начало должно быть в несмешанном виде.

(I, 505.)

Далее они взаимно исключают друг друга.

Ибо в пространстве, где нет ничего, в пустоте по-иному,
Тел никаких не бывает. С другой стороны, где есть тело,
Там пустоты никакой не бывает.

(I, 506 и сл.)

Каждое из них само есть основное начало; итак, ни атом, ни пустота — не основные начала, но их основанием оказывается то, что каждое из них выражает как самостоятельная сущность. Эпикурейская философия приводит в конце концов к воцарению этой среды.

О пустоте как основном начале движения см. кн. 1, 363 и сл., а именно как об имманентном основном начале 383 и сл. Пустота и атом — объективированная противоположность мышления и бытия.

[Война атомов.]

Образование соединений из атомов, их отталкивание и притяжение сопровождается шумом. В мастерской и кузнице мира про-

исходит шумная, напряженная борьба. В мире, в сердце которого бушует такая буря, обнаруживается внутренний разлад.

Даже солнечный луч, озаряющий тенистые места, является образом этой вечной войны.

Выясняется, как слепая, роковая сила судьбы переходит в личный, индивидуальный произвол и разрушает формы и субстанции.

[Отклонение.]

Declinatio atomorum a via recta (отклонение атомов от прямого направления) есть один из наиболее глубоких выводов и вытекает из самой сути эпикурейской философии. Хорошо Цицерону смеяться над этим, — философия есть нечто, столь же чуждое ему, как и президент Северо-американских соединенных штатов.

Прямая линия, простое направление есть отрицание непосредственного для-себя-бытия точки, она есть отрицаемая точка. Прямая линия есть инобытие точки. Итак, атом, точечный, исключаящий из себя инобытие, оказывающийся абсолютным, непосредственным для-себя-бытием, исключает простое направление, прямую линию, уклоняется от нее. Атом обнаруживает, что его природа заключается не в пространственности, а в для-себя-бытии. Он подчиняется не закону пространственности, а иному закону.

Прямая линия является не только отрицанием точки, но и ее наличным бытием. Атом безразличен по отношению к простору наличного бытия, он не разлагается на существующие различия, но в то же время он не оказывается и бытием только непосредственным, так сказать, самоудовлетворенным, но он существует именно в отличие от наличного бытия, он замыкается в себя против него, т. е., чувственно выражаясь, он отклоняется от прямой линии.

Как атом отклоняется от своей предпосылки, отказывается от своей качественной природы, и в этом обнаруживается, что этот отказ, эта свободная от предпосылок бессодержательная замкнутость в себе самом существует для него самого, что таким образом проявляется его собственное качество, — так и вся эпикурейская философия отклоняется от предпосылок. Например, удовольствие является лишь уклонением от страдания, следовательно, от такого состояния, в котором атом представляется дифференцированным, существующим налицо, одержимым небытием и несвободным от предпосылок. Но в том, что существует страдание, и т. д., что эти предпосылки, от которых происходит отклонение, существуют для индивидуума, заключается его конечность, и в этом обнаруживается его случайность. Конечно, оказывается, что эта предпосылка существует в себе для атома,

потому что он не отклонялся бы от прямой линии, если бы ее для него не существовало. Но это вытекает из точки зрения эпикурейской философии; она ищет свободного от предпосылок в мире субстанциальной предпосылки, или, выражаясь в терминах логики: так как для-себя-бытие оказывается для нее исключительным, непосредственным принципом, наличное бытие непосредственно противостоит ей, она не преодолела его логически. От детерминизма избавляются таким образом, что в закон возводится случай, необходимость, что в закон возводится произвол. Бог отворачивается от мира, мир для него не существует, и поэтому [?] он бог.

Итак, можно сказать, что *declinatio atomi a via recta* (отклонение атома от прямого направления) есть закон, пульс, специфическое качество атома. Именно поэтому учение Демокрита имело совершенно иной характер, не было модной философией, как эпикурейская философия.

Если б первичные тельца, как капли дождя, прямо книзу
 Без отклонения падали вместе в пустое пространство,
 То не встречались они б никогда и толчки не возникли б,
 И ничего уж природа тогда создавать не могла бы.

[Лукр., II, 221 и сл.]

Так как мир создается, когда атом относится к себе, т. е. к другому атому, то его движение не предполагает инобытия, бытия другой линии, а отклоняется от нее, относится к самому себе. Если представить себе это чувственно, атом может относиться только к атому, причем каждый из них отклоняется от прямой линии.

Declinatio a via recta (отклонение от прямого направления) есть *arbitrium* (определение, произвол), специфическая субстанция, истинное качество атома.

Это отклонение (*declinatio*), этот *clinamen*, не происходит ни *regione loci certa* (в определенном месте), ни *tempore certo* (в определенное время); оно не есть чувственное качество, оно есть душа атома.

В пустоте различие веса исчезает, потому что оно есть не внешнее условие движения, а само для себя сущее, имманентное абсолютное движение. Лукреций подчеркивает это в противоположность движению, ограниченному чувственными условиями.

Эта *potestas* (мощь), это *declinare* (отклонение) есть своенравие, упорство атома, *quiddam in pectore* (нечто в душе) его, оно не означает его отношения к миру как отношения расколотого механического мира к отдельному индивидууму.

Как Зевс вырос под шумную военную пляску куретов, так здесь мир образуется при звучной борьбе атомов.

Лукреций является истинно римским эпическим поэтом, потому что он воспевает субстанцию римского духа; вместо жизнерадостных, сильных, цельных образов Гомера мы имеем здесь плотных, непроницаемых вооруженных героев, у которых нет никаких других качеств; войну *omnium contra omnes* (всех против всех), строгую форму для-себя-бытия, природу, лишенную божественного характера, и бога, отрешенного от мира.

[*Внешние качества атома.*]

Мы переходим к определению внешних качеств атома; мы уже выяснили его внутреннее имманентное специфическое качество, которое однако, точнее говоря, есть его субстанция. Эти определения весьма неудовлетворительны у Лукреция, и вообще они являются одним из наиболее произвольных, а поэтому и одним из труднейших отделов всей эпикурейской философии.

Эпикурейское учение о том, что figurarum varietas (разнообразии форм) не *infinita* (бесконечно), но что *corpuscula eiusdem figurae infinita sint, e quorum perpetuo concursu mundus perfectus est usque gignuntur* (существует бесконечное множество частиц, которые имеют одинаковую форму и благодаря их непрерывному столкновению образовался мир и все возникает), есть важнейшее, наиболее имманентное рассмотрение отношения атомов к их качествам, к себе, как к основным началам мира.

Расстояние, различие атомов конечно; если предположить, что оно бесконечно, то атомы оказались бы в себе опосредствованными, содержали бы в себе идеальное многообразие. Бесконечность атомов как отталкивание, как отрицательное отношение к себе, порождает бесконечное множество подобных; их бесконечность не имеет никакого отношения к их качественному различию. Если предположить бесконечное разнообразие формы атома, то каждый атом содержит в себе отрицаемый им другой, и в таком случае существуют атомы, представляющие всю бесконечность мира, как *монады* Лейбница.

Можно сказать, что в эпикурейской философии бессмертным началом оказывается смерть. Атом, пустота, случай, произвол, соединение оказываются в себе смертью.

[*Параллель между, с одной стороны, эпикурейцами и, с другой стороны, пиземистами и супранатуралистами.*]

Известно, что у эпикурейцев господствующей категорией оказывается случай. Необходимым следствием этого является то,

что идея рассматривается лишь как *состояние*; состояние есть в себе случайное существование. Поэтому сокровеннейшая категория мира, атом, его связи и т. д. отодвигаются в даль; эта категория рассматривается как прошедшее состояние. То же самое мы находим у пизтистов и супранатуралистов. Сотворение мира, наследственный грех, искупление, все это и все их благочестивые определения, как, напр., рай и т. п., являются не вечным, не приуроченным кó времени имманентным определением идеи, а состоянием. Как Эпикур переносит идеальность своего мира, пустоту, в сотворение мира, так супранатуралист воплощает свободу от предпосылок, идею мира в раю.

[Из пятой тетради.]

[*Выдержки из*

Luc. Annaei Senecae operum. t. III. Amstelodami, 1672.

Clementis Alexandrini opera. Coloniae. Anno 1688.

Job. Stohaei sententiae et eclogae etc. Genf., 1609, fol.

[Из шестой тетради.]

[*Узловые пункты в развитии философии*].

Как *во̄с* (ум) Анаксагора проявляется в софистах (у них *во̄с* *realiter* становится небытием мира), и это непосредственное *демоническое движение* как таковое становится объективным в демоне Сократа, так практическое движение Сократа становится общим и идеальным у Платона, и *во̄с* расширяется в царство идей. У Аристотеля этот процесс вновь рассматривается в своей индивидуальности, которая, однако, теперь оказывается действительной индивидуальностью, выражаемую в понятиях.

Как в философии оказываются налицо узловые пункты, которые возвышают ее в самой себе до конкретности, объединяют абстрактные принципы в единое целое и таким образом прерывают прямолинейное движение, так существуют и такие моменты, в которые философия обращает взоры на внешний мир, уже не постигая, но как действующее лицо, так сказать, завязывает интрижку с миром, выходит из прозрачного царства Амента и увлекается мирской сиреной. Это карнавал философии; тогда она принимает собачий облик, как циник, рядится в одежду жреца, как александриец, или в душистое весеннее одеяние, как эпикуреец. Тогда для нее существенно то, что она надевает на себя характерные маски. Как, по преданию, Девкалион бросал при сотворении человека через себя

камни, так философия оглядывается (останки ее матери представляют сверкающие глаза), когда она решилась создать мир; но как Прометей, похитивший с неба огонь, начинает строить дома и водворяться на земле, так философия, охватившая целый мир, восстает против представляющегося в явлении мира, как в настоящее время гегелевская философия.

В то время как философия замкнулась в совершенный, цельный мир, определенность этой цельности обусловлена развитием вообще, обуславливающим и ту форму, которую принимает ее превращение в практическое отношение к действительности, так что во всем мире вообще обнаруживается внутренний разлад, и притом доведенный до крайности, так как духовное существование стало свободным, обогатилось, став общим. Биение сердца стало в самом себе различием в конкретной форме, которою является целый организм. Разлад в мире не представляется причинно обусловленным, если обе стороны оказываются целыми. Следовательно мир, в котором обнаруживается разлад, противостоит цельной в себе философии. Итак, в проявлениях активности этой философии также обнаруживаются разлад и противоречия, ее объективная общность обращается в субъективные формы индивидуального сознания, в которых она проявляется. Обыкновенные арфы звучат в любой руке; золотые арфы лишь тогда, когда по их струнам ударяет буря. Но не нужно приходить в смущение от этой бури, которая следует за великой мировой философией.

Тот, кто не понимает этой исторической необходимости, должен, будучи последовательным, отрицать, что вообще после цельной философии еще могут жить люди, или он должен признать диалектику меры как таковую высшей категорией сознающего себя духа и утверждать вместе с некоторыми нашими неправильно понимающими суть дела гегельянцами, что *посредственность* есть нормальное проявление абсолютного духа; но посредственность, выдающая себя за регулярное проявление абсолютного, сама становится безмерной, а именно безмерной претензией. Без этой необходимости нельзя понять, как могли появляться после Аристотеля Зенон, Эпикур, даже Секст Эмпирик, как после Гегеля оказались возможными большею частью бесконечно жалкие попытки новейших философов.

В такие эпохи взгляды нерешительных умов противоположны взглядам настоящих полководцев. Они полагают, что можно поправить дело уменьшением количества военных сил, раздроблением, мирным договором с реальными потребностями, между тем как Фемистокл побудил афинян, когда Афинам угрожало разорение,

совершенно покинуть город и основать новые Афины на море, в иной стихии.

И мы не должны забывать, что за такими катастрофами наступает железная эпоха, — счастливая в том случае, если она ознаменовывается титанической борьбой, достойная сожаления, если она походит на следующие за великими эпохами в истории искусства века, занимающиеся воспроизведением в изделиях из воска, гипса и меди того, что возникло из каррарского мрамора совершенно так же, как Афина-Паллада из головы отца богов, Зевса. Но эпохи, наступающие вслед за цельной в себе философией и субъективными формами ее развития, имеют титанический характер потому, что колоссален разлад, образующий их единство. Так римская эпоха наступает после стоической, скептической и эпикурейской философии. Эти эпохи оказываются злополучными и железными, потому что их боги умерли, а новая богиня еще непосредственно является в виде мрачной судьбы, чистого света или сплошной тьмы. Она еще не является при дневном свете. Но всего печальней то, что тогда дух времени, духовная монада, насыщенная в себе, всесторонне идеально сформировавшаяся, не может признать такой действительности, которая сформировалась помимо нее. Итак, счастьем при таком несчастье оказывается субъективная форма, модальность, в которой философия, как субъективное сознание, относится к действительности.

Так, например, эпикурейская, стоическая философии были счастьем для своего времени; так ночная бабочка ищет после захода общего для всех солнца света ламп, зажигаемых отдельными лицами.

Другая сторона, более важная для историка философии, заключается в том, что этот кризис, которому подвержены философы, пресуществление философии в плоть и кровь, оказывается различным смотря по определенности, являющейся отличительной приметой цельной и конкретной философии. В то же время это является возражением тем, которые полагают, и в своей абстрактной односторонности приходят к заключению, что, например, гегелевская философия сама себя осудила, так как Гегель считал осуждение Сократа справедливым, т. е. необходимым, и так как Джордано Бруно должен был поплатиться за свое пламенное воодушевление смертью на костре. Но в философском отношении важно отметить эту сторону, так как на основании определенной формы этого изменения можно сделать обратное заключение относительно имманентной определенности и всемирно-исторического характера хода развития философии. То, что прежде проявлялось как рост, теперь оказывается определенностью, то, что являлось в себе существующей отрицательностью,

стало отрицанием. Мы усматриваем здесь, так сказать, *curriculum vitae* философии, сведенное к существеннейшему, подобно тому, как на основании смерти героя можно судить о том, какова была его жизнь. Считая положение, занимаемое эпикурейской философией, такую формой греческой философии, я не беру из предшествующих греческих философских систем таких моментов, которые являлись бы предварительными условиями для эпикурейской философии, а наоборот умозакключаю от последней к первым и таким образом предоставляю ей самой выразить ее особое положение.

[О субъективной форме философии Платона, критика сочинения Баура «Das Christliche des Platonismus» (Христианский элемент в платонизме)].

Для более точного определения субъективной формы философии Платона я рассмотрю подробнее некоторые взгляды, выражаемые господином проф. Бауром в его сочинении «Das Christliche im Platonismus». Таким образом мы получаем результат, в то же время освещающий противоположные взгляды.

«Das Christliche des Platonismus oder Socrates und Christus», von D. F. C. Baur. Tübingen. 1837.

Баур говорит на стр. 24:

«Итак, философия Сократа и христианство относятся друг к другу, если их рассматривать в этом исходном пункте, как самопознание и сознание греховности». (Стр. 24.)

Нам кажется, что такая формулировка сравнения Сократа с Христом доказывает как раз противоположное тому, что требуется доказать, а именно, что между Сократом и Христом не обнаруживается никакой аналогии. Конечно, самопознание и сознание греховности относятся друг к другу, как общее к частному, а именно как философия к религии. Такую позицию занимает всякий философ древнего или нового времени. Это оказалось бы скорее вечным разделением двух областей, чем установлением их единства, но, конечно, и соотношением, так как всякое разделение есть разделение чего-то единого. Это означало бы лишь то, что философ Сократ относится к Христу, как философ относится к проповеднику религии. Если же устанавливается сходство, аналогия между благодатью и сократовским повивальным искусством, иронией, то это выясняет лишь крайнюю противоположность, а не аналогичность. Сократовская ирония, как ее понимает Баур и как она понималась Гегелем, а именно диалектическая ловушка, при посредстве которой здравый смысл оказывается вынужденным отказаться от самодовольного при-

тязания на то, что он во всем прав, выйти из своего окостенения и дойти до имманентной ему истины, — эта ирония есть не что иное как форма, свойственная философии в ее субъективном отношении к обыденному сознанию. То, что в лице Сократа она приняла форму иронического человека, мудреца, вытекает из основного характера греческой философии и из ее отношения к действительности; у нас ирония у Фридриха фон-Шлегеля в качестве общей имманентной формулы, если можно так выразиться, преподавалась как философия. Но по объективности, по содержанию и Гераклит, не только презирающий здравый смысл, но и ненавидящий его, даже Фалес, который учит, что все состоит из воды, между тем как всякий грек знал, что он не может прожить одной водой, Фихте с его создающим мир «Я», между тем как даже Николаи понимал, что он не может создать мир, — всякий философ, отстаивающий имманентность против эмпирической личности, прибегает к иронии.

Наоборот в благодати, в сознании греховности, не только субъект, который удостоивается помилования, который доводится до сознания греховности, но и тот субъект, который милует, и тот, который возвышается благодаря сознанию греховности, являются эмпирическими личностями.

Итак, если здесь обнаруживается аналогия между Сократом и Христом, то она заключается в том, что Сократ является воплощенной философией, а Христос — воплощенной религией. Однако здесь идет речь не об общем отношении между философией и религией, но вопрос заключается, наоборот, в том, как воплощенная философия относится к воплощенной религии. То, что между ними существует отношение, есть очень неопределенная истина или, скорее, общее условие постановки вопроса, а не определенное обоснование ответа. В этом стремлении обнаружить христианский элемент в Сократе, отношение вышеупомянутых личностей, Христа и Сократа, не выясняется точнее, но лишь определяется вообще как отношение философа к (личности) проповедника религии, и точно такая же бессодержательность обнаруживается в том, что общее нравственное расчленение сократовской идеи, платоновское государство, приводится в связь с общим расчленением идеи [и], с Христом, как с исторической индивидуальностью, а главным образом с церковью.

⟨Приэтом упускается из вида важное обстоятельство, заключающееся в том, что государство Платона есть его духовный продукт, а церковь, наоборот, — нечто, совершенно отличающееся от Христа.⟩ *

* Это место было зачеркнуто Марксом.

Если правильно замечание Гегеля, с которым соглашается Баур, что Платон отстаивал в своем государстве греческую субстанциальность против начавшего выявляться принципа субъективности, то ведь именно Платон диаметрально противоположен Христу, так как Христос отстаивал этот момент субъективности против существующего государства, которое он признавал лишь мирским и следовательно нечестивым. То, что платоновское государство оставалось идеалом, а христианская церковь стала реальностью, еще не было истинным различием, но извращалось тем, что платоновская идея следовала как реальность, между тем как христианская предшествовала реальности.

Вообще, гораздо правильнее было бы сказать, что платоновские элементы оказываются налицо в христианстве, вместо того, чтобы говорить, что христианские элементы оказываются налицо у Платона, тем более, что древнейшие отцы церкви, например Ориген, Геренний, исторически отчасти исходили из платоновской философии. В философском отношении важно то, что в платоновском государстве первенствующим сословием является сословие знающих, или мудрецов. Это можно сказать и об отношении платоновских идей к христианскому логосу (стр. 38), платоновского воспоминания к христианскому обновлению человека, благодаря которому восстанавливается его первоначальный образ (стр. 40), платоновского падения душ к христианскому грехопадению (стр. 43,) и о мифе о предсуществовании души.

Отношение мифа к платоновскому сознанию, платоновское переселение душ, связь со звездами.

Баур говорит на стр. 83:

«Ни одна из философских систем древнего мира не проникнута религиозным характером в такой степени, как платонизм». (Стр. 83.)

«Это должно вытекать и из того, что Платон определяет задачу философии» (стр. 86) как λύσις, ἀπαλλαγὴ, χωρισμός (освобождение, избавление, отделение) души от тела, как умирание и μελετᾶν ἀποθνήσκειν (помыслы о смерти).

«То, что эта искупительная сила в последнем отношении постоянно приписывается философии, конечно, является односторонностью платонизма». (Стр. 89.)

С одной стороны можно было бы согласиться с замечанием Баура, что из всех философских систем древнего мира религиозный характер наиболее свойственен платонизму. Но это имело бы лишь тот смысл, что ни один философ не учил философии с таким религиозным воодушевлением, что ни у одного из них философия не имела такой опре-

деленности и формы, так сказать, религиозного культа. У таких более интенсивных философов, как Аристотель, Спиноза, Гегель, их отношение само принимало более общую форму, и было менее проникнуто эмпирическим чувством, но поэтому то воодушевление, с которым Аристотель прославляет θεωρίαν (научное познание) как наилучшее (τὸ ἤδιστον καὶ ἄριστον) или восхищается разумом природы в трактате περὶ τῆς φύσεως ζῴων [Arist., De partibus animalium ed. Bek., 645-a] и тем более то воодушевление, с которым Спиноза говорит о рассмотрении sub specie aeternitatis, о любви к богу или о libertas mentis humanae, то воодушевление, с которым Гегель выясняет вечное осуществление идеи, грандиозный организм духовного мира, — содержательней, горячее, благотворнее для общего образованного ума; поэтому платоновское воодушевление в своем высшем проявлении перешло в экстаз, а воодушевление Аристотеля, Спинозы, Гегеля — в чистую, идеальную, пламенную любовь к науке; поэтому первое лишь согревало отдельные умы, а последнее оказалось животворящим духом, вызывавшим всемирно-историческое развитие.

С другой стороны, если и можно признать, что именно в христианской религии, как в высшей стадии религиозного развития, оказывается больше сходства с субъективной формой платоновской философии, чем с формой систем других философов древнего мира, то, наоборот, на этом основании можно с таким же правом утверждать, что ни в одной философской системе не может явственнее выразиться противоположность религиозного и философского элементов, потому что здесь философия является в религиозном определении, а там религия в философском определении.

Далее, замечания Платона об избавлении души и т. п. ничего не доказывают, потому что всякий философ желает освободить душу от ее эмпирической ограниченности; аналогия с религией являлась бы лишь недостатком философии, выражающимся именно в том, что в этом усматривается задача философии, тогда как это является лишь условием разрешения этой задачи, лишь началом начала.

Наконец, вовсе не недостатком Платона, не односторонностью является то, что он приписывает эту искушительную силу в вышеуказанном отношении философии, но именно эта односторонность делает его философом, а не вероучителем. Это не односторонность платоновской философии, а та сторона, исключительно благодаря которой она является философией. Именно благодаря этому он вновь отрицает признанную выше неудовлетворительной формулировку задачи философии, которая не оказывалась бы ею самою.

«Итак, из этого, из стремления дать познанному философией не зависящее от субъективности индивидуума [объективное] основание, вытекает, почему Платон именно тогда, когда он излагает истины, представляющие высший нравственно-религиозный интерес, выражает их в мифической форме». (Стр. 94.)

Выясняется ли что-либо таким образом? Не подразумевается ли в этом ответе по существу дела вопрос об основании для этого основания? А именно возникает вопрос, почему Платон стремился дать познанному философией положительную, прежде всего мифическую основу. Подобное стремление представляется наиболее удивительным из всего того, что можно сказать о философе, если он не находит объективной силы в самой своей системе, в вечной силе идеи. Поэтому Аристотель называет мифологизирование гномологизированием.

При поверхностном отношении к этому вопросу можно найти ответ в субъективной форме платоновской системы, а именно в том, что она изложена в диалогах, и в иронии. Изречение индивидуума, которому, как таковому, придается значение в противоположность мнениям или индивидуумам, нуждается в опоре, благодаря которой субъективная недостоверность становится объективной истиной.

Но затем возникает вопрос: почему это мифологизирование встречается в тех диалогах, в которых преимущественно излагаются нравственно-религиозные истины, между тем как чисто метафизический Парменид свободен от них; возникает вопрос: почему эта положительная основа оказывается мифической и опирается на мифы?

И здесь мы находим разгадку. При выяснении определенных нравственных, религиозных и даже натурфилософских вопросов, как, напр., в Тимее, для Платона оказывается недостаточным его отрицательное истолкование абсолютного; при этом недостаточно погружать все в лоно единой ночи, в котором, как говорит Гегель, все коровы черны; тогда Платон прибегает к положительному истолкованию абсолютного, и его существенной, из него по существу вытекающей формой оказываются миф и аллегория. Там, где, с одной стороны, оказывается абсолютное, а с другой — отграниченная положительная действительность, но при этом положительное должно быть сохранено, там оно становится средой, через которую просвечивает абсолютный свет, там абсолютный свет преломляется со сказочными переживаниями цветов, и конечное, положительное указывает на нечто иное, чем само оно; в нем обнаруживается душа, изумляющаяся этому превращению в куколку; весь мир стал миром мифов. Всякий образ

представляется загадкой. Это явление повторялось в новейшее время, будучи обусловлено аналогичным законом.

Это положительное истолкование абсолютного и его мифически-аллегорический покров есть источник, биение сердца философии трансцендентности,—такой трансцендентности, в которой в то же время обнаруживается существенное отношение к имманентности, которую она по существу рассекает. Итак, в этом, конечно, обнаруживается родство платоновской философии как со всякой положительной религией, так и в особенности с христианской, которая является законченной философией трансцендентности. Итак, здесь выясняется и одна из тех точек зрения, исходя из которых можно установить более глубокую связь исторического христианства с историей древней философии. В связи с этим положительным истолкованием абсолютного находится то, что для Платона зеркалом, так сказать, мифическим выражением мудрости являлся определенный индивидуум как таковой, а именно Сократ, и что он называет его философом смерти и любви. Это не означает, что Платон отвергал исторического Сократа; положительное истолкование абсолютного находится в связи с субъективным характером греческой философии, с определением мудреца.

Смерть и любовь являются мифами тогдашней диалектики, потому что диалектика есть внутренний простой свет, пронизательный взор любви, внутренняя душа, не подавляемая телесным материальным раздроблением, сокровенное местопребывание духа. Итак, миф о ней есть любовь; но диалектика оказывается бурным потоком, сокрушающим многих и их границы, ниспровергающим отдельные формы, погружающим все в море вечности. Итак, миф о ней есть смерть.

Итак, она есть смерть, но в то же время и носительница жизненности, расцвета в садах духовных, пена в искрящемся кубке тех точечных солнц, из которых распускается цветок единого духовного пламени. Поэтому Платон называет ее средством, ведущим к *ἄπλωσις* души, т. е. к ее непосредственному единению с богом, — выражение, в котором смерть и любовь и в то же время *θεωρία* Аристотеля соединены с диалектикой Платона. Но так как эти определения, так сказать, предопределены у Платона и Аристотеля, а не развиты в силу имманентной необходимости, их погружение в эмпирически индивидуальное сознание у Платона является состоянием, а именно состоянием *экстаза*.

[*Возражения против точки зрения Риттера на атомизм.*]

Риттер (в своей «Geschichte der Philosophie alter Zeit». Erster Teil, Hamburg 1829) высказывает производящие отталкивающее

впечатление морализирующие суждения о Демокрите и Левкиппе, вообще об атомистическом учении (затем так же и о Протагоре, Горгии и т. д.). Нет ничего более легкого, как наслаждаться по всякому поводу своим моральным совершенством; всего легче делать это по отношению к мертвым. Даже *многознание* Демокрита ставится ему в упрек в моральном отношении (стр. 563); упоминается о том, какой «резкий контраст должен обнаруживаться» при сравнении приподнятой речи, свидетельствующей о *лицемерном* воодушевлении, с *низменным настроением*, лежащим в основе его мирозерцания и взгляда на жизнь. (Стр. 564.) Ведь нельзя же считать это исторической оценкой! Почему именно настроение должно лежать в основе мировоззрения, а не наоборот — определенное мировоззрение и понимание лежать в основе его настроения? Этот последний принцип не только имеет более исторический характер, но лишь при его применении в истории философии уместно рассмотрение настроения философа. Мы усматриваем в образе духовной личности то, что выясняется нам в системе. Мы, так сказать, видим живого демиурга в центре его мироздания.

«Таково же и приводимое Демокритом основание в пользу того, что следует предположить нечто первоначальное, не возникшее, так как время и бесконечное не возникли; так что спрашивать об их причине значило бы искать начала бесконечного. В этом можно видеть лишь софистический отказ от постановки вопроса о первой причине всех явлений». (Стр. 567.)

Я могу усмотреть в этом объяснении Риттера лишь моральный отказ от постановки вопроса о том, на чем основано это демокритовское определение: бесконечное полагается в атоме как принцип. Это заключается в его определении. Спрашивать о том, на чем оно основано, конечно, значило бы упразднить определение его понятия.

«Демокрит приписывает атомам лишь одно физическое свойство, — *тяжесть*... И в этом можно снова констатировать математический интерес, стремящийся спасти приложимость математики к вычислению веса». (Стр. 568.)

«Поэтому атомисты выводили и движение из необходимости, мысля себе ее как беспричинность уходящего в неопределенную даль движения». (Стр. 570.)

[*Суждение Гегеля об эпикурейской натурфилософии*].

Если и по отзыву Гегеля (см. Gesamtausgabe, Band 14, p. 492) Эпикур не заслуживает особой похвалы, если принимать за критерий оценки объективное достижение, то с другой стороны, с которой исто-

рические явления не нуждаются в такой похвале, следует изумляться той открытой, чисто философской последовательности, с которою всесторонне выясняются непоследовательности, свойственные принципу самому в себе. Греки навсегда останутся нашими учителями вследствие этой грандиозной объективной наивности, выставляющей всякий предмет, так сказать, без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это был и тусклый свет. Особенно наша эпоха вызвала даже в философии греховные явления, повинные в величайшем грехе, в грехе против духа и истины, так как скрытая тенденция таится за истолкованием, и скрытое истолкование — за предметом.

[Из седьмой тетради.]

[*Отношение эпикурейской, стоической и скептической философии к предшествовавшим системам греческой философии.*]

По существу необходимым явлением оказывается то, что цикл трех греческих философских систем, которыми завершается чисто греческая философия, а именно эпикурейская, стоическая, скептическая системы, усваивает основные моменты своих систем как данные в прошлом. Так стоическая натурфилософия оказывается большею частью гераклитовскою, а ее логика сходна с логикой Аристотеля, так что уже Цицерон замечает: «Stoici cum Peripateticis re concinere videntur, verbis discrepare». (Стоики, повидимому, по существу дела согласны с перипатетиками, на словах же не согласны) (de Nat. Deorum, l. I, c. 7). Натурфилософия Эпикура оказывается в основных чертах демокритовскою, мораль же сходна с моралью киренаиков. Наконец, скептики являются учеными среди философов; их работа заключается в сопоставлении, а следовательно и в усвоении данных различных утверждений. Они бросили равномерный, выравнивающий ученый взгляд на прежние системы и обнаружили таким образом противоречие и противоположность. Общий прототип их метода также дан в элейской, софистической и до-академической диалектике. Тем не менее эти системы оригинальны, и в них обнаруживается цельность.

Но они не только нашли готовые строительные материалы для своей науки; живые духи их духовных миров сами, так сказать, предшествовали им как пророки. Личности, неотделимые от их систем, были историческими лицами. Таковы были Аристипп, Антисфен, софисты и другие. Система оказывалась, так сказать, воплощенною в системе.

Как следует понимать это?

[Атом как наиболее общая форма понятия в эпикурейской натур-философии.]

Замечания Аристотеля о «душе, функция которой сводится к питанию» (De Anima, l. II, с. 2): «относительно некоторых предметов возможно различать и распознавать, относительно же других предметов это оказывается невозможным» — следует иметь в виду и по отношению к эпикурейской философии, как для понимания ее самой, так и для выяснения кажущихся нелепостей самого Эпикура и несообразительности его критиков.

Наиболее общую форму понятия у него оказывается атом как это его наиболее общее бытие, которое, однако, конкретно в себе и является родовым понятием, само являясь видом по отношению к более высоким, специальным и конкретным формам выражения понятия его философии.

Итак, атом остается абстрактным в-себе-бытием, например, лица, мудреца, бога. Это более высокие качественные дальнейшие определения того же понятия. Поэтому при генетическом рассмотрении этой философии не следует ставить того неуместного вопроса, который ставят Бэйль, Плутарх и другие: как может лицо, мудрец, бог возникнуть и состоять из атомов? С другой стороны, кажется, оправдание для этого вопроса можно найти у самого Эпикура, потому что о более высоких формах, например о боге, он скажет, что последний состоит из небольших и более тонких атомов. Относительно этого следует заметить, что его собственное сознание так относится к тем дальнейшим определениям его принципа, к которым ему приходилось переходить, как ненаучное сознание людей более поздних эпох — к его системе.

Если, например, по отношению к богу, оставляя в стороне дальнейшие формальные определения, оказывающиеся необходимым звеном в его системе, ставится вопрос об его существовании, об его в-себе-бытии, то общей формой существования вообще оказывается атом и множество атомов; но именно в понятии бога, мудреца это существование перешло в более высокую форму. Его специфическое в-себе-бытие оказывается именно дальнейшим определением его понятия, необходимым в том целом, которое представляет собой его система. Если мыслится еще бытие кроме этого, то это является возвращением на низшую ступень и к низшей форме выражения принципа.

Однако Эпикур вынужден постоянно возвращаться на эту низшую ступень, потому что его сознание оказывается настолько же

атомистическим, как и его принцип. Сущность его природы оказывается и сущностью его действительного самосознания. Побуждающий его инстинкт и дальнейшие определения этой инстинктивности опять-таки представляются ему такими же явлениями, как и другие явления, и с высот своего философствования он спускается в наиболее общую сферу главным образом потому, что существование, как для себя-бытие вообще, представляется ему формой всякого существования вообще.

Это существенное сознание философа обособляется от его собственного, проявляемого им знания, но это проявляемое им знание, даже в его монологах о занимающей его подлинной глубокой проблеме, о мысли, которую он мыслит, обусловлено принципом, составляющим сущность его сознания.

[*Задачи философской историографии.*]

Задача философской историографии заключается не столько в том, чтобы представить личность философа, хотя бы и духовную, так сказать, как фокус и образ его системы, еще менее в том, чтобы предаваться педантическим психологическим мудрствованиям; но философская историография должна отделить в каждой системе определения, общие, подлинные кристаллизации, от доказательств, оправданий в разговорах, от изложения их у философов, поскольку у них обнаруживается самосознание; она должна отделить непрерывно подвигающегося вперед крота подлинного философского знания от болтливости, экзотерического, принимающего равнообразный вид феноменологического сознания субъекта, являющегося выразителем вышеупомянутого развития и осуществляющего его. Именно в этом разделении этого сознания обнаруживается его единство. *Критический момент* при изложении исторической философии безусловно необходим для того, чтобы привести научное изложение системы в связь с ее историческим существованием. Эта связь сперва должна быть установлена именно потому, что существование оказывается историческим, но в то же время она и утверждается как философская связь, которая, следовательно, выведена по существу. Всего менее можно, основываясь на авторитете и на искренней уверенности, хотя бы этим авторитетом являлся народ и эта уверенность существовала целые века, признать по отношению к той или иной философии, что она есть философия. Но доказательство может быть дано лишь путем выяснения ее существа; ведь всякий пишущий историю философии различает то и другое, существенное и несущественное, изложение и содержание; в про-

тивном случае ему приходилось бы только списывать, почти что переводить; еще менее того он мог бы вносить свои добавления или вычеркивать и т. п. Он был бы лишь переписчиком копий.

Наоборот, возникает вопрос: как входят в систему понятия о личности, мудреце, боге и специфические определения этих понятий, как они развиваются из системы?

[Свобода сознания как принцип эпикурейской философии.]

Когда мы признаем природу разумной, наша зависимость от нее прекращается. Она перестает внушать ужас нашему сознанию, и именно Эпикур делает форму сознания в ее непосредственности, для-себя-бытие, — формой природы. Лишь тогда, когда природа признается вполне свободной от сознательного разума, рассматривается в самой себе как разум, она оказывается полным достоянием разума. Всякое отношение к ней, как к таковой, оказывается в то же время и ее отчужденностью.

МАРКС КАК РЕДАКТОР «РЕЙНСКОЙ ГАЗЕТЫ»

ПИСЬМО РЕНАРА К ОБЕР-ПРЕЗИДЕНТУ ФОН-ШАШЕРУ.

(Черновик писан Марксом.)

Кёльн, 1842, ноября 17-го.

Ваше высокоблагородие распорядились сообщить мне через правительственного президента, господина ф.-Герлаха, в Кёльне, 12 числа т. м., рескрипт министерства цензуры и, кроме того, два постановления, по поводу получения каковых я должен был расписаться и высказаться в протоколе. Но, в виду важности затребованных у меня объяснений, я счел за лучшее, вместо того, чтобы высказаться в протоколе, обратиться сегодня письменно к в. в.

1. Что касается рескрипта министерства цензуры и в особенности предъявляемого «Рейнской газете» требования изменить свое направление и принять иное, угодное правительству, то я могу понять его лишь применительно к форме, которую можно будет — поскольку это позволяет содержание — смягчить. Направление газеты, которая, подобно «Рейнской газете», не является просто бесцветной амальгамой из сухих рефератов и низкопоклонничества, а освещает государственные дела и отечественные учреждения в духе сознающей свою благородную цель* критики, — направление это, судя по недавно опубликованной цензурой инструкции и по неоднократно высказанным и в других местах взглядам е. в., может, кажется нам, быть только желательным для правительства. И никто до сих пор не сообщал ответственному редактору, что это направление не встречает одобрения. Кроме того, так как «Рейнская газета» находится под строжайшей цензурой, то допустимо ли в виде *первого предостережения* запрещение ее? «Рейнская газета» — могу я верить в. в. — будет и впредь, поскольку это от нее зависит, оказывать свое содействие работе по уравнию пути прогресса, по которому Пруссия идет теперь впереди всей остальной Германии. Но именно поэтому я должен отвергнуть сделанный мне в рескрипте упрек, будто «Рейнская газета» старалась распространять в Рейнской

* Зачеркнуто: «хотя и резкой».

области французские идеи и симпатии. «Рейнская газета» считала, скорее, своей главной задачей * обратить внимание, прикованное еще у многих к Франции, на Германию и вызвать на место французского либерализма немецкий, который, конечно, не может быть неприятным *правительству Фридриха-Вильгельма IV*. «Рейнская газета» при этом указывала всегда на Пруссию, от развития которой зависит развитие остальной Германии. Доказательством этого служат статьи о прусской гегемонии, полемически направленные против антипруссских стремлений ** «Аугсбургской газеты». Доказательством служат все статьи о прусском таможенном союзе против статей «Гамбургского корреспондента» и других газет, — статьи, в которых «Рейнская газета» обстоятельнейшим образом доказывала, что вступление в союз Ганновера, Мекленбурга и Ганзейских городов является единственно благотворной мерой. Доказательством служит особенно постоянное подчеркивание северно-германской науки в противоположность поверхностности не только французских, но и южно-германских теорий. «Рейнская газета» была первой рейнской и вообще южно-германской газетой, которая ввела в Рейнскую провинцию, в южную Германию северно-германский дух *** — а чем можно неразрывнее связать разорванные племена, как не духовным единством, являющимся душой и единственной гарантией политического единства от внешних бурь!

Что касается нерелигиозной якобы тенденции «Рейнской газеты», то высшим властям не может быть неизвестно, что по вопросу о содержании определенного положительного вероучения, — а ведь речь идет только о нем, а не о религии, которую мы не затрагивали и никогда не будем затрагивать, — вся Германия и, в особенности, Пруссия, раскололась на два лагеря, насчитывающих оба среди своих представителей выдающихся мужей в науке и государственной жизни. Неужели газета обязана в нерешенном еще споре не занимать никакой позиции или же занимать предписанную ей в официальном порядке позицию? К тому же **** мы никогда не переступали газетной

* Зачеркнуто: «немало содействовала тому».

** Зачеркнуто: «тенденций».

*** Зачеркнуто: «протестантский дух».

**** Зачеркнуто: «Если не считается зазорным, что Лютер — вопреки императору и империи — напал на единственную тогдашнюю разновидность христианства, на католическую церковь, в форме, лишенной совершенно меры и узды, то неужели в протестантском государстве будет запрещено защищать противное современному догмату воззрение не путем легкомысленных выпадов, но путем последовательного проведения выводов серьезной, по преимуществу немецкой науки?»

почвы и касались догматов, церковных учений и порядков лишь постольку, поскольку * другие газеты пытались возвести религию в государственный институт и перевести ее из ее собственной сферы в сферу политики. Нам было бы нетрудно подкрепить каждое из наших утверждений аналогичными и более энергичными утверждениями одного прусского короля, Фридриха Великого, а мы считаем этот авторитет таким, на который в праве сослаться прусские публицисты.

Поэтому «Рейнская газета» в праве думать, что она исполнила выраженное в цензурной инструкции желание е. в. о независимой, свободомыслящей печати и тем не мало умножила благословения, которыми теперь сопровождает Германия е. в., нашего короля, на его возвышенном поприще.

«Рейнская газета» была основана не ради торгашеской цели, не в расчете на какой-нибудь барыш. Значительное число уважаемых лиц из Кёльна и Рейнской провинции, по справедливости печалась горестным состоянием немецкой печати, сочли, что они не сумеют почтить воли е. в. лучше, чем созданием в лице «Рейнской газеты» национального памятника, органа, который — бесстрашно, в сознании своего достоинства — будет говорить языком свободных мужей и — редкое явление — даст королю возможность услышать подлинный голос народа. Беспремерно быстрое распространение этой газеты показывает, как хорошо она угадала пожелания народа. Для указываемой цели эти лица дали свои капиталы, для этой цели они не остановились ни перед какими жертвами, а теперь пусть в. в. само решит, могу ли я, в праве ли я, как представитель этих лиц, заявить, что «Рейнская газета» изменит свое направление, и не будет ли являться запрещение ее насилием не над отдельной личностью, а скорее над Рейнской провинцией и над немецким духом вообще?

Впрочем, чтобы доказать правительству, насколько я готов исполнять его желания — в той мере, в какой они соединимы с делом независимой газеты, — я, как это уже и делается некоторое время, по возможности оставляю в стороне все церковные и религиозные вопросы, если только другие газеты и политические обстоятельства не заставят коснуться их.

2. Что касается, во-вторых, требования в. в. уволить немедленно д-ра Рутенберга, то я уже 14 февраля заявил правительственному

* Зачеркнуто: «их употребляли для политических учений, аксиом и предписаний».

президенту ф.-Герлаху, что он вовсе не редактор «Рейнской газеты», а является лишь переводчиком при ней. В ответ на сообщенную мне правительственным президентом ф.-Герлахом угрозу, что если Рутенберг не будет в скорости уволен, то газету тотчас же закроют, я, уступая насилию, устранил его пока совершенно от газеты. Но так как мне неизвестна вовсе статья закона, которая оправдывала бы этот пункт рескрипта, то я прошу в. в. об указании мне таковой статьи или же о скором ответе, останется ли в силе принятое решение или нет, дабы я мог законным образом защитить свое право перед соответствующими инстанциями.

3. Что касается третьего пункта, представления редактора, то, согласно цензурному закону от 18 октября 1819 г., только высшие цензурные власти облечены правом требовать представления какого-нибудь* редактора. Мне неизвестна статья закона, переносящая это право на обер-президента. Поэтому я прошу об указании мне этой статьи или же об ответственном распоряжении министерства цензуры. Я охотно представлю тогда, — но только тогда, — редактора для утверждения.

* Зачеркнуто: «другого».

ЗАМЕЧАНИЯ НА ПОСТАНОВЛЕНИЕ ТРЕХ МИНИСТРОВ ЦЕНЗУРЫ ОТ 21 ЯНВАРЯ КАСАТЕЛЬНО «РЕЙНСКОЙ ГАЗЕТЫ».

Заметки на полях по поводу обвинительных пунктов министерского рескрипта.

I

«Она («Рейнская газета») с самого своего возникновения придерживалась столь предосудительного направления» и т. д.

«Несомненно, — читаем мы, — в газете постоянно господствовало намерение нападать на устройство государства в его основе, развивать теории, имеющие целью потрясение монархического принципа, злонамеренно опорачивать образ действий правительства в общественном мнении, восстанавливать друг против друга отдельные сословия народа, вызывать недовольство существующим законным порядком, покровительствовать направлениям, весьма враждебным дружественным державам. Взгляды, развивавшиеся по поводу мнимых недостатков управления, — не говоря уже о том, что по большей части они были нахватаны с ветра и были в большинстве лишены основательности и знания дела, — излагались не серьезным, спокойным и достойным тоном, а с ненавистническими нападками на государство и его формы управления и органы».

Направление не становится, очевидно, предосудительным только потому, что правительство объявляет его предосудительным. И система мира Коперника была не только признана тогдашним высшим авторитетом предосудительной, но и в действительности была осуждена. Далее повсюду существует правило, что бремя доказательства лежит на обвинителе. Наконец, «Рейнской газете» вменяется в вину «несомненное намерение» совершить приписываемые ей преступления. Но узнать какое-нибудь намерение, а тем более несомненно узнать его, можно лишь тогда, когда оно осуществляется в делах.

Но допустим на минутку (что, однако, мы формально оспариваем), что все обвинения министерского рескрипта обоснованы.

Тем не менее тогда окажется, что в теперешней их неопределенной и многосмысленной форме ими можно с тем же успехом мотивировать запрещение любой газеты, как и «Рейнской газеты».

В «Рейнской газете», говорят, «господствовало несомненное намерение» «нападать на устройство государства в его основе». Но, как известно, существует, несомненно, огромное различие во взглядах на прусское государственное устройство и его основу. Одни отрицают, что основа имеет устройство, другие, что устройство имеет основу.

Один взгляд существует у Штейна, Гарденберга, Шена, другой у Рохова, Арнима, Эйхгорна. Гегель в свое время думал, что он в своей «Философии права» заложил основу прусского государственного устройства, и правительство и немецкая публика думали это вместе с ним. Правительство доказало это, между прочим, тем, что официально распространяло его произведения; публика же упрекала его в том, что он — прусский государственный философ, как это можно прочесть в старом лейпцигском энциклопедическом словаре. Что тогда думал Гегель, то теперь думает Шталь. Гегель в 1831 г. читал по специальному распоряжению правительства философию права.

В 1830 году «Правительственная газета» объявила Пруссию монархией, обставленной республиканскими учреждениями. Теперь она объявляет ее монархией, обставленной христианскими учреждениями.

При таком серьезном разногласии во взглядах на прусское государственное устройство и его основу представляется естественным, что «Рейнская газета» имела свое мнение, которое, конечно, может отклоняться от теперешнего взгляда правительства, но которое, тем не менее, может привести в свою пользу и прусскую историю, и многие элементы теперешней государственной жизни, и, наконец, высокопоставленные авторитеты. Поэтому «Рейнская газета» не только не имела намерения нападать на прусское государственное устройство в его основе, но, наоборот, она нападала, по своему убеждению, только на отклонения от этой основы.

В связи с запрещением «Рейнской газеты» одна официальная статья во «Всеобщей кенигсбергской газете» характеризует Пруссию как государство либерального суверенитета. Это такое определение, которое не встречается в прусском государственном праве и которое допускает всевозможные толкования. Под «либеральным суверенитетом» можно понимать двоякого рода вещи: или то, что свобода является просто личным образом мысли короля, т. е., значит,

его личным качеством, или же то, что свобода является духом суверенитета и, значит, также осуществлена или, по крайней мере, должна быть осуществлена в свободных учреждениях и законах. В первом случае перед нами *despotisme éclairé*, противопоставляющий особу государя государственному целому как некоему бездушному и несвободному веществу. Во втором же случае не ограничивают государя — и таков был взгляд «Рейнской газеты» — границами его особы, а рассматривают все государство как его тело, так что учреждения являются органами, через которые он живет и действует, так что законы являются глазами, которыми он видит.

Говорят, далее, что намерением «Рейнской газеты» было «развивать теории, имеющие целью потрясение монархического принципа».

Но снова спрашивается: что понимают под «монархическим принципом»? Например, «Рейнская газета» утверждала, что господство сословных различий, односторонняя бюрократия, цензура и т. д. противоречат монархическому принципу, и она постоянно старалась доказать свои утверждения, — для нее они не были простыми капризами мысли. Но вообще «Рейнская газета» никогда не обнаруживала особого предпочтения к какой-нибудь особой форме правления. Ее интересовали вопросы морального и разумного общежития: она полагала, что требования подобного общежития должны были бы и могли бы быть осуществлены при любой государственной форме. Она поэтому рассматривала монархический принцип не как какой-то отдельный принцип, скорее она рассматривала монархию как осуществление государственного принципа вообще. Если это была ошибка, то ошибка не недооценки, а переоценки.

Далее «Рейнская газета» никогда не пыталась злонамеренно опорочить образ действия правительства в общественном мнении. Она, наоборот, старалась, с добрыми намерениями, опорочить в глазах правительства меропрятия, противные народному духу. Она, далее, никогда не противопоставляла абстрактно правительства народу, но, наоборот, рассматривала государственные недостатки как недостатки и правительства, и народа.

Что касается основательности, знания дела и тона «Рейнской газеты», то ни одна газета в Германии не обнаружила больше основательности и знания дела. Тон же ее был поистине серьезен, спокоен и полон достоинства, если сравнить его с шумливым тоном (консервативных) сервильных газет. В этом отношении «Рейнской газете» не без основания был брошен упрек в непопулярности, в слишком научной форме, что диаметрально противоположно упреку министерства.

Так же мало пыталась «Рейнская газета» натравливать друг на друга отдельные сословия народа; она скорее пыталась натравить каждое сословие против его собственного эгоизма и его собственной ограниченности; она повсюду противопоставляла гражданский разум сословному неразумию и человеческую любовь — сословной ненависти. Если она и согрешила в этом отношении, то это был грех, санкционируемый законом и обычаями Рейнской провинции.

Упрек в том, что она желала вызвать «недовольство существующим законным порядком», в такой неопределенной форме не может рассматриваться как упрек. И правительство пыталось вызвать недовольство существующим законным порядком, например старопруссским брачным порядком. Всякая реформа и пересмотр законодательства, всякий прогресс основываются на подобном недовольстве.

Так как законное развитие невозможно без развития законов, так как развитие законов невозможно без критики законов, так как всякая критика законов означает отчуждение головы, а, следовательно, и сердца граждан, от существующих законов, так как это отчуждение ощущается как недовольство, то лойяльное участие печати в развитии государства невозможно, если она лишена права вызвать недовольство существующим законным порядком.

Упрек, что «Рейнская газета» преследует лойяльные органы недостойными насмешками,—упрек, относящийся, очевидно, к газетной полемике, не может вовсе служить основанием для запрещения газеты. «Рейнскую газету» донимали со всех сторон извещениями, ее закидывали грязью, на нее нападали. Ее долгом было защищаться. Да сверх того не существует никакой официальной печати.

«Рейнская газета» не оскорбляла иностранных держав, она только высказывала порицание за оскорбление ими Германии. Что касается немецких союзных государств, то она в этом вопросе выразила только взгляд большинства народных представителей в этих государствах. В этом отношении она следовала только духу национальной политики.

Что касается, наконец, религии, то она поступала согласно ст. 2-ой цензурного указа 1819 г., а именно она боролась с фанатическим перенесением религиозных истин в политику и с вытекающей отсюда путаницей в понятиях.

II

Если бы «Рейнская газета» хотела вести систематическую оппозицию правительству, то она должна была бы придерживаться совершенно противоположной тактики.

Она бы льстила, а не боролась с предрассудками Рейнской провинции. Она бы прежде всего потворствовала религиозным предрассудкам и эксплуатировала бы (на манер ультрамонтанов) противоречие между северно-немецким и южно-немецким просвещением, вместо того, чтобы вводить северно-немецкое просвещение в Рейнскую провинцию. Она бы примкнула к французским теориям, а не к немецким. Она бы противопоставила государственной идее в ее единстве провинциальный дух в его особой ограниченности, т. е. она прежде всего стала бы, подобно Герресу, защищать провинциальные ландтаги.

Она бы усматривала все добро на стороне сословных представителей, а все зло на стороне правительства, как поступает обыкновенный либерализм. В своей критике рейнских сословных представителей она бы не противопоставила — как она это сделала в противоречии со многими рейнскими либералами — всеобщей мудрости правительства частному эгоизму сословий. Наконец, она бы поддержала хор прочих газет и потребовала расширения прав комиссий, вместо того, чтобы характеризовать подобное требование как противное интересам государства.

III

Наконец, представляется удивительным преувеличением разговор о злонамеренности всего направления газеты, так как в таком случае были бы злонамеренными также:

- 1) борьба за таможенный союз;
- 2) борьба за Пруссию в истории с русским договором;
- 3) борьба за прусскую гегемонию;
- 4) постоянное указание на Пруссию, как на прогрессивное государство;
- 5) восхваление прусских народных учреждений, как, например, войска, управления и т. д.

«Рейнская газета» точно так же не боролась односторонне с бюрократией. Она скорее защищала ее:

- 1) против Бюлова-Куммерова;
- 2) против романтического направления.

Она была, скорее, единственной либеральной газетой, которая признавала также хорошую сторону бюрократии, как и хорошую сторону старого прусского законодательства.

Так, «Рейнская газета» одна, в противоречии почти со всеми другими газетами, защищала основной принцип нового закона о разводе.

Так, наконец, она первая и почти единственная приветствовала, как прогрессивный шаг, кабинетский приказ о правительственных сообщениях.

Мы приводим эти примеры только для того, чтобы доказать, что «Рейнская газета» не вела систематической абстрактной оппозиции, а выдвигала всегда только то, что, по ее убеждению, разумно, — независимо от того, из какого источника оно исходит.



ПИСЬМО К ДАГОБЕРТУ ОППЕНГЕЙМУ.

[Бонн, 1842 г., 25 августа.]

Дорогой Оппенгейм!

Прилагаю рукопись Руге. № 1 не годится; № 2 о саксонских делах вы сможете, вероятно, использовать.

Пришлите мне статью Майера в «Рейнской газете» о коммунальном хозяйстве и, если можно, все статьи Гермеса против еврейства. Я тогда пришлю вам в скорости статью об этом последнем вопросе, которая, если и не покончит с этой проблемой, то поставит ее на новые рельсы.

Пройдет ли статья о Ганновере? Попытайтесь, по крайней мере, дать хоть небольшое начало. Дело не столько в самой этой статье, сколько в целом ряде ценных работ, которые я мог бы в этом случае обещать вам с той стороны. Автор статьи писал мне вчера: «Я не думаю, чтобы мои нападки на оппозицию могли повредить тиражу газеты в Ганновере; наоборот, там уж как будто все понимают, что высказанные мною взгляды правильны».

Пришлите мне также, если ваши взгляды сходятся в этом пункте с моими, для критического ответа статью о *juste-milieu*. Вопрос этот надо обсудить хладнокровно. Во-первых, общие теоретические рассуждения о государственном устройстве годятся скорее для чисто научных органов, чем для газеты. Правильная теория должна быть разъяснена и развита на примере конкретных обстоятельств и данного положения вещей. Но раз это уж случилось, то надо иметь в виду две вещи. При всяком случае, когда мы вступим в полемику с другими газетами, нам могут, рано или поздно, поставить на вид эту историю. Столь определенная демонстрация против основ теперешнего государственного строя может вызвать усиление цензурных строгостей и даже закрытие газеты. Таким именно образом погибла южно-германская «Tribune». Но, во всяком случае, мы восстанавливаем против себя многих, пожалуй большинство, свободомыслящих практических деятелей, которые взяли на себя тяжелую задачу завоевывать, ступенька за ступенькой, в конституционных рамках, сво-

боду, в то время как мы, усевшись в удобное кресло абстракции, доказываем им их противоречия. Действительно, верно, что автор статьи о *juste-milieu* вызывает критику; но: 1) мы все знаем, как правительство отвечает на подобные вызовы; 2) не достаточно, чтобы кто-нибудь готов был подчиниться критике, которая и без того не будет спрашивать у него позволения; вопрос в том, выбрал ли он подходящую почву. Газеты начинают становиться подходящей почвой для подобных вещей лишь тогда, когда эти вопросы стали вопросами реального государства, практическими вопросами.

Я считаю необходимым, чтобы «Рейнская газета» не столько была бы руководима своими сотрудниками, сколько бы, наоборот, руководила ими. Статьи, вроде вышеупомянутой, дают прекраснейший случай указать сотрудникам определенный операционный план. Отдельный автор не в состоянии так охватить целое, как газета. Если мои взгляды не сходятся с вашими, то я, с вашего разрешения, готов дать эту критику в «Анекдотах», в виде приложения к моей статье против гегелевского учения о конституционной монархии. Но я думаю, что лучше, чтобы газета сама была своим собственным врачом.

В ожидании скорого ответа от вас, ваш *Маркс*.

О ПОКРОВИТЕЛЬСТВЕННЫХ ПОШЛИНАХ.

(Подстрочное примечание к статье, напечатанной в «Рейнской газете».)

Соглашаясь с исторической аргументацией автора и признавая тот факт, что Англия в течение последних 4 или 5 столетий сделала исключительно много для охраны промышленности, мы, однако, тем самым не объявляем себя сторонниками системы *покровительственных пошлин*. Пример Англии опровергает сам себя, ибо как раз в Англии обнаруживаются вредные последствия системы, которая не является системой нашего времени, хотя и вполне соответствовала средневековым условиям, которые основывались на разделении, а не на единстве, которые должны были каждой *отдельной* сфере давать *особую* охрану, ибо не было всеобщей охраны в виде разумного государства и разумной системы отдельных государств. Торговля и промышленность должны быть *охраняемы*, но предметом спора является именно вопрос о том, в состоянии ли *покровительственные пошлины* дать истинную охрану *торговле и промышленности*. Наоборот, мы рассматриваем такую систему как организацию военного положения в мирное время, — военного положения, которое прежде всего направлено против чужих стран, но на практике должно обратиться против собственной страны. Впрочем, *отдельная* страна, сколь бы она ни признавала принцип свободы торговли, зависит от мировых условий, и поэтому занимающий нас вопрос может быть разрешен лишь международным конгрессом, а не отдельным кабинетом.

Редакция «Рейнской газеты».

**ПИСЬМА к А. РУГЕ И ПИСЬМО
к Л. ФЕЙЕРБАХУ**

ПИСЬМА к А. РУГЕ.

I.

Трир, 10 февраля [1842].

Дорогой друг!

Я позволяю себе предложить вам небольшую работу для «Немецких летописей» в виде прилагаемой при сем критики цензурной инструкции.

Если статья подходит для вашего журнала, попрошу пока не называть *моего имени никому, за исключением Виганда*, и прошу—переслать мне *тотчас же почтой* номера «Немецких летописей» с моей статьей, ибо *пока* я в Трире, я совершенно оторван от литературного мира.

В интересах дела, понятно, ускорить печатание, если цензура не зацензурует моей цензуры.

Если у вас нет критика для сверхумной книги Ватке «О грехе»,—не будь она так чертовски умна, являлось бы искушение назвать ее глупой,—то я предоставляю в ваше распоряжение свое критическое рвение.

Было бы также кстати еще раз взяться за сочинение Байера о «Нравственном духе». Критика Фейербаха была дружеской услугой. Насколько почтенно моральное настроение Байера, настолько слабо и даже безнравственно само сочинение.

Мне было бы очень приятно, если бы вы передали *Виганду*, что моя рукопись придет через несколько дней. Письмо Бауэра, требовавшее, *наконец*, отсылки ее, застало меня тяжело больным, в постели, и поэтому оно было передано мне только несколько дней назад. Занятый прилагаемой при сем статьей, я не мог сделать необходимых корректур.

Так как я теперь покончил с большими работами, то само собою разумеется, что все мои силы находятся в распоряжении «Немецких летописей».

С искренним уважением *Маркс*.

Мой адрес: An Dr. Marx zu Trier, abzugeben an geh. Regierungsrath von Westphalen.

II.

Трир, 25 марта [1842].

Дорогой друг!

Я вполне присоединяюсь к плану с *Anecdota phil.* и считаю также лучше, чтоб вы назвали *мое имя*. Подобного рода демонстрация по своему характеру *исключает* всякую анонимность. Эти господа должны убедиться, что чувствуешь свою совесть чистой.

При внезапном возрождении саксонской цензуры, очевидно, совершенно невозможно печатание моего «Трактата о *христианском искусстве*», который должен был появиться в качестве второй части «Трубного гласа». Нельзя ли было бы поместить его в измененном виде в «Анекдотах»? Масса антицензурного, набравшегося теперь в умах, пожалуй, даст также возможность выпускать «Анекдоты» — по мере накопления материала — в виде отдельных выпусков. Другая статья, предназначавшаяся мной также для «Немецких летописей», представляет критику гегелевского естественного права, поскольку дело касается *внутренней конституции*. Сущность ее заключается в борьбе с идеей *конституционной монархии*, как чего-то гибридного, внутренне противоречивого и самоуничтожающегося. *Res publica* невозможно совершенно перевести по-немецки. Я бы послал тотчас же для пробы обе эти вещи, если бы они не нуждались в переписке начисто и отчасти в корректуре. Дело в том, что мой будущий тесть, господин ф.-Вестфален, пролежал на смертном одре три месяца и позавчера скончался. Поэтому за все это время было невозможно сделать что-нибудь путное.

О других вещах в следующий раз.

С искреннейшим уважением преданный вам *Маркс*.

А прогос. В рукописи о цензуре по недосмотру написано: «цензура тенденции и тенденц-цензура». На самом деле, должно быть: «цензура тенденции и тенденция цензуры». Благоволите послать мне ответ прямо почтой в Трир. Бауэр отрешен от должности, как он пишет в последнем письме, *par lit de justice*.

III.

Трир, 20 марта [1842].

Дорогой друг!

Послушники — самый набожный народ, как это показывает наглядно Саксония.

У Бауэра была когда-то в Берлине такая же сцена с Эйхгорном, как у вас с министром внутренних дел. Ораторские фигуры этих

господ похожи друг на друга, как два яйца. Наоборот, является исключением, что философия говорит вразумительно с государственной мудростью этих высокаторжественных мошенников, и даже немного фанатизма не вредит. Нет ничего труднее, как заставить эти мирские провидения поверить, что существует вера в истину и духовный образ мыслей. Это такие скептические государственные дэнди, такие рутинные хлыщи, что они не верят уже в истинную, бескорыстную любовь. Можно ли тогда подойти к этим *goués* иначе, как с помощью того, что наверху называют фанатизмом? Гвардейский лейтенант считает любовника, имеющего честные намерения, фанатиком. Разве поэтому не следует больше жениться? Замечательно, как вера в озверение людей стала правительственной верой и правительственным принципом. Но это не противоречит религиозности, ибо звериная религия это самая последовательная форма религии, и, может быть, скоро придется говорить не о религиозной антропологии, а о религиозной зоологии.

Когда я еще был молод и наивен, я уже знал, что яйца, которые кладут в Берлине, это не яйца Леды, а гусиные яйца. Несколько позже я понял, что это — крокодиловы яйца, так, например, самое последнее яйцо, согласно которому уничтожены, — якобы, по предложению рейнских сословных представителей, — незаконные ограничения французского законодательства касательно государственной измены и т. п. преступлений должностных лиц. Но на этот раз, где дело идет об объективных законных нормах, фокус-покус так глуп, что его тотчас же разглядели даже глупейшие рейнские юристы. К тому же Пруссия наивно заявила, что публичность судебного разбирательства грозит пошатнуть авторитет и кредит прусских чиновников. Это недурное признание. Наши рейнские писания о публичности и устности страдают все одним основным недостатком. Честные простаки продолжают без усталости доказывать, что это отнюдь не политические, а чисто правовые учреждения, что они являются правом, а не противоречием ему. Как будто дело в этом! Как будто зло этих учреждений заключается не в том именно, что они являются правом! Мне доставило бы больше удовольствия доказать обратное, а именно, что Пруссия не может ввести публичности и устности, ибо свободные суды не вяжутся с несвободным государством. Точно так же следовало бы воздать похвалу Пруссии за ее благочестие, ибо трансцендентное государство не может обойтись без положительной религии, как русский мошенник без нательного образа.

Бюлов-Куммеров, как вы можете увидеть из китайских газет, заставляет кокетничать свое перо со своим плугом. О, эта деревен-

ская кокетка, носящая искусственные цветы! Я думаю, что писатели этого земного положения, — ведь положение на пашне — земное, — были бы желанны, еще более желанны, если бы впредь плуг думал и писал за перо, а перо зато, в виде реванша, справляло бы барщину. Может быть, при теперешнем однообразии немецких правительств, дело дойдет до этого, но чем однообразнее правительства, тем многообразнее ныне философы, и, надо надеяться, многообразное воинство победит однообразие.

Ad rem, ибо politica относится у нас, честных моральных немцев, к formalia, откуда уже Вольтер выводил, что мы имеем самые основательные учебники публичного права.

Итак, что касается дела, то я нашел, что статью «О христианском искусстве», превратившуюся теперь в статью «О религии и искусстве в особенном отношении к христианскому искусству», следует совершенно изменить, ибо трубный тон, в котором я добросовестно выполнил слова священного писания — *«Твое слово есть светоч моей ночи и свет на моем пути. Своей заповедью ты делаешь меня мудрее, чем мои враги, ибо свидетельство о тебе — моя речь, и он, господь, будет реветь с Сиона»*, — этот трубный тон и тяжелую связанность гегелевской формой изложения следует теперь заменить более свободной, а потому и более основательной формой изложения. Через несколько дней я еду в Кёльн, где будет мое новое местопребывание, ибо близость боннских профессоров невыносима для меня. Кто захочет иметь дело с духовными вонючками, с людьми, которые учатся только для того, чтобы ровно ничего не понимать!

Итак, из-за этих обстоятельств я не сумел приготовить критику гегелевской философии права для ближайших «Анекдотов» (так как она была также написана для «Трубного гласа»); трактат о христианском искусстве я обещаю к середине апреля, если вы можете ждать так долго. Мне это было бы тем приятнее, что я рассматриваю вопрос с нового point de vue и даю также, в виде приложения, эпилог de Romanticis. Пока что я буду энергичнейше, говоря по-гётевски, продолжать работать над вещью и ждать вашего решения. Прошу вас написать об этом в Кёльн, где я буду в начале следующего месяца. Так как я не имею еще там определенной квартиры, то я прошу направить мне письмо по адресу Юнга.

В самом трактате я непременно должен буду говорить о сущности религии, причем я вступлю с Фейербахом в коллизия, касающуюся не принципа, но его изложения. Религия от этого во всяком случае останется не в выигрыше.

Я давно ничего не слышал о Кёппене. Не приходилось ли вам обращаться к Христиансену из Килия? Я его знаю только по его истории римского права, в которой, однако, есть кое-что о религии и философии вообще. У него отличная голова, хотя, когда он доходит до собственно-философских проблем, он пишет страшно непонятно и формально. Может быть, теперь он пишет так же по-немецки. Но вообще он, кажется, à la hauteur des principes. Я очень буду рад увидеть вас здесь, на Рейне.

Ваш Маркс.

Бауэр пишет мне, что он хочет ехать снова на север, глупо рассчитывая, что там он сумеет лучше вести свой процесс с прусским правительством. Берлин находится слишком близко к Шпандау. Во всяком случае хорошо, что Бауэр не оставляет дела таким образом. Как я узнал здесь от моего будущего шурина, аристократа *comme il faut*, в Берлине особенно злятся на *bonne foi* Бауэра.

IV.

У механика Кремер
Бонн, 28 апреля [1842].

Дорогой Руге!

Вы не должны сердиться, если мои статьи запоздают еще на несколько дней, но только *на немного дней*. Бауэр, может быть, расскажет вам устно, как я в том месяце, из-за всякого рода внешней сутолоки, почти совершенно не мог работать.

Однако я почти готов. Я вам пошлю четыре статьи: 1) «О религиозном искусстве», 2) «О романтиках», 3) «Философский манифест исторической школы права», 4) «*Положительные философы*», которых я немного пощекотал. Статьи эти по содержанию связаны между собой.

Работу о религиозном искусстве вы получите в сокращенном виде, ибо вещь эта потихоньку вырастает у меня до размеров книги, и я втянулся в разного рода исследования, которые займут еще некоторое время.

Я оставил свой план поселиться в Кёльне, так как жизнь там для меня слишком шумна, и от обилия приятелей не станешь лучше философствовать.

В «Рейнскую газету» я послал большую статью о нашем последнем прусском ландтаге с легкомысленной интродукцией о «Прусской государственной газете». В связи с дебатами о печати я снова воз-

вращаюсь, под иным углом зрения, к вопросу о цензуре и свободе печати.

Таким образом, Бонн остается пока моим местопребыванием, да и было бы жаль, если бы здесь не оставалось никого, на кого могли бы злиться святые.

Вчера прибыл из Грейфсвальда Гассе, в котором меня всегда приводили в удивление одни только его большие, как у деревенского священника, сапоги. Он и говорит, как сапог деревенского священника, не зная ничего о том, что делается на божьем свете, готовится издать многотомное сочинение о скучном Ансельме Кентерберийском, над которым он корпит 10 лет, думает, что теперешняя критика представляет момент, который должен быть преодолен, говорит о религиозности как продукте жизненного опыта, под которым он, вероятно, понимает свое успешное детоводство и свой толстый живот, ибо толстые животы проделывают всякие опыты, и как Кант говорит: если это идет вниз, то получается пердение, если же вверх — религиозное вдохновение. Ах, этот благочестивый Гассе с его религиозными запорами!

Нас очень позабавило то, что вы писали в своих письмах о Ватке и недостатке у него «полного сердца». Этот сверххумный дипломатический Ватке, который был бы так охотно величайшим критиком и величайшим верующим, который всегда знает все лучше всех и у которого к одной партии не лежит вовсе сердце, а к другой — голова. Nie jaset Ватке, замечательный пример того, до чего доводит страсть к картам и религиозной музыке. Фихте, укутывающийся здесь в мантию своей непопулярности, распустил наполовину двусмысленный слух, будто его приглашают в Тюбинген. Факультет не идет навстречу его желанию, чтобы его удержали прибавкой к жалованью.

Зак благочестивейшим образом отправляется в Берлин, чтобы спекулировать на помешательстве своего брата и просить о его месте.

Одна только война и распутство, говорит Терсит, и, если местный университет нельзя упрекать в войнах, то, по крайней мере, нет недостатка в распутстве.

Разве вы не собираетесь совершить поездку на Рейн?

Ваш *Маркс*.

V.

Трир, 9 июля [1842].

Дорогой друг!

Если бы меня не оправдывали обстоятельства, то я бы бросил всякую попытку оправдываться. Само собой разумеется, что я счи-

таю для себя честью сотрудничество в «Анекдотах», и только неприятные посторонние обстоятельства помешали мне послать свои статьи.

С апреля до сегодняшнего дня я, в совокупности, мог работать, может быть, максимум 4 недели, да и то с перерывами, шесть недель я должен был провести в Трире в связи с новой смертью. Остальное время расплылось и было испорчено самыми неприятными домашними дразгами. Моя семья поставила мне ряд препятствий, благодаря которым я, несмотря на ее благосостояние, оказался на время в самом затруднительном положении. Я не буду обременять вас рассказом обо всех этих частных пакостях; истинное счастье, что пакости общественного порядка лишают человека с характером способности раздражаться частными неприятностями. В течение этого времени я писал для «Рейнской», которой я уже давно должен был отослать свои статьи, и т. д. и т. д. Я бы давно известил вас об этих интермеццо, если бы я не надеялся вот-вот закончить своих работ. Через несколько дней я еду в Бонн и не притронусь ни к чему, прежде, чем не окончу работ для «Анекдотов». Понятно само собой, что при такой обстановке я не сумел так тщательно обработать статью «Об искусстве и религии», как бы этого требовала тема.

Не думайте, впрочем, что мы здесь на Рейне живем в каком-то политическом Эльдорадо. Нужны огромнейшие цепкость и упорство, чтобы вести такую газету, как «Рейнская». Моя вторая статья о ландтаге, касающаяся вопроса о церковной смуте, зачеркнута. Я доказывал в ней, как защитники государства стали на церковную точку зрения, а защитники церкви — на государственную. Эта история тем неприятнее для «Рейнской», что глупые кельнские католики попали в ловушку и что защита архиепископа соблазнила подписчиков. Впрочем, вы не можете себе представить, до чего низки представители власти и как глупо в то же время они поступили с правоверным болваном. Но конец венчает дело: Пруссия перед лицом всего света поцеловала у папы туфлю, а наши правительственные машины расхаживают по улицам, не краснея. «Рейнская газета» теперь подала апелляцию по поводу статьи. Вообще для нее начинается борьба. В «Кельнской газете» передовик, Гермес, редактор прежней «Политической ганноверской газеты», стал на сторону христианства против философских газет в Кенигсберге и Кельне. Если цензор опять не выкинет штуки, то в следующем номере, в приложении, появится написанный мною ответ. Религиозная партия на Рейне — самая опасная. Оппозиция за последнее время слишком приучилась оппонировать внутри церкви.

Не знаете ли вы каких-нибудь подробностей о так называемых «Свободных»? Статья в «Кенигсбергской» была, по меньшей мере, не дипломатической. Одно дело заявлять о своей эмансипации — это добросовестность, другое — заранее кричать о своей пропаганде — это отдает рекламой и раздражает филистера. А затем подумайте об этих «Свободных», о каком-то Мейене и т. д. Но, разумеется, если уж есть какой-нибудь город, пригодный для подобных целей, то это Берлин.

С кёльнским Гермесом мне придется, верно, втянуться в полемику, и как ни невежественен, плосок и тривиален этот молодец, но, именно благодаря этим качествам, он является глашатаем филистерства, и я намерен положить конец его болтовне. Посредственность не должна больше давать привилегию неприкосновенности. Гермес навязет мне историю со «Свободными», относительно которых, я, к сожалению, не знаю ничего достоверного. Счастье, что Бауэр в Берлине. Он, по крайней мере, не допустит до «глупостей», и единственное, что меня беспокоит в этой истории (если она верна и если это не какая-нибудь нарочитая газетная выдумка), это возможность того, что берлинские пошлости сделают как-нибудь смешным их хорошее дело и что в серьезном деле нельзя обойтись без разных «глупостей». Кто провел с этими людьми столько времени, сколько я, тот найдет эти опасения не безосновательными.

Как поживают ваши «Летописи»?

Так как вы находитесь в фокусе философских и теологических новостей, то я бы очень хотел узнать от вас кое-что о теперешнем положении. Здесь мы различаем часы, но мы не видим минутной стрелки.

Старый Маргейнеке счел, повидимому, необходимым раскрыть документально перед всем светом всю импотенцию старогегельянства. Его вотум — позорный вотум.

Неужели саксонцы не поднимут в этом ландтаге вопроса о цензуре? Хороший конституционализм!

В надежде скоро получить весточку от вас

Ваш *Маркс*.

Рутенберг лежит камнем на моей совести. Я ввел его в редакцию «Рейнской», а он полный импотент. Рано или поздно ему укажут дорогу.

Что вы мне посоветуете сделать, если статья об архиепископе не получит санкции высшего цензурного управления? Она должна быть напечатана из-за 1) нашего ландтага, 2) правительства, 3) христианского государства. Может быть, переслать ее Гофману и Кампе? Для «Анекдотов» она, по-моему, не годится.

VI.

Кельн, 30 ноября [1842].

Дорогой друг!

Мое сегодняшнее письмо ограничится «смутой» со «Свободными».

Вы уже знаете, как беспощадно обращается с нами цензура. Нередко газета едва-едва может выйти. Благодаря этому погибла масса статей «Свободных». Но и я сам позволил себе забраковать не меньше статей, чем цензор, ибо Мейен с компанией посылали нам кучи революционизирующего мир и лишеного смысла вздора, написанного спустя рукава, приправленного крупницей атеизма и коммунизма (которого эти господа никогда не изучали); при Рутенберге с его полным отсутствием критики, самостоятельности и способностей они привыкли рассматривать «Рейнскую газету» как свой покорный орган, я же решил не допускать больше подобного разгильдяйства. Эта потеря нескольких бесценных творений «свободы» — свободы, которая стремится преимущественно «быть свободной от всякой мысли», — была таким образом первой причиной помрачения берлинского неба.

Рутенберг, у которого уже отняли ведение немецкого отдела (где деятельность его состояла, главным образом, в расстановке знаков препинания), которому *по моему ходатайству* передали на время французский отдел, Рутенберг, благодаря чудовищной глупости нашего государственного провидения, имел счастье прослыть опасным, хотя он ни для кого не был опасен, кроме «Рейнской газеты» и себя самого. Насильственно потребовали удаление Рутенберга. Прусское провидение, этот *despotisme prussien, le plus hypocrite, le plus fourbe*, избавил издателя от неприятного шага, а новый мученик Рутенберг, научившийся уже изображать с некоторой виртуозностью выражением лица, поведением, речью мученическое сознание, пользуется этим случаем, пишет во все концы мира, пишет в Берлин, что он является *изгнанным принципом* «Рейнской газеты», которая начинает становиться на *иную позицию* по отношению к правительству. Само собой разумеется, что и это повлекло за собой демонстрации со стороны героев свободы на берегах Шпрее, «этой грязной реки, умывающей души и разжижающей чай».

К этому, наконец, присоединилось ваше и Гервега отношение к «Свободным», переполнившее меру терпения гневных олимпийцев.

Несколько дней назад я получил письмо от маленького Мейена, излюбленной категорией которого по праву является *долженствование*: в этом письме он ставит мне вопросы о моем отношении:

1) к вам и Гервегу, 2) к «Свободным», 3) к новому редакционному принципу и об отношении к правительству. Я ему тотчас же ответил и высказал откровенное свое мнение о недостатках их работ, видящих свободу скорее в вольной, санкюлотской и притом удобной форме, чем в *свободном*, т. е. самостоятельном и глубоком содержании. Я потребовал от них поменьше общих рассуждений, велеречивых фраз, самодовольного любования и побольше внимания к конкретной действительности, побольше знания дела. Я заявил, что считаю неподходящим, даже безнравственным, контрабандное введение коммунистических и социалистических учений, т. е. нового мирозерцания, в случайные театральные рецензии и пр. и что я желаю совершенно иного и более основательного обсуждения коммунизма, раз только уже приходится его обсуждать. Я выразил далее пожелание, чтобы религию критиковали скорее в критике политического положения, чем политическое положение в религии, ибо это более соответствует существу газетного дела и уровню читающей публики, так как религия, сама по себе, лишена содержания и живет не небом, а землей, и с уничтожением той извращенной реальности, *теорией* которой она является, она гибнет сама собой. Наконец, я предложил им, что если уже говорить о философии, то пусть они поменьше размахивают формой «атеизма» (что напоминает детей, уверяющих всякого, желающего слушать, что они не боятся буки), а лучше популяризируют содержание ее среди народа.

Вчера я получил наглое письмо от Мейена, до которого еще не дошло мое послание и который мне задает вопросы о самых различных вещах: 1) я должен заявить, чью сторону я принимаю в их споре с Бауэром, о котором я ровно ничего не знаю; 2) почему я не допустил того-то и того-то; угрожает мне консерватизмом; 3) газета не должна умеренничать, она обязана действовать *самым крайним образом*, т. е. должна спокойно уступить поле сражения полиции и цензуре, вместо того, чтобы удерживать свои позиции в незаметной для публики, но, тем не менее, упорной, совершаемой во имя долга, борьбе. Под конец в оскорбительных выражениях сообщается о помолвке Гервега и т. д. и т. д.

Из всего этого брызжет огромная доза тщеславия, не понимающего, как можно для спасения политического органа пожертвовать несколькими берлинскими пустомелями, и думающего вообще только о своих кружковых историях. К тому же этот господчик важничал, как павлин, бил себя клятвенно по груди, по шпаге, что-то болтал о «своей» партии, угрожал немилостью, декламировал à la маркиз Поза, только немного хуже, и т. п.

Так как у нас теперь с утра до вечера бесконечная докука с цензурой, переписка с министерствами, жалобы обер-президента, ландтага, вопли акционером и т. д., а я остаюсь на посту только потому, что считаю своей обязанностью, насколько в моих силах, воспрепятствовать насилию осуществить свои планы, то вы можете себе представить, что я несколько раздражен и что я ответил Мейену довольно резко. Таким образом, возможно, что «Свободные» на время уйдут. Поэтому я вас убедительно прошу помочь нам своими статьями, а также привлечь к этому делу своих друзей.

Ваш *Маркс*.

VII.

Кёльн, 25 декабря [1842].

Дорогой Руге!

Вы уже вероятно знаете, что «Рейнская газета» запрещена, закрыта, получила смертный приговор. Ей назначили срок до конца марта. На время этой отсрочки до казни она получает двойную цензуру. Наш цензор, порядочный человек, поставлен под цензуру здешнего правительственного президента ф.-Герлаха, пассивно послушного дуралея. Мы должны представлять готовый номер газеты полицейскому носу на обнюхивание, причем, если он почует что-нибудь нехристианское, не прусское, то номер газеты не выходит.

Несколько самостоятельных причин вызвали это запрещение: распространенность газеты, *моя* защита мозельского корреспондента, в статье которого очень доставалось некоторым высокопоставленным государственным мужам, наш упорный отказ назвать лицо, приславшее нам законопроект о браке, созыв земских сословных представителей, на которых мы могли бы оказать влияние своей агитацией, наконец, наша критика запрещений «Лейпцигской всеобщей газеты» и «Немецких летописей».

Министерский рескрипт, который появился на днях в газетах, еще слабее, — если только это возможно, — чем предыдущие. В качестве мотивов приводятся: 1) *живое утверждение*, что мы не имели *вообще* разрешения, как будто бы в Пруссии, где ни одна собака не может жить без полицейской отметки, «Рейнская газета» могла бы выходить хоть один день, не выполняя требуемых официальных условий, 2) цензурная инструкция от 24 декабря имела целью цензуру *тенденции*. Под тенденцией понимали *воображение*, романтическую веру в обладание свободой, обладать которой *realiter* вам бы не разрешили. Если рассудительный иезуитизм, царивший при прежнем правительстве, имел суровую рассудочную физиономию,

то этот романтический иезуитизм требует, главным образом, *силы воображения*. Цензурованная печать должна уметь жить, воображая себе свободу и того великолепного господина, который высочайше дозволил это воображение. Но если цензурная инструкция желала цензуру тенденции, то теперь министерский рескрипт объясняет, что для совершенно дурной тенденции в Франкфурте было изобретено *запрещение, закрытие*. Цензура существует лишь для цензурования уклонений хорошей тенденции, хотя инструкция утверждает как раз обратное, именно, что хорошей тенденции разрешаются уклонения.

3) Старая галиматья о дурном образе мыслей, о пустой теории, тра-та-та и т. д.

Меня ничто не поразило. Вы знаете, каково с самого начала было мое мнение о цензурной инструкции. Я вижу в этом только последовательность; в закрытии «Рейнской газеты» я вижу *прогресс* политического сознания и поэтому смиряюсь. Кроме того обстановка стала для меня слишком невыносимой. Даже для свободы противно отбивать барщину, и противно драться, вместо дубин, иголками. Мне надоели лицемерие, глупость, грубый авторитет и наше подлаживание, поклоны, извращивание, клянченье. Словом, правительство снова дало мне свободу.

Я поссорился, как я уже вам однажды писал, с своей семьей и, пока моя мать жива, не имею права на свое имущество. Кроме того я обручился, и не могу, не имею права и не хочу покинуть Германии без своей невесты. Поэтому если бы оказалось, что я мог бы, например, редактировать в Цюрихе вместе с Гервегом «Немецкий вестник», то это подошло бы для меня. В Германии я не могу больше браться ни за что. Здесь и сам испоганишься. Я был бы вам очень благодарен, если бы вы дали мне по этому вопросу свой совет и заключение.

Я работаю над несколькими вещами, которые здесь, в Германии, не найдут ни цензора, ни книгопродавца, ни вообще какого-нибудь возможного применения.

В ожидании скорого ответа от вас ваш *Маркс*.

VIII.

Кёльн, 18 марта [1843].

Дорогой друг!

Как только возможно будет, я отчалю прямо в Лейпциг. Я только что беседовал с Штукке, которому большинство государственных мужей в Берлине, повидимому, сильно импонировали. Д-р Штукке очень добродушный господин.

Что касается нашего плана, то я вам предварительно выскажу свое убеждение. Когда был взят Париж, то в государи предлагали кто сына Наполеона, с назначением регентства, кто Бернадотта, кто, наконец, Луи-Филиппа. Но Талейран ответил: или Людовик XVIII, или Наполеон. Это — принцип, все остальное — интрига.

Точно так же и я готов назвать все прочее, кроме Страсбурга (или, в крайнем случае, Швейцарии), не принципом, а интригой. Книги размером больше 20-ти листов не пишутся для народа. Самое большее, на что здесь можно решиться в этом случае, это — ежемесячные выпуски.

Если бы «Немецкие летописи» были снова разрешены, то самое большее, чего бы мы добились, это слабого копирования в бозе почившего издания, — а теперь этого недостаточно.

Наоборот. «Немецко-французские летописи» — это было бы принципом, событием, чреватых последствиями, предприятием, которое может вызвать энтузиазм. Разумеется, я высказываю только свое необязательное мнение, полагаясь в остальном на вечную силу судьбы.

Наконец, — а газетные дела заставляют меня кончать, — я сообщу вам *частный план*. Как только мы заключили бы контракт, я поехал бы в Крейцнах, женился бы и провел месяц или больше там, у матери моей невесты, так как прежде, чем взяться за дело, мы должны во всяком случае приготовить некоторые работы. Тем более я мог бы, если это необходимо, провести несколько недель в Дрездене, так как все предварительные истории, обращения и т. п. требуют изрядного времени.

Могу вас уверить без тени романтики, что я влюблен от головы до пяток, серьезнейшим образом. Я обручен уже 7 лет, и моя невеста выдержала из-за меня очень жестокую, почти подточившую ее здоровье, борьбу отчасти с ее пиетистски аристократическими родственниками, для которых одинаковыми предметами культа являются и «господь на небе» и «господин в Берлине», отчасти с моей собственной семьей, куда забрались несколько попов и других моих врагов. Поэтому я с невестой имели, в течение ряда лет, больше ненужных тяжелых столкновений, чем многие лица, которые втрое старше и постоянно говорят о своем «житейском опыте» (излюбленное словечко нашего *juste-milieu*).

А propos, мы получили анонимный ответ на рецензию Прутца о новых «Тюбингенских летописях». По почерку я узнал Шwegлера. Вас там характеризуют как сумасбродного подстрекателя, Фейербаха как легкомысленного насмешника, Бауэра как совершенно

некритический ум! Швабы! Швабы! Вот получится чудное месиво!

О вашей прекрасной, вполне популярно написанной жалобе мы, за недостатком лучшей критики и собственного свободного времени, поместили поверхностную статью Пфлицнера, в которой я зачеркнул половину. Имя рек не углубляется достаточно в вопрос, и выкидываемые им шутки делают скорее смешным его самого, вместо того, чтобы он сделал смешным своего врага.

Ваш *Маркс*.

Я передал книги для Флейшера. Ваша переписка вначале интересна. То, что пишет Бауэр об Аммоне, прелестно. Страдания и радость теологического сознания кажутся мне не очень удачным переводом из отдела Феноменологии: «Несчастное сознание». Афоризмы Фейербаха страдают, на мой взгляд, в том отношении, что он слишком много напирает на природу и слишком мало на политику. Меж тем, это — единственный союз, благодаря которому теперешняя философия может стать идейной. Но все наладится, как в XVI столетии, когда параллельно с энтузиастами природы был другой род энтузиастов государства. Больше всего мне понравилась критика доброй «Литературной газеты».

Вы, вероятно, уж прочли самозащиту Бауэра. На мой взгляд, он никогда еще не писал так хорошо.

Что касается «Рейнской газеты», то *ни под каким условием* я не останусь, я не могу ни писать под прусской цензурой, ни дышать прусским воздухом.

Только что пришел ко мне представитель здешних евреев и попросил меня о петиции ландтагу в пользу евреев, — я это сделаю. Как мне ни противна религия, но взгляд Бауэра кажется мне слишком абстрактным. Надо проделать в христианском государстве столько дыр, сколько можно, и контрабандой всунуть максимум рационального, сколько от нас зависит. По крайней мере, это надо попытаться сделать, — а ожесточение растет с каждой петицией, отказ в которой вызывает протест.

ПИСЬМО к Л. ФЕЙЕРБАХУ.

Крейцнах, 20 октября 1843 г.

Милостивый государь! Д-р Руге сообщил вам, при своем проезде несколько месяцев тому назад, наш план издавать «Французско-немецкие летописи» и одновременно просить вашего сотрудничества. Дело настолько слажено, что местом печатания и издания определен Париж, и первый месячный выпуск должен появиться до конца ноября.

Из вашего предисловия ко 2 изданию «Сущности христианства» я заключаю почти с уверенностью, что вы заняты более обстоятельной работой о *Шеллинге* или вообще предполагаете что-нибудь написать об этой переметной суме. Видите ли, это был бы славный дебют!

Как ловко умел господин Шеллинг привлечь к себе французов, сперва слабого эклектика Кузена, позднее даже гениального Леру. Ведь Пьеру Леру и ему подобным Шеллинг все еще представляется тем человеком, который на место трансцендентного идеализма поставил разумный реализм, на место абстрактной мысли — мысль, облеченную в плоть и кровь, на место цеховой философии — мировую философию! Французским романтикам и мистикам он кричит: «Я — соединение философии и теологии», французским материалистам: «Я — соединение плоти и идеи», французским скептикам: «Я — разрушитель догматики», одним словом: «Я... Шеллинг».

Вы бы оказали поэтому нашему предприятию, а еще больше истине, большую услугу, если бы сейчас же к первому выпуску дали характеристику Шеллинга. Вы как раз самый подходящий человек для этого, так как вы — *Шеллинг наизнанку*.

Искренняя юношеская мысль Шеллинга, — мы должны признавать все хорошее и в нашем противнике, — для осуществления которой у него не было, однако, никаких способностей, кроме воображения, никакой энергии, кроме тщеславия, никакого стимула, кроме опиума, никакого органа, кроме возбудимости и женственной способности воспринимания, — эта искренняя юношеская мысль Шеллинга, которая у него оставалась фантастическою юношескою мечтой, для

вам стала истиной, действительностью, серьезным мужественным делом. Шеллинг есть поэтому ваша *предвосхищенная карикатура*, а как только действительность выступает против карикатуры, она должна рассеяться, как туман. Я считаю вас поэтому необходимым, естественным, призванным их величествами природой и историей, противником Шеллинга. Ваша борьба с ним, это — борьба самой философии с извращением этой философии.

Весь ваш д-р *Маркс*.

**ИЗ КРИТИКИ ФИЛОСОФИИ
ПРАВА ГЕГЕЛЯ**

[КРИТИКА ФИЛОСОФИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ПРАВА ГЕГЕЛЯ].

§ 262. «Действительная идея, дух, который сам себя делит между двумя идеальными сферами своего понятия, между семьей и гражданским обществом, как между сферами своей *конечности*, с тем, чтобы, пройдя через их идеальность, стать *для себя бесконечным* действительным духом, — этот дух распределяет, таким образом, между этими сферами материал этой своей конечной действительности, индивидуумов в качестве *толпы*, так что в отношении к единичному человеку это распределение кажется *опосредствованным* обстоятельствами, произволом и собственным выбором своего призвания (§ 185 и примечание к нему)».

Если мы переведем это предложение на язык прозы, то получится следующее:

Способами, которыми государство связывается с семьей и гражданским обществом, являются «обстоятельства, произвол и собственный выбор своего призвания». Разум государства не имеет, таким образом, никакого отношения к распределению материала государства между семьей и гражданским обществом. Государство возникает из последних бессознательным и произвольным образом. Семья и гражданское общество являются как бы той темной стихией, из которой возжигается светоч государства. Под материалом государства следует понимать объекты государственной *деятельности*, семью и гражданское общество, поскольку последние составляют часть государства, поскольку они участвуют в государстве как таковом. Эта концепция кажется странной в двух отношениях:

1) Семья и гражданское общество толкуются как *сферы понятия* государства, и именно как сферы его *конечности*, как его *конечность*. Государство именно *делит* себя между ними, *предполагает* их, и оно это *делает* именно с тем, «чтобы, пройдя через их идеальность, стать *для себя бесконечным* действительным духом». «Оно делит себя с тем, чтобы». Оно *распределяет* таким образом между этими сферами материал своей действительности, что это распределение и т. д. *кажется* опосредствованным». Так называемая «действительная идея» (как дух бесконечный, действительный) изображается нам в таком виде, как будто она действует по определенному прин-

ципу и с определенной целью. Она делится между конечными сферами; она это делает с тем, чтобы «вернуться в себя, быть для себя», и она это делает так, что результат ее действий соответствует действительности.

В этом месте совершенно ясно проявляется логический, пантеистический мистицизм.

Действительное отношение таково, «что распределение материала государства в отношении к единичному человеку опосредствовано обстоятельствами, произволом и собственным выбором своего призвания». Этот факт, это *действительное отношение* провозглашается спекулятивным мышлением как *нечто кажущееся*, как *феномен*. Эти обстоятельства, этот произвол, этот выбор своего призвания, это *действительное опосредствование* суть только *проявления опосредствования*, которое проделывает с самой собою действительная идея и которое происходит за кулисами. Действительность провозглашается не такой, как она есть, а как другая действительность. Обыкновенная эмпирия повинуетя законам не своего собственного духа, а чужого; действительная же идея, в свою очередь, имеет свое наличное бытие не в действительности, разившейся из нее самой, а в обыкновенной эмпирии. Идея субъективируется. *Действительное* отношение семьи и гражданского общества к государству понимается как внутренняя, воображаемая деятельность идеи. Семья и гражданское общество являются предпосылками государства, именно они являются действительными, но в умозрении все это отношение становится на голову. Но если идея субъективируется, то действительные субъекты, гражданское общество, семья, «обстоятельства, произвол etc.», становятся здесь *недействительными*, означающими нечто другое, — объективными моментами идеи.

Распределение материала государства в отношении «к единичному человеку при посредстве обстоятельств, произвола и собственного выбора своего призвания» не принимается за нечто истинное, необходимое, за нечто в себе и для себя безусловно правильное. Все это не объявляется, *как таковое*, разумным, но, с другой стороны, оно все же объявляется разумным, причем это делается в такой форме, что оно объявляется *кажущимся* опосредствованием, что оно оставляется так, как оно есть, но одновременно с этим получает значение определения, результата или предиката идеи. Разница кроется не в содержании, а в точке зрения или *в способе выражения*. Мы имеем здесь двоякую историю: эзотерическую и экзотерическую. Содержание лежит в экзотерической части. Интерес эзотерического

момента неизменно направлен на то, чтобы найти в государстве повторение истории логического понятия. Действительное же развитие совершается как раз на стороне экзотерического момента.

В *рациональной форме* гегелевские предложения означали бы лишь следующее:

Семья и гражданское общество суть части государства. Материал государства распределен между ними «при посредстве обстоятельств, произвола и собственного выбора своего призвания». Граждане государства являются членами семьи и членами гражданского общества.

«Действительная идея, дух, который *сам себя делит* между двумя идеальными сферами своего понятия, между семьей и гражданским обществом, как между сферами своей *конечности*» (следовательно, деление государства между семьей и гражданским обществом — идеально, т. е. необходимо), принадлежит к сущности государства. Семья и гражданское общество суть действительные части государства, действительные духовные реальности воли, они — формы существования государства. Семья и гражданское общество *сами себя превращают* в государство. Они являются движущим моментом. По Гегелю же, они *созданы* действительной идеей. Их объединение в государство не есть результат их собственного развития, а предопределено развитием идеи. Семья и гражданское общество суть сферы конечности этой идеи. Их существование обусловлено не их собственным, а чужим духом. Они суть определения, внесенные третьим моментом, а не самоопределения. Вот почему они определяются также как «конечность», как собственная *конечность* «действительной идеи». Целью их существования является не само это существование. Идея отделяет от себя эти предпосылки, чтобы, «пройдя их идеальность, быть для себя бесконечным действительным духом», т. е. политическое государство не может существовать без естественного базиса семьи и искусственного базиса гражданского общества. Последние суть *conditio sine qua non* государства. Но у Гегеля условие делается обусловленным, определяющее — определяемым, производящее — продуктом своего продукта. «Действительная идея» опускается только затем в сферу семьи и гражданского общества, чтобы, снимая их, произвести свою бесконечность и наслаждаться ею. Она «распределяет, таким образом» (чтобы достигнуть своей цели), «между этими сферами материал этой своей конечной действительности» (этой? какой? эти сферы ведь и являются его «конечной действительностью», его «материалом»), «индивидуумов в качестве толпы» (материалом государства здесь являются «инди-

видуумы, толпа»; «из них состоит государство». Этот состав государства провозглашается здесь продуктом деятельности идеи, результатом «распределения» ею своего собственного материала. Фактом является то, что основой государства является толпа, состоящая из членов семьи и членов гражданского общества. Спекулятивное же мышление провозглашает это фактическое положение вещей результатом деятельности идеи, не идеи толпы, а результатом деятельности субъективной, отличной от факта, идеи), «так что это распределение в отношении к единичному человеку» (раньше речь шла только о распределении отдельных личностей между сферами семьи и гражданского общества) «представляется опосредствованным обстоятельствами, произволом» и т. д. Эмпирическая действительность, таким образом, представится так, как она есть; она провозглашается также разумной, но она разумна не в силу своего собственного разума, а в силу того, что эмпирический факт в его эмпирическом существовании имеет значение, лежащее за пределами его самого. Факт, из которого мы исходим, берется не как таковой, а как мистический результат.

Действительность становится феноменом, но идея не имеет никакого другого содержания, кроме этого феномена. Идея не имеет также никакой другой цели, кроме логической: «быть для себя бесконечным действительным духом». В этом параграфе ярко сказалась вся мистика философии права и гегелевской философии вообще.

§ 269. «Свое специфически определенное содержание умонастроение бере из различных сторон *организма* государства. — Этот *организм* есть развитие идеи к ее различиям и к их объективной действительности. Этими различными сторонами являются, таким образом, *различные власти*, их функции и сферы деятельности, благодаря которым *всеобщее* беспрестанно, — а так как эти функции и сферы деятельности определяются *природой понятия*, — *необходимым образом себя производит*, а так как это всеобщее предполагается также сущим до его деятельности, — то и сохраняет себя. Этим организмом является *политическое устройство*»

Политическое устройство есть организм государства, или организм государства есть политическое устройство. Что различные стороны организма стоят в необходимой, вытекающей из природы организма, связи, — эта мысль представляет собой чистейшую тавтологию. Точно такую же тавтологию представляет собой, раз мы политическое устройство определяем как организм, мысль, что различные стороны устройства, различные власти относятся как органические определения и стоят в разумном отношении друг к другу.

Взгляд на политическое государство как на организм и, следовательно, на разделение властей не как на органическое,* но как на живое и разумное расчленение, — знаменует большой шаг вперед. Как, однако, формулировал эту новую мысль Гегель?

1) «Этот организм есть развитие идеи к ее различиям и к их объективной действительности». Гегель не говорит: этот организм государства есть его развитие к различиям и к их объективной действительности. Мысль, собственно говоря, такова: развитие государства и политического строя к различиям и их действительности есть *органический* процесс. Предпосылкой, т. е. субъектом, являются *действительные различия*, или *различные стороны политического устройства*. Предикатом — их определение в качестве *органических*. Вместо этого субъектом делается идея; различия и их деятельность рассматриваются как ее развитие, как ее результат, между тем как сама идея, наоборот, была выведена из действительных различий. Органическое именно и есть *идея различий*, их идеальное определение. Здесь же говорится об *идее* как о субъекте, который развивается к *своим* различиям. Помимо этого превращения субъекта в предикат и предиката в субъект, создается иллюзия, будто здесь речь идет о другой идее, чем организм. Исходным пунктом является здесь абстрактная идея, чье развитие в государстве есть *политическое устройство*. Речь идет, таким образом, не о политической идее, а об абстрактной идее в политическом элементе. Тем, что я говорю: «этот организм (государство, политическое устройство) есть развитие идеи к ее различиям и т. д.», я еще ничего не знаю о *специфической идее* политического устройства. То же положение может быть высказано с таким же основанием о *животном* организме, как и о *политическом* организме. Чем же, таким образом, *отличается животный организм от политического?* Из этого общего определения усмотреть это нельзя. Но объяснение, в котором не указано *differentia specifica*, не есть объяснение. Интерес направлен только на то, чтобы в каждом элементе, будь то элемент государства, будь то элемент природы, снова найти «чистую идею», «логическую идею», действительные же субъекты, как, например, здесь «политическое устройство», становятся простыми *названиями идеи*, и мы в результате имеем только видимость действительного познания. Эти субъекты суть и остаются непонятыми, не постигнутыми в их специфической особенности, определениями.

* Очевидная описка у Маркса. Вероятно, он хотел написать «механическое».
(Прим. ред.).

«Этими различными сторонами являются, *таким образом, различные власти* и их функции и сферы деятельности».

При помощи слов: «таким образом», вносится видимость последовательной дедукции и развития. Правильнее было бы спросить: «каким образом?» «Что различные стороны организма государства суть «различные власти» и «их функции и сферы деятельности» — это эмпирический факт. Что они члены «организма» — является философским «предикатом».

Мы обращаем тут внимание на одну особенность гегелевского стиля, которая часто повторяется и которая является продуктом мистицизма. Параграф в целом гласит:

«Свое специфически определенное содержание умонастроение берет из *различных сторон* государственного организма. *Этот организм* есть развитие идеи к ее различиям и к их объективной действительности. *Этими различными сторонами* являются, *таким образом*, различные власти и их функции и сферы деятельности, благодаря которым всеобщее беспрестанно, — а так как эти функции и сферы деятельности *определяются природой понятия*, — *необходимым образом* себя производит, а так как всеобщее предполагается также сущим до его деятельности, — то и сохраняет себя; этим организмом является *политическое устройство*».

1) Свое специфически определенное содержание умонастроение берет из *различных сторон* государственного организма. «Этими различными сторонами являются *различные власти* и их функции и сферы деятельности».

2) Свое специфически определенное содержание умонастроение берет из различных сторон *государственного организма*. *Этот организм* есть развитие идеи к ее различиям и к их объективной действительности... благодаря чему всеобщее беспрестанно, — а так как эти различия определены *природой понятия*, — *необходимым образом* себя производит, а так как всеобщее точно так же предполагается сущим до его деятельности — то и *сохраняет себя*. *Этим организмом является политическое устройство*.

Гегель, как мы видим, связывает дальнейшие определения с двумя субъектами, «различными сторонами организма» и «организмом». В третьем предложении различные стороны определяются как «различные власти». Благодаря вставленным словам: «таким образом», создается иллюзия, будто эти «различные власти» деду-

цируются из промежуточного предложения об организме, как развитии идеи.

Дальше говорится о «различных властях». Определение, что всеобщее себя беспрестанно «производит» и тем самым сохраняет, не представляет ничего нового, так как это уже содержится в определении «различных властей» как «сторон организма», как «органических» сторон. Или, вернее, это определение «различных властей» выражает, только другими словами, ту мысль, что организм есть «развитие идеи к ее различиям» и т. д.

Предложения: «этот организм есть развитие идеи к ее различиям и к их объективной действительности», или к различиям, благодаря которым «всеобщее» (всеобщее здесь то же самое, что и идея) «беспрестанно, — а так как эти различия определены *природой понятия*, — *необходимым образом себя производит* и — так как всеобщее предполагается сущим до его деятельности — *то и сохраняет себя*», — эти предложения идентичны. Последнее предложение является только более подробным объяснением мысли о «развитии идеи к ее различиям». Гегель этим не пошел дальше общего понятия «идеи» или, самое большее, «организма» вообще (ибо речь идет, собственно говоря, об этой определенной идее). Что же ему дает право сделать вывод: «этот организм есть политическое устройство»? Почему не: «этот организм есть солнечная система»? Единственным основанием для указанного вывода, очевидно, является то обстоятельство, что Гегель позже определяет «различные стороны государства» как «различные власти». Положение, что «различные стороны государства суть различные власти», есть эмпирическая истина и не может быть выдано за философское открытие. Это положение также ни в коем случае не вытекает, как вывод, из предыдущего хода мыслей. Благодаря тому, однако, что организм определяется как «развитие идеи», что сначала говорится о различиях идеи, а затем вставляется конкретное: «различные власти», создается иллюзия, будто мы имеем тут перед собой последовательное развитие *определенного* содержания. Вслед за предложением: «свое специфически определенное содержание умонастроение берет из различных сторон *государственного организма*», Гегель должен был бы сказать не «*этот организм*», а «организм есть развитие идеи» и т. д. По крайней мере, то, что Гегель здесь говорит, верно по отношению ко всякому организму, и в данном случае нет никакого предиката, которым оправдывалось бы присоединение к субъекту местоимения «*этот*». Результат, к которому Гегель с самого начала стремится, это — определение *организма как политического устройства*. Но

не существует такого моста, который *от общей идеи организма вел бы к определенной идее государственного организма*, или к *политическому устройству*, и этот мост никогда нельзя будет перекинуть между ними. В первом предложении говорится о «различных сторонах государственного организма», которые вслед за тем определяются как «различные власти». Этим, следовательно, только сказано: *«различные власти государственного организма»*, или *«государственный организм различных властей» есть политическое устройство государства*. Мост к *«политическому устройству»* перекинут не от «организма», «идеи», «ее различий», и т. д., а от предпосланного понятия: «различные власти», «государственный организм».

На деле Гегель лишь растворил понятие «политического устройства» в общей абстрактной идее «организма», для поверхностного же взгляда, и по его собственному мнению, он из общей идеи развил конкретную. Он сделал продуктом, предикатом идеи то, что является ее субъектом. Он развивает свою мысль не из предмета, а конструирует свой предмет по образцу завершившего, именно — в абстрактной сфере логики завершившего свой круг мышления. Задача тут не в том, чтобы развить конкретную идею политического устройства, а в том, чтобы политическое устройство поставить в отношении к абстрактной идее, сделать первое моментом развития идеи, — что представляет собой явную мистификацию.

Другим определением является, что «различные власти определены *природой понятия*» и поэтому «всеобщее их *необходимым образом производит*». Различные власти, таким образом, определены не их «собственной природой», а чужой природой. Точно так же и *необходимость* выводится не из их собственной сущности и еще менее критически доказана. Ее судьба, скорее, предопределена «природой понятия», припечатана в святых регистрах *santa casa* (логики).

Душа предметов, в данном случае государства, готова, предопределена до их тела, которое, собственно говоря, есть только одна видимость. «Понятие» является богом-сыном в боге-отце — «идее»; оно есть активный определяющий и различающий принцип.

«Идея» и «понятие» являются здесь гипостазированными абстракциями.

§ 278. «Эти оба определения, устанавливающие, что особенные функции и власти государства не имеют самостоятельной прочной основы ни сами по себе, ни в особенной воле отдельных лиц, а имеют свой последний корень в *единстве государства* как их простой самости, составляют *суверенитет государства*».

«Деспотизм означает вообще состояние беззакония, при котором особенная воля — будь то монарха или народа — имеет силу закона или, вернее, заменяет собой закон; суверенитет же, напротив, означает момент идеальности

особенных сфер и функций именно в конституционном состоянии, при господстве законности. Суверенитет именно означает, что каждая такая сфера не есть нечто независимое, самостоятельное в своих целях и способах действия и лишь углубляющееся в себя, а зависима в этих целях и способах действия от определяющей ее цели *цели целого* (которую, в общем, неопределенно называют *благом государства*). Эта идеальность проявляется двояким образом. В *состоянии мира* особенные сферы и функции продолжают шествовать по пути удовлетворения своих особенных целей и частью лишь характер бессознательной *необходимости* вещей приводит к тому, что их своекорыстие *переходит* в спешествование взаимному сохранению целого, частью же они снова и снова приводятся к цели целого *непосредственным воздействием* сверху, благодаря чему они подвергаются ограничению и вынуждаются непосредственно и активно способствовать этому сохранению. Но в состоянии *нужды*, будь это внутренняя или внешняя нужда, организм, в состоянии мира существующий в своих особенностях, концентрируется в простом понятии суверенитета, и последнему поручается спасение государства ценой этого вообще правомерного момента, и тогда *идеализм* суверенитета государства достигает *присущей* ему действительности.

Этот идеализм, таким образом, не представляет собой сознательно-разумной системы. В состоянии *мира* он выступает как внешнее давление, оказываемое сверху путем непосредственного воздействия на господствующую силу, на частную жизнь, или как слепой, бессознательный результат своекорыстия. Свою специфическую действительность этот идеализм имеет только в «состоянии войны и нужды» государства, так что здесь проявляется его сущность как «состояние войны и нужды» действительно существующего государства, между тем как его «*мирное*» состояние есть именно война и нужда своекорыстия.

Суверенитет, идеализм государства, существует поэтому только как *внутренняя* необходимость, как *идея*.

Но Гегелю и этого довольно, ибо речь идет только об *идее*. Суверенитет, таким образом, с одной стороны существует только как *бессознательная, слепая субстанция*. Мы сейчас познакомимся с другой ее действительностью.

§ 279. «Суверенитет, представляющий собой сначала только *всеобщую* мысль об этой идеальности, *существует* лишь как уверенная в самой себе *субъективность* и как абстрактное и постольку не имеющее основания *самоопределение* воли, в котором лежит окончательное решение. Это — индивидуальное государства как таковое, и государство само лишь в этом своем индивидуальном есть *одно* государство. Но субъективность в своей

М. и Э. 1.

1) Суверенитет, представляющий собой сначала только *всеобщую* мысль об этой идеальности, *существует* лишь как *уверенная в самой себе субъективность*. Субъективность в ее истине есть лишь в качестве *лица*. В государственном устройстве, выросшем и достигшем *реальной* разумности, каждый из

истине есть лишь в качестве *субъекта*, личность есть лишь в качестве *лица*, и в государственном устройстве, выросшем и достигшем реальной разумности, каждый из трех моментов понятия обладает своей *для себя действительной*, выделившейся формой. Этим абсолютно решающим моментом целого является поэтому не индивидуальность вообще, а один индивидуум, *монарх*».

трех моментов понятия обладает своей действительной выделившейся формой.

2) Суверенитет существует лишь как абстрактное и постольку не имеющее основания *самоопределение* воли, в котором лежит окончательное решение. Это — индивидуальное государства, как таковое, и государство само лишь в этом своем индивидуальном есть *одно* государство (и в государственном устройстве, выросшем и достигшем реальной разумности, каждый из трех моментов понятия обладает своей *для себя действительной*, выделившейся формой). Этим абсолютно решающим моментом целого является *поэтому* не индивидуальность вообще, а один индивидуум, *монарх*.

Первое предложение говорит только, что всеобщая мысль об этой идеальности, чье печальное существование мы выше видели, должна быть продуктом самосознания субъектов и, как таковая, существовать в них и для них. Если бы Гегель своей точкой исхода сделал действительных субъектов в качестве базисов государства, то ему не пришлось бы мистическим образом субъектировать государство. Но «субъективность», говорит Гегель, «в своей истине есть лишь в качестве *субъекта*, личность лишь в качестве *лица*». Но и это является мистификацией. Субъективность есть определение субъекта, личность — определение лица. Вместо того, чтобы брать их лишь как предикаты субъектов, Гегель делает из предикатов нечто самостоятельное и затем заставляет их мистическим образом превратиться в их субъекты.

Существование предиката есть субъект, следовательно, субъект есть существование субъективности и т. д. Гегель превращает предикаты, объекты в нечто самостоятельное, но он их отрывает при этом от их подлинной самостоятельности, от их субъекта. Впоследствии действительный субъект появляется, но как результат, между тем как именно от действительного субъекта следует исходить и его

объектирование и следует рассматривать. Действительным субъектом у Гегеля становится мистическая субстанция, а реальный субъект представляется как нечто другое, как момент мистической субстанции. Именно потому, что Гегель, вместо того, чтобы исходить из реального существа (*ens, ὑποκείμενον, subject*), исходит из предикатов, из всеобщих определений, а между тем все же должен быть какой-нибудь носитель этих определений, — этим носителем становится мистическая идея. Тут-то и сказывается гегелевский дуализм, в силу которого Гегель всеобщее не рассматривает как действительную сущность действительно конечного, т. е. существующего, определенного, или действительное существо не считает *подлинным субъектом* бесконечного. Так, суверенитет, составляющий сущность государства, рассматривается здесь сперва как самостоятельное существо, превращается в предмет. Потом, разумеется, это объективное должно, в свою очередь, стать субъектом. Но этот субъект представляется нам тогда как самовоплощение суверенитета, между тем как суверенитет есть не что иное, как опредметившийся дух субъектов - государств.

Отвлечемся, однако, от этого основного недостатка гегелевской концепции и рассмотрим внимательнее первое предложение этого параграфа. Взятое отдельно, это предложение имеет лишь тот смысл, что суверенитет, идеализм государства, существует в качестве лица, в качестве субъекта, разумеется, в качестве многих лиц, многих субъектов, ибо никакое единичное лицо не может воплотить в себе всю сферу личности, никакой единичный субъект — всю сферу субъективности. Да и что это был бы за государственный идеализм, если бы он воплощался в *одном* лице, в *одном* субъекте, вместо того, чтобы представлять собой действительное самосознание граждан, общую душу государства. Ничего больше в этом предложении Гегеля и не содержится. Рассмотрим, однако, тесно связанное с этим предложением второе предложение; Гегель стремится здесь представить монарха подлинным «богочеловеком», *подлинным воплощением идеи*.

«Суверенитет... существует лишь... как абстрактное и постольку не имеющее основания *самоопределение* воли, в котором лежит окончательное решение. Это — *индивидуальное* государства как таковое, и государство само лишь в этом своем индивидуальном есть *одно* государство... в государственном устройстве, выросшем и достигшем реальной разумности, каждый из трех моментов понятия обладает *своей для себя действительной*, выделившейся формой. Этим абсолютно решающим моментом целого является *потому* не индивидуальность вообще, а один индивидуум, *монарх*».

Мы уже раньше указывали на это предложение. Момент постановления произвольного, ибо определенного, решения, есть *княжес-*

ская власть воли вообще. Идея княжеской власти, как ее Гегель развивает, есть не что иное, как идея произвольного, решения воли.

Между тем, однако, как Гегель выше понимает суверенность как идеализм государства, как действительное определение частей идеей целого, он ее теперь превращает в *«абстрактное и постольку не имеющее основания самоопределение воли, в котором лежит окончательное решение. Это есть индивидуальное государства как таковое»*. Раньше говорилось о субъективности, теперь речь идет об индивидуальности. Государство, как суверенное, должно быть *единичным индивидуумом*, должно обладать индивидуальностью. Государство *едино* «не только» в этом, в этой индивидуальности; индивидуальность есть лишь *естественный* момент его единства, определение естества государства. «Этим абсолютно решающим моментом *поэтому* является не индивидуальность вообще, а один индивидуум, монарх». Почему? А потому, «что в государственном устройстве, выросшем и достигшем реальной разумности, каждый из трех моментов понятия обладает *своей для себя действительной, выделившейся формой*». Одним из моментов понятия является «единичность», но единичность еще не есть один *индивидуум*, да и что это был бы за государственный строй, в котором всеобщность, особенность, единичность «обладали бы» каждая *«своей для себя действительной выделившейся формой»*? Так как речь вообще идет не о чем-либо абстрактном, а о государстве, об обществе, то можно даже признать классификацию Гегеля. Что из этого следовало бы? Гражданин государства, как определяющий всеобщее, есть законодатель; как решающий единичное, как *действительно волящий*— князь. Что бы это могло означать: *«индивидуальность государственной воли есть один индивидуум»*, особенный, отличный от всех других индивидуумов? И *всеобщность*, законодательство, «обладает для себя действительной выделившейся формой», из чего можно было бы заключить: «законодательство есть эти особенные индивидуумы».

Обыкновенный человек.

Гегель.

2) Монарх обладает суверенной властью, суверенитетом.

3) Суверенитет делает, что хочет.

2) *Суверенитет* государства есть монарх.

3) Суверенитет есть «абстрактное и постольку не имеющее основания *самоопределение* воли, в котором лежит окончательное решение».

Все атрибуты конституционного монарха в современной Европе Гегель превращает в абсолютные самоопределения *воли*. Он не говорит: воля монарха есть окончательное решение, а окончательное решение воли есть монарх. Первое предложение эмпирично, второе предложение стремится превратить эмпирический факт в метафизическую аксиому.

Гегель тесно переплетает оба субъекта: суверенитет как «уверенную в себе субъективность», и суверенитет как «не имеющее основания самоопределение воли», как индивидуальную волю, с тем, чтобы отсюда вывести «идею» как «индивидуум».

Ясно, что уверенная в себе субъективность должна *действительно* проявлять волю и должна проявить волю как единица, как индивидуум. Кто же, однако, когда-либо сомневался в том, что государство действует через индивидуумов? Если Гегель хотел доказать: государство должно иметь *одного* индивидуума, как представителя его индивидуального единства, то он не доказал необходимости *монарха*. Как *положительный* результат этого параграфа, мы можем установить только следующее.

Монарх есть в государстве момент *индивидуальной воли*, не имеющего основания самоопределения, произвола.

Примечание Гегеля к этому параграфу настолько достопримечательно, что мы должны на нем подробнее остановиться.

«Имманентное развитие всякой науки, *выведение всего ее содержания* из простого понятия... проявляет ту своеобразную черту, что одно и то же понятие, — здесь это понятие — *воля*, сначала являющееся абстрактным, потому что это начало, сохраняется, но исключительно лишь через само себя сгущает свои определения и приобретает таким образом конкретное содержание. Так и основной момент личности, который вначале, в непосредственном праве, абстрактен, проходя через свои различные формы субъективности, сам развивал себя, и здесь, в абсолютном праве, в государстве, в вполне конкретной объективности воли, *он есть личность государства, его уверенность в себе самом*, — он есть то последнее, которое снимает все особенности в простой самости, кончая с взвешиванием оснований и противоснований, между которыми всегда можно колебаться, *замыкает их посредством я хочу* и начинается собой всякое действие и действительность».

Прежде всего, вовсе не составляет «своеобразной черты науки», чтобы основное понятие предмета снова и снова повторялось.

Затем, мы также не имеем здесь никакого *прогресса*. *Абстрактная личность* была субъектом абстрактного права, она не изменилась: *она является теперь личностью государства опять-таки в качестве абстрактной личности*. Гегель не должен был бы удивляться тому, что действительное лицо — а лица составляют государство — снова

и снова появляется в качестве сущности государства. Он скорее должен был бы удивляться обратному, а еще более он должен был бы удивляться тому, что личность в качестве личности государства представляет собой ту же бессодержательную абстракцию, что и лицо частного права.

Гегель определяет монарха «как личность государства, его уверенность в самом себе». Монарх есть «персонифицированный суверенитет», «вочеловечившаяся суверенность», воплощенное государственное сознание, в силу чего все другие исключены из этого суверенитета и из личности и из государственного сознания. Одновременно, однако, Гегель этому суверенитету личности не может дать другого содержания, кроме «я хочу», момента произвола в воле. «Государственный разум» и «государственное сознание» персонифицируются одним единственным эмпирическим лицом с исключением всех остальных, но этот персонифицированный разум имеет своим единственным содержанием абстракцию «я хочу», *l'état — c'est moi*.

«Но личность и субъективность вообще имеют, *кроме того*, как бесконечное, относящее себя к себе, только *истину*, и именно свою ближайшую непосредственную истину, как лицо, для себя сущий субъект, а для себя сущее есть также непременно *одно*».

Само собой разумеется, что так как личность и субъективность являются только предикатами лица и субъекта, то они существуют только как лицо и субъект, а лицо есть *одно*. Но Гегель должен был бы прибавить, что эта *единичность* имеет свою истину непременно только как *многие единичности*. Предикат, сущность, никогда не исчерпывает сфер своего существования *одной единичностью*, а *многими единичностями*. Вместо этого Гегель заканчивает:

«Личность государства действительна только как одно *лицо*, как лицо *монарха*».

Итак, поелику субъективность может существовать только как субъект, а субъект только как одно, то личность государства действительна лишь как одно лицо. Прекрасное умозаключение. С таким же основанием мог бы Гегель умозаключать: так как единичный человек есть единица, то весь человеческий род есть только один единственный человек.

«Личность служит выражением понятия как такового; личность *вместе с тем* содержит в себе его действительность, и лишь с этим определением понятие есть *идея*, истина».

Личность без лица есть, конечно, абстракция, но лицо есть только *действительная идея* личности в ее родовом бытии как лица.

«Так называемая *моральная* личность, общество, община, семья, как бы конкретна она ни была, обладает личностью лишь как моментом, который в ней абстрактен; она не достигла в нем истины своего существования; государство же есть именно та целостность, в которой моменты понятия достигают действительности согласно их своеобразной истине».

В этом предложении господствует большая путаница. Абстрактными здесь называются *моральная личность*, общество и т. д., следовательно, именно те родовые формы, в которых *действительное лицо* реализует свое действительное содержание, объективирует себя, отказавшись от абстракции «лица quand même». И вот, вместо того, чтобы признать это *осуществление* лица как самое конкретное, Гегель выдвигает, как преимущество государства, то, что в нем «момент понятия», «единичность», достигает мистического «бытия». Разумное состоит не в том, что разум действительного лица достигает действительности, а в том, что действительности достигают моменты абстрактного понятия.

«Понятие монарха потому является наиболее трудным для рассудка, т. е. для рефлектирующего рассудочного рассмотрения, что последнее застревает в разрозненных определениях и потому знает лишь основания, конечные точки зрения и *выведение* из оснований. Таким образом, оно представляет себе достоинство монарха как нечто *производное* не только по форме, но и по своему определению; а, между тем, его понятие, наоборот, состоит в том, что оно есть не производное, а *безусловно начинающее из себя*. Ближе всего с этим совпадает представление, которое рассматривает право монарха как нечто основанное на божественном авторитете, ибо в этом представлении содержится мысль о его безусловности».

«Безусловно начинающим из себя», в известном смысле, является всякое необходимое бытие; вошь монарха в этом отношении ничем не отличается от самого монарха. Гегель этим, следовательно, не сказал о монархе ничего особенно нового. Если же Гегель думает, что по отношению к монарху мы должны признать нечто особенное, специфически отличающее его от всех остальных объектов науки и философии права, то это просто глупость; эта мысль Гегеля правильна лишь постольку, поскольку «единое лицо - идея» есть нечто, что должно быть выведено из воображения, а не из рассудка.

«Можно утверждать, что *народ суверенен* в том смысле, что по отношению к *внешнему миру* народ есть нечто самостоятельное и составляет собственное государство» и т. д.

Это — азбучная истина. Если князь есть «подлинный суверенитет государства», то он и по отношению к внешнему миру должен

был бы быть признан «самостоятельным государством» даже независимо от народа. Если же князь суверенен постольку, поскольку он представляет единство народа, то он сам только представитель, символ суверенности народа. Суверенитет народа не есть тогда производное от суверенитета князя, а, наоборот, суверенитет князя имеет своим источником суверенитет народа.

«Можно, таким образом, также сказать, что *суверенитет внутри страны* пребывает в народе, если говорят лишь вообще о *целом*, совершенно так же, как мы выше (§ 277, 278) показали, что *государство* обладает суверенитетом».

Как будто не народ есть действительное государство. Государство есть нечто абстрактное. Только народ есть нечто конкретное. И замечательно то, что Гегель, который, ничтоже сумняшеся, надеяется абстракцию живым качеством суверенитета, нерешительно и с оговорками приписывает это качество конкретному.

«Но обычный смысл, в котором в новейшее время стали говорить о суверенитете народа, состоит в том, что этот суверенитет берется как *противоположность суверенитету, существующему в монархе*; взятый в таком противоположении, суверенитет народа принадлежит к разряду тех путаных мыслей, в основании которых лежит *грубое* представление о *народе*».

«Путаные мысли» и «грубое представление» здесь только у Гегеля. Само собой: если суверенитет *пребывает* в монархе, то глупо говорить о противоположном суверенитете в народе, ибо уже в понятии суверенитета кроется, что суверенитет не может иметь двойственного и противоположного существования. Но:

1) вопрос именно в том и состоит: не является ли иллюзией суверенитет, якобы абсолютно пребывающий в монархе? Суверенитет монарха или народа, that is the question (вот в чем вопрос); 2) можно говорить также о суверенитете народа *в противоположность суверенитету, существующему в монархе*, но тогда речь идет не об одном и том же суверенитете, существующем на двух сторонах, а о двух *совершенно противоположных понятиях суверенитета*, из которых одно обозначает форму суверенитета, могущую осуществиться в *монархе*, другое — форму суверенитета, могущую осуществиться только в *народе*. Подобно этому спрашивают: является ли сувереном бог или человек? Один из членов этой альтернативы есть неправда, хотя и существующая неправда.

«Народ, взятый *без* своего монарха и непосредственно связанного с последним *расчленения* целого, есть бесформенная масса, не представляющая собой больше государства и не обладающая уж больше *ни одним* из определений, наличных лишь в *сформированном в себе целом*, — не обладающая именно ни суверенитетом, ни правительством, ни судами, ни начальством, ни сословиями, ни

чем бы то ни было. Благодаря тому, что в данном народе выступают такие, имеющие отношение к организации, к государственной жизни, моменты, он перестает быть той неопределенной абстракцией, которую чисто общее представление называет народом».

Все это рассуждение есть сплошная тавтология. Если народ имеет монарха и необходимо и непосредственно связанное с последним расчленение целого, т. е. если он организован как монархия, тогда, разумеется, взятый вне этой организации, он превращается в бесформенную массу и становится лишь общим представлением.

«Если под суверенитетом народа понимают форму республики и еще определеннее форму демократии, то не может быть речи о таком представлении, когда перед нами стоит развитая идея».

Это, конечно, верно, если о демократии имеют, вместо развитой идеи, только «такое представление». Демократия есть истина монархии, монархия же не есть истина демократии. Монархия есть по необходимости демократия как непоследовательность по отношению к самой себе, в демократии же монархический момент не есть непоследовательность. Монархия не может быть, демократия же может быть понята из нее самой. В демократии ни один из моментов целого не приобретает другого значения, чем то, которое ему принадлежит. Каждый момент есть действительный момент всего демоса в целом. В монархии же часть определяет характер целого. Все государственное устройство вынуждено приспособиться к своей наиболее важной части. Демократия есть государственное устройство как родовое понятие. Монархия же только один из видов, и притом один из плохих видов, государственного устройства. Демократия есть «содержание и форма». Монархия же по идее *должна быть* только формой, но она фальсифицирует содержание.

В монархии целое, народ, подводится под одну из его форм бытия, под его государственное устройство. В демократии же *само государственное устройство* выступает как *одно* из определений, и именно — как самоопределение народа. В монархии мы имеем народ государственного устройства, в демократии — государственное устройство народа. Демократия есть разрешенная *загадка* всех форм государственного устройства. Здесь государственное устройство не только *в себе*, по существу своему, но и *по своему существованию*, по его действительности постоянно сводится к его действительному основанию, к *действительному человеку*, к *действительному народу*, чьим *собственным* произведением это государственное устройство признается. Государственное устройство выступает здесь как то, что оно есть, а именно — как свободный продукт человека.

Можно было бы возразить, что это в известном смысле верно и по отношению к конституционной монархии. Однако специфическим отличием демократии является то, что здесь государственное устройство вообще представляет собой только *момент* бытия народа, что *политический строй* сам по себе не образует здесь государства.

Гегель берет за исходную точку государство и делает человека субъективированным государством. Демократия делает своей отправной точкой человека и делает из государства объективированного человека. Подобно тому, как не религия создает человека, а человек создает религию, так и государственное устройство не создает народа, а народ создает государственное устройство. Демократия в известном отношении относится ко всем другим государственным формам так, как христианство относится ко всем другим религиям.

Христианство есть религия *κατ' ἔξοχην*, *сущность религии*, обожествленный человек как *особая* религия. Точно так же и демократия есть *сущность всякого государственного устройства*, обобществленный человек как *особая* форма государственного устройства. Она относится ко всем другим формам государственного устройства, как род относится к своим видам. Только здесь самый род имеет реальное существование и поэтому в отношении других реальных форм, не соответствующих своей сущности, сам выступает как *особый вид*. Демократия относится ко всем остальным государственным формам, как к своему ветхому завету. Не человек для закона, а закон для человека; закон здесь есть *человеческое бытие*, между тем как в других формах государственного строя человек есть *законное бытие*. Вот основное отличие демократии. Все остальные *государственные образования* представляют собой известную, определенную, *особую форму государства*. В демократии *формальный* принцип является одновременно и *материальным* принципом. Лишь она поэтому есть подлинное единство всеобщего и особенного. В монархии например, в республике, как особой только форме государственного строя, политический человек имеет свое особое бытие рядом с неполитическим, с частным человеком. Собственность, договор, брак, гражданское общество выступают здесь (как это совершенно правильно доказывает Гегель для этих *абстрактных* форм государства, ошибочно, однако, полагая, что он этим развивает идею государства) как *особые* формы бытия, рядом с *политическим* государством, как *содержание*, к которому политическое государство относится как *организующая форма*, собственно говоря, только как определяющий, ограничивающий, то утверждающий, то отрицаю-

щий, сам по себе бессодержательный рассудок. В демократии же политическое государство в том виде, как оно становится рядом с этим содержанием и отличается от него, само является только *особым* содержанием, как и особой *формой существования* народа. В монархии, например, это особенное, именно политическое устройство, имеет значение *всеобщего*, определяющего и подчиняющего себе все особенные моменты. В демократии государство, как особенный момент, есть *только* особенный момент, как всеобщее же оно есть действительно всеобщее, т. е. оно не есть определенность в отличие от другого содержания. Французы новейшего времени это поняли так, что в истинной демократии *политическое государство исчезает*. Это верно постольку, поскольку в демократии политическое государство, *qua* политическое государство, как политическое устройство, не признается больше за целое.

Во всех отличных от демократии государственных формах *государство, закон, устройство* является господствующим моментом без того, чтобы государство действительно господствовало, т. е. без того, чтобы оно материально определяло собой содержание остальных неполитических сфер. В демократии государственное устройство, закон, само государство, поскольку оно представляет собой определенное политическое устройство, суть только самоопределение народа, определенное содержание этого самоопределения.

Понятно, кроме того, само собой, что все государственные формы имеют в демократии свою истину, и поэтому не являются истинными, поскольку они не являются демократиями. В старых государствах политическое государство представляло собой содержание государства с исключением других сфер, современное же государство есть взаимное согласие политического и неполитического государства.

В демократии абстрактное государство перестало быть господствующим моментом. Спор между монархией и республикой есть все еще спор в пределах абстрактного государства. *Политическая республика* есть демократия в пределах абстрактной формы государства. Абстрактной государственной формой демократии является поэтому республика. Но она перестает быть только *политической* формой. — Собственность и т. д., одним словом, все содержание права и государства, виждется в Северной Америке, за некоторыми исключениями, на тех же основах, как и в Пруссии. Там, следовательно, *республика* является одной только государственной *формой*, как здесь монархия. Содержание государства лежит вне рамок этих форм государственного устройства. Гегель поэтому прав, когда говорит, что политическое государство есть государственное

устройство, т. е. материальное государство не является политическим. Здесь имеет место лишь внешнее тождество, взаимное определение. Из различных моментов народной жизни с наибольшим трудом совершилось формирование политического государства, государственного устройства. Последнее развивалось по отношению к другим сферам как всеобщий разум, как нечто потустороннее этим особым сферам. Историческая задача состояла тогда в том, чтобы вернуть политическое государство в реальный мир, но особые сферы не сознают при этом, что с упразднением потустороннего существа государственного устройства, или политического государства, упраздняется и их частное существо, что потустороннее существование политического государства есть не что иное, как утверждение их собственной отчужденности. *Политический строй* был до сих пор *религиозной сферой, религией* народной жизни, небом ее всеобщности в противоположность *земному существованию* его действительности. Политическая сфера была единственной государственной сферой в государстве, единственной сферой, содержание которой, подобно форме, было родовым содержанием и представляло собой подлинно всеобщее, но, поскольку эта одна политическая сфера противопоставлялась другим сферам, и ее содержание становилось формальным и особенным. Политическая жизнь в современном смысле есть *схоластика* народной жизни. *Монархия* есть законченное выражение этого отчуждения, *республика* же есть его отрицание внутри его собственной сферы. Понятно, что политическая конституция, как таковая, развилась только там, где частные сферы достигли самостоятельного существования. Там, где торговля и частное землевладение еще не свободны, еще не достигли самостоятельности, там еще нет и политического устройства как такового.

Средние века были *демократией несвободы*. Абстракция *государства, как такового*, характерна лишь для новейшего времени, так как только в новейшее время возникла абстракция частной жизни. Абстракция *политического государства* есть продукт современности.

Средние века знали крепостных, феодальное землевладение, промыслы, корпорации, корпорацию ученых и т. д., т. е. в средние века собственность, торговля, сотоварищество, человек имеют *политический* характер, материальное содержание государства определено его формой. Всякая частная сфера имеет политический характер или является политической сферой, или политика является также характером частных сфер. В средние века политический строй есть строй частной собственности, но лишь потому, что строй частной собственности является политическим строем. В средние века на-

родная жизнь тождественна с жизнью государства. Человек есть действительный принцип государства, но *несвободный* человек. Мы имеем, следовательно, тут *демократию несвободы*, пробуравленную отчужденность. Абстрактная, рефлексированная противоположность принадлежит уже современному миру. Средние века представляют собой *действительный*, новейшее время — *абстрактный* дуализм.

«На вышеуказанной ступени, на которой было проведено деление форм государственного устройства на демократию, аристократию и монархию, на точке зрения *еще остающегося внутри себя субстанциального единства*, которое *еще не дошло до своего бесконечного различения и углубления внутрь себя*, момент *последнего, само себя определяющего волеизъявления* выступает не как *имманентный* органический момент самого по себе государства в его *своеобразной действительности*».

В непосредственной монархии, демократии или аристократии не существует политического устройства как чего-то отличного от действительного материального государства или от всего остального содержания народной жизни. Политическое государство еще не выступает как *форма* материального государства. Мы имеем перед собой, с одной стороны, тип Греции, где *res publica* является подлинным частным делом, подлинным содержанием граждан, а частный человек есть раб. Здесь политическое государство, как политическое государство, является действительно единственным содержанием жизни и волеизъявления граждан. С другой стороны, мы имеем тип азиатской деспотии, где политическое государство есть не что иное, как частный произвол одного единственного индивидуума, или где политическое государство наравне с материальным есть раб. Отличие современного государства от этих государств субстанциального единства между народом и государством заключается не в том, как это думает Гегель, что различные государства, как формы государственного устройства, развились до *самостоятельной* реальности, а в том, что само государственное устройство стало самостоятельной действительностью рядом с действительностью народной жизни, что политическое государство стало *устройством* всего остального государства.

§ 280. «Эта последняя самость государственной воли проста в этой своей абстрактности, и поэтому она есть *непосредственная единичность*; в самом ее понятии заключается, следовательно, определение *природности*; монарх поэтому существенно, в качестве *этого* индивидуума, абстрагированного от всякого другого содержания, предназначен быть монархом; а этот индивидуум предназначен к этому непосредственно, природным образом, благодаря *физическому рождению*».

Мы уже слышали, что субъективность есть субъект, а субъект есть необходимо эмпирический индивидуум, *единица*. Мы узнаем, теперь, что в понятии *непосредственной* единичности заключается определение *природности*, телесности. Гегель доказал только то, что само собой разумеется, а именно — что субъективность *существует* лишь как *телесный индивидуум*, а от телесного индивидуума, разумеется, неотъемлемо *физическое рождение*.

Гегель полагает, что он доказал, будто субъективность государства, суверенитет, монарх «существенен», что в качестве *этого* индивидуума, абстрагированного от всякого другого содержания, он предназначен быть монархом, а этот индивидуум предназначен к этому непосредственно, природным образом, благодаря физическому *рождению*. Суверенитет, монархическое достоинство, был бы, таким образом, чем-то природным. *Тело* монарха определило бы его достоинство. Последней решающей инстанцией на высшей вершине государства, таким образом, вместо разума оказалось бы *тело*. Рождение предопределяло бы качество монарха, как оно предопределяет качество скота. Гегель доказал, что монарх должен родиться, в чем никто не сомневался, но он не доказал, что рождение делает его монархом. Что человек в силу рождения предназначен быть монархом — это так же мало может стать метафизической истиной, как догмат о беспорочном зачатии богородицы Марии. Но как последнее представление, являющееся фактом сознания, так и первое представление, отражающее эмпирический факт, могут быть объяснены человеческими иллюзиями и отношениями.

В примечании, которое мы намерены рассмотреть подробнее, Гегель с удовольствием отмечает, что он доказал абсолютную разумность того, что обычно считают неразумным.

«Этот переход от понятия чистого самоопределения в непосредственность бытия, а следовательно, и в природность, носит чисто спекулятивный характер, и познание его входит в область логической философии».

Это, конечно, чистая спекуляция, но спекулятивное заключается здесь не в том, что Гегель из *чистого* самоопределения, из абстракции делает скачок в чистую природность (в случайность рождения), т. е. в противоположную крайность, *car les extrêmes se touchent*. Спекулятивное заключается в том, что Гегель имеет в виду «переход понятия», что он полнейшее противоречие выдает за тождество и величайшую непоследовательность за последовательность.

Но положительным результатом хода рассуждений Гегеля можно считать его признание, что с наследственным монархом, на место самоопределяющегося разума, вступает природная определен-

ность, но не как то, что она есть, т. е. как природная определенность, а как высшее определение государства, — таким образом здесь перед нами тот *положительный* пункт, где монархия сама рассеивает иллюзию, будто она есть организация разумной воли.

«Это, впрочем, *в целом* — тот же (?) переход, который известен как *природа воли вообще* и представляет собой процесс перемещения содержания из субъективности (как представляемой цели) в наличное бытие. Но своеобразная форма идеи и перехода, рассматриваемого здесь, состоит в *непосредственном переходе* (Umschlagen) *чистого самоопределения воли* (самого простого понятия) в некое «*это*» и природное наличное бытие без опосредствования *особенным* содержанием (целью в действовании)».

Гегель говорит, что переход суверенитета государства (самоопределение воли) в тело рожденного монарха (в наличное бытие) есть *в целом* перемещение содержания вообще, совершаемое волей для *осуществления*, для перевода в наличное бытие *представляемой* цели. Но Гегель говорит: *в целом*. Своеобразное отличие, которое он указывает, до того своеобразно, что оно способно упразднить всякую аналогию и поставить *магию* на место «природы воли вообще».

Во-первых, *переход* представляемой цели в наличное бытие совершается здесь *непосредственно, магически*. Во-вторых, субъектом здесь является *чистое самоопределение воли, само простое понятие*. В качестве мистического субъекта здесь выступает сущность воли. В природное наличное бытие здесь переходит не действительное индивидуальное и сознательное хотение, а абстракция воли; в качестве *единичного* индивидуума здесь выступает во плоти чистая идея. В-третьих, не только переход воли в природное наличное бытие совершается у Гегеля *непосредственно*, т. е. *без помощи тех средств*, в которых воля во всех случаях нуждается для своего осуществления, но не имеется в наличности даже *особенной*, т. е. определенной, цели: здесь не имеет место «опосредствование *особенным* содержанием, целью в действовании». И это понятно, ибо перед нами нет *действующего* субъекта, а если действует абстракция, чистейшая идея воли, то она может действовать только мистическим образом. Цель, которая не является *особенной*, не есть цель, а действие без цели есть бесцельное, бессмысленное действие. Вся аналогия с телеологическим актом воли, в конце концов, сама себя разоблачает как мистификацию и *бессодержательное* действие идеи.

Средством является абсолютная воля и слово философа, особенной целью является опять-таки цель философствующего субъекта.

екта: конструировать *наследственного монарха* из чистой идеи. Осуществление этой идеи сводится к простому *заверению* Гегеля.

«В так называемом *онтологическом доказательстве* существования бога именно этот же переход абсолютного понятия в бытие (та же мистификация *) составили глубину идеи в новое время, однако в новейшее время выдавали (с полным правом *) этот переход за *непонятное*.

«Но так как представление о монархе рассматривается как всецело входящее в область обыденного (рассудительного *) сознания, то здесь рассудок тем больше застревает в своем разделении и в вытекающих отсюда выводах, которые делают его резонирующей рассудительностью (*raisonnierende Gescheutheit*). Он отрицает тогда, что момент последнего решения в государстве *сам по себе и для себя* (т. е. в понятии разума) связан с непосредственной природностью».

Отрицают, что *последнее решение* может быть рождено, а Гегель утверждает, что монарх есть рожденное последнее решение; но кто же когда-либо сомневался в том, что последнее решение в государстве связано с реальными индивидуумами *во плоти*, следовательно, «связано с непосредственной природностью»?

Резюмируем сказанное Гегелем о монархической власти или об идее государственного суверенитета.

В § 279, стр. 367, говорится:

«*Народный суверенитет* может иметь тот смысл, что народ вообще является самостоятельным по отношению к *внешнему миру* и составляет самостоятельное государство, как народ Великобритании; но народ Англии, или Шотландии или Ирландии, или Венеции, Генуи, Цейлона и т. д., не является больше суверенным народом с тех пор, как он перестал иметь своих *собственных монархов* или свои собственные высшие правительства».

Суверенитет народа есть, таким образом, здесь *национальность*, суверенитет монарха есть *национальность*, или монархический принцип есть *национальность*, которая сама по себе и одна представляет собой суверенитет народа. Народ, чей *суверенитет* заключается *лишь* в национальности, имеет *монарха*. Особая национальность народа может лучше всего упрочиться и выразиться посредством *особого монарха*.

Пропасть, существующая между одним абсолютным индивидуумом и другим, существует также между этими национальностями. Греки (и римляне) были *национальны*, потому что и поскольку они были *суверенным народом*. Германцы *суверенны*, потому что и поскольку они национальны.

[§ 279]. «Так называемая *моральная личность*, — говорится далее в том же примечании, — общество, община, семья, как бы конкретна она ни была в себе, содержит в себе личность лишь как момент, *абстрактно*. Ни в одной из этих

* В скобках слова Маркса,.

общественных организаций личность не достигла *истины своего существования*. Государство же есть именно эта целостность, в которой моменты понятия достигают существования соответственно *присущей* им истине».

Моральная личность, общество, семья и т. д. содержит в себе личность лишь абстрактно, в лице же монарха, напротив, *личность заключает в себе государство*.

В действительности же *абстрактная личность*, именно в лице *моральной личности*, общества, семьи и т. д., подняла свою *личность* до истинного существования. Гегель, однако, понимает *моральную личность* не как осуществление действительной эмпирической личности, а как *действительную* личность, содержащую, однако, в себе момент личности лишь абстрактно. Поэтому также у него не действительная личность приходит к государству, а государство приходит к действительной личности. Поэтому, вместо того, чтобы конструировать государство как высшую действительность личности, как высшую социальную действительность человека, конструируется *отдельный* эмпирический человек, эмпирическая личность как высшая действительность государства. Это превращение субъективного в объективное и объективного в субъективное (которое является следствием того, что Гегель хочет писать историю жизни абстрактной субстанции, идеи, следствием того, что, согласно его концепции, таким образом, человеческая деятельность должна выступать как деятельность и результат чего-то другого, следствием того, что Гегель хочет заставить действовать, как некую воображаемую *единичность*, существо человека, взятое само по себе, вместо того, чтобы заставить его действовать в его *действительном человеческом* существовании) имеет своим необходимым результатом то, что *эмпирическая реальность* некритически принимается за действительную истину идеи, ибо речь идет не о том, чтобы эмпирическую реальность свести к ее истине, а о том, чтобы истину свести к какой-нибудь эмпирической реальности, и в таком случае первая попавшаяся эмпирическая реальность развивается как реальный момент идеи.

(Об этом необходимом переходе эмпирии в умозрение и умозрения в эмпирию мы будем подробнее говорить после.)

Таким путем создается также впечатление *мистического* и *глубокого*. Чрезвычайно пошло звучит, что человек родился, и что это существование, произведенное физическим рождением, становится социальным человеком и т. д. вплоть до гражданина государства. Человек становится благодаря своему рождению всем, чем он становится. Но очень глубоко, поразительно звучит, что государственная идея непосредственно рождается, что она в рождении князя

сама себя родила к эмпирическому существованию. Таким путем мы не приобретаем никакого нового содержания, а лишь измененную *форму* старого содержания. Это содержание получило философскую *форму*, философское свидетельство.

Другим следствием этого умозрения является то, что *особое* эмпирическое существование, единичное эмпирическое бытие, в отличие от других рассматривается как *существование идеи*. И опять-таки глубоко мистически действует мысль, что перед нами *особое* эмпирическое существование, произведенное идеей, и что мы, таким образом, на всех ступенях встречаемся с вочеловечением бога.

Если при развитии семьи, гражданского общества, государства и т. д. эти социальные формы бытия человека рассматриваются как осуществление, как субъектирование существа последнего, то семья и т. д. представляется качеством, присущим субъекту. Человек всегда остается существом этих организаций, но эти организации представляются также как его *действительная* всеобщность, поэтому также как *общественные союзы*. Если же, напротив, семья, гражданское общество, государство и т. д. являются определениями идеи, субстанцией субъекта, то они должны получить эмпирическую действительность, и человеческая масса, в которой развивается идея гражданского общества, есть масса буржуа, другая же масса — граждан. Так как речь, собственно, идет об *аллегории*, только о том, чтобы какой-нибудь эмпирической реальности приписать *значение* осуществленной идеи, то понятно, что эти сосуды выполнили свое назначение, как только они стали определенными воплощениями момента жизни идеи. Всеобщее поэтому выступает везде как нечто определенное, особенное, подобно тому, как, с другой стороны, единичное нигде не доходит до своего истинного всеобщего. Самой глубокой и самой спекулятивной поэтому необходимо представляется та концепция, согласно которой самые абстрактные, еще совершенно не созревшие для истинного социального осуществления определения, естественные основы государства, как рождение (у князя) или частная собственность (в майорате), выступают как высшие, непосредственно вочеловечившиеся идеи.

И это само собой понятно. Истинное отношение ставится здесь на голову. Наиболее простое изображается здесь наиболее запутанным, а наиболее запутанное наиболее простым. То, что должно служить исходным пунктом, делается мистическим результатом, и то, что должно было бы быть рациональным результатом, становится мистическим исходным пунктом.

Но если князь есть *абстрактная личность, содержащая в себе государство*, то это вообще лишь означает, что существо государства есть абстрактное, *частное лицо*. Именно в своей высшей форме государство выдает свою тайну. Князь есть единственное частное лицо, в котором осуществилось отношение частного лица вообще к государству.

Наследственность монарха вытекает из его понятия. Он должен быть лицом, специфически отличным от всего своего рода, от всех других лиц. По какому же признаку мы в последнем счете и лучше всего различаем одно лицо от другого? По признаку *тела*. Высшей функцией тела является *половая деятельность*. Высшими конституционными актами короля являются поэтому акты его половой жизни, ибо этими актами он *производит* короля и продолжает свое тело. Тело его сына есть репродукция его собственного тела, сотворение королевского тела.

§ 289. *Поддержание всеобщего государственного интереса и закономерности* в этих особенных правах и сведение последних к первым требует попечения *лиц, отряженных* правительственной властью, *государственных чиновников* по части *исполнительной* и высших совещательных и, постольку, *коллегиальных* органов, концы которых сходятся в соприкасающихся с монархом верхушках.

Гегель не дал нам объяснения развития *правительственной власти*. Но если мы даже допустим это, то он не доказал, что она есть нечто большее, чем *функция, определение* гражданина вообще. Он ее дедуцировал как *особую, отдельную власть* только благодаря тому, что рассматривает «особенные интересы гражданского общества» как интересы, которые «лежат вне сущего в себе и для себя всеобщего, составляющего сферу государства».

«Как *гражданское общество* является *полем битвы индивидуального частного интереса, борьбы всех против всех*, так здесь — то место, где происходит *столкновение частного интереса с общими особенными делами* и обоих последних вместе с высшими точками зрения и распоряжениями государства. Корпоративный дух, рождающийся в правомерности особенных сфер, превращается в себе самом в государственный дух, так как государство есть средство поддержания особенных интересов. В этом *тайна патриотизма* граждан с этой стороны: они знают государство своей субстанцией, *так как* оно поддерживает их особенные сферы — как их правомерность и авторитет, так и их благосостояние. В корпоративном духе, в котором *особенное непосредственно коренится во всеобщем*, заключается постольку источник той глубины и силы, которыми государство обладает в *умонастроении*».

В этом рассуждении Гегеля замечательно: 1) определение гражданского общества как *bellum omnium contra omnes*; 2) что в *частном эгоизме* усматривается и «*тайна патриотизма граждан*», и

«источник глубины и силы, которыми государство обладает в умонастроении»; 3) то, что «гражданин», человек частного интереса, рассматривается в противоположность всеобщему, член гражданского общества рассматривается как «законченный индивидуум», с другой же стороны и государство противостоит «законченным индивидуумам», «гражданам».

Гегель, казалось бы, должен был бы объявить «гражданское общество» и «семью», а следовательно и более поздние «государственные качества», определениями государственного индивидуума вообще. Но перед нами не тот же индивидуум, который развивает новое определение своей социальной сущности. Перед нами сущность воли, развивающая якобы из себя самой свои определения. Существующие различные и разрозненные эмпирические реальности государства рассматриваются как непосредственные воплощения одного из этих определений.

Как только Гегель обособляет всеобщее как нечто самостоятельное, он его непосредственно смешивает с эмпирической реальностью и немедленно же некритическим образом начинает принимать ограниченное за выражение идеи. В данном случае Гегель только постольку впадает в противоречие с самим собой, поскольку он «человека семьи» не считает в равной мере, как гражданина, законченной, исключенной из всех других качеств, расой.

§ 290. *«В правительственных делах тоже находит себе место разделение труда. Организация ведомств имеет своей формальной, но трудной задачей снизу, где гражданская жизнь конкретна, править ею также конкретно и вместе с тем разделять эти дела на их абстрактные отрасли, которыми должны весть в качестве особых центров особенные власти, деятельность которых внизу, равно как и в высшей государственной власти, снова сходится и становится конкретной и легко обозримой».*

Прибавление к этому параграфу мы рассмотрим после.

То, что Гегель говорит о «правительственной власти», не заслуживает имени философского развития. Большая часть этих параграфов могла бы действительно стоять в прусском «Уложении законов», и все же управление, в собственном смысле, является труднейшим пунктом развития концепции.

Так как Гегель «полицейскую» и «судебную» власть уже отнес к сфере *гражданского общества*, то *правительственная* власть есть не что иное, как администрация, которая фигурирует в гегелевской концепции как *бюрократия*.

Предпосылкой бюрократии прежде всего является *самоуправление* гражданского общества в *корпорациях*. Единственное

определение, которое присоединяется, состоит в том, что выбор управляющих, начальствующих лиц этих корпораций и т. д. должен совершаться в *смешанном* порядке, именно — эти лица должны избираться гражданами и получать утверждение от правительственной власти в собственном смысле («*высшее* утверждение», как выражается Гегель).

Над этой сферой «для поддержания всеобщего государственного интереса и закономерности» стоят «лица, *делегированные* правительственной властью», «государственные чиновники по части исполнительной» и «коллегиальные присутствия», которые сходятся «в монархе».

В «правительственных делах» имеет место «разделение труда»: Индивидуумы должны доказать свою способность к ведению правительственных дел, т. е. подвергнуться экзамену. Избирание *определенных* индивидуумов на государственные должности представляет собой прерогативу государственной власти монарха. Разделение этих функций дано «природой дела». Служебная деятельность является обязанностью, жизненным призванием государственных чиновников. Они должны поэтому *получать жалованье* от государства. Гарантией против злоупотреблений бюрократии служит, с одной стороны, их иерархия и ответственность, с другой стороны — права общин, корпораций. Их гуманность связана отчасти с «непосредственным нравственным и умственным образованием», частью же с «размером государства». Чиновники образуют «основную часть среднего сословия». Против них, как «аристократии и господства», защищают отчасти «учреждения суверенитета сверху вниз», отчасти «права корпораций снизу вверх». Среднее сословие есть сословие «образованности» — *voilà tout*. Гегель дает нам эмпирическое описание бюрократии, соответствующее отчасти действительности, отчасти же тому представлению, которое сама бюрократия имеет о своем бытии, и этим исчерпывается у него труднейшая проблема «правительственной власти».

Гегель исходит из *разделения* между «государством» и «гражданским обществом», между особенными интересами и «сущим в себе и для себя всеобщим», и надо признать, что бюрократия зиждется на этом *разделении*. Гегель исходит из «предпосылки корпораций», и верно, конечно, что бюрократия имеет своей предпосылкой *корпорации*, по крайней мере, корпоративный дух. Гегель не развивает никакого *содержания* бюрократии, а только некоторое общее определение ее «формальной» организации, и это правильно постольку, поскольку бюрократия есть лишь «*формализм*» лежащего вне ее самой содержания.

Корпорации представляют собой материализм бюрократии, а бюрократия есть *спиритуализм* корпораций. Корпорации представляют собой бюрократию гражданского общества, бюрократия же есть корпорация государства. В действительности поэтому последняя противопоставляет себя, как «гражданское общество государства», корпорациям, как «государству гражданского общества». Там, где «бюрократия» является новым принципом, где всеобщий государственный интерес начинает становиться «особым» и в силу этого действительным «интересом», бюрократия борется против корпораций, как всякое следствие борется против существования своих предпосылок. Но как только государство пробуждается к действительной жизни, и гражданское общество, послушное велениям своего собственного разума, освобождается от власти корпораций, бюрократия старается восстановить последние, ибо с падением «государства гражданского общества» падает также «гражданское общество государства». Спиритуализм исчезает вместе с противостоящим ему материализмом. Следствие начинает бороться за существование своих предпосылок, как только появляется новый принцип, выступающий не против *существования* этих предпосылок, а против *принципа* этого существования. Тот же дух, который создает в обществе корпорацию, создает в государстве бюрократию. Угроза корпоративному духу есть, таким образом, и угроза духу бюрократии, и если бюрократия раньше боролась против существования корпораций, с тем, чтобы расширить базу для своего собственного существования, то она теперь старается насильственно консервировать существование корпораций, спасти в корпоративном духе свой собственный дух.

«Бюрократия» есть «*государственный формализм*» гражданского общества. Она есть «сознание государства», «воля государства», «могущество государства», как особая корпорация (всеобщий интерес может устоять, как особый интерес против особого интереса, лишь до тех пор, пока особый интерес противопоставляет себя в качестве всеобщего всеобщему интересу. Бюрократия должна, таким образом, защищать *мнимую* всеобщность особенного интереса, именно — корпоративный дух, с тем, чтобы спасти *мнимую* особенность всеобщего интереса, именно — свой собственный дух. Государство не может не быть корпорацией, пока корпорация стремится быть государством), как *особенное замкнутое общество* в государстве. Но бюрократия желает сохранения корпорации лишь как *мнимой* силы. Правда, и каждая отдельная корпорация имеет такое же желание в отношении бюрократии, поскольку дело идет об ее *особенном*

интересе, но она *желает безусловного* сохранения бюрократии, как противовеса против другой корпорации, против чужого особенного интереса. Бюрократия, как *совершенная корпорация*, одерживает таким образом верх над корпорацией, как над несовершенной бюрократией. Она низводит последнюю до уровня простой видимости или стремится низвести ее до этого уровня, но она желает, чтобы эта видимость существовала и верила в свое собственное существование. Корпорация есть стремление гражданского общества стать государством, бюрократия же есть государство, которое действительно сделалось гражданским обществом.

«Государственный формализм», воплощенный в бюрократии, есть «государство как формализм», и в качестве такого формализма описал его Гегель. Так как этот «государственный формализм» конституируется как действительная сила и становится своим собственным *материальным* содержанием, то ясно само собой, что бюрократия есть сеть *практических* иллюзий или что она есть «иллюзия государства»; дух бюрократии есть всецело дух иезуитизма, дух теологии. Бюрократы суть иезуиты и теологи государства. Бюрократия есть *la république prêtre*.

Так как бюрократия есть «государство как формализм» по своему *существованию*, то она является таковым и по своей *задаче*. Действительная цель государства представляется, таким образом, бюрократии *противогосударственной целью*. Дух бюрократии есть «формальный дух государства». Она поэтому превращает «формальный дух государства», или *действительное* бездушие государства, в категорический императив. Бюрократия считает себя конечной целью государства. Так как бюрократия делает свои «формальные» задачи своим содержанием, то она везде вступает в конфликт с «реальными» задачами. Она вынуждена поэтому выдавать формальное за содержание, а содержание за формальный момент. Государственные задачи превращаются в канцелярские задачи или канцелярские задачи в государственные. Бюрократия есть круг, из которого никто не может выскочить. Ее иерархия есть *иерархия знания*. Верхи полагаются на низшие круги во всем, что касается знания частных; низшие круги доверяются верхам во всем, что касается понимания всеобщего, и, таким образом, они взаимно вводят друг друга в заблуждение.

Бюрократия есть мнимое государство рядом с реальным государством, она есть спиритуализм государства. Всякая вещь поэтому имеет двойственное значение; реальное и бюрократическое. Так, например, знание является двойственным: и реальным, и бюрократи-

ческим (точно так же и воля). Но реальная сущность вещи рассматривается бюрократией сквозь призму ее бюрократической сущности, сквозь призму ее потусторонней, спиритуалистической сущности. Бюрократия имеет в своем обладании, на правах частной собственности, государство, спиритуалистическую сущность общества. Всеобщий дух бюрократии есть *тайна*, таинство. Соблюдение этой тайны обеспечивается в ее собственной среде ее иерархической организацией, а по отношению к внешнему миру — ее замкнутым корпоративным характером.

Явный дух государства, также и умонастроение государства, представляются поэтому бюрократии *предательством* по отношению к ее тайне. *Авторитет* есть поэтому принцип ее знания, и обоготворение авторитета есть ее умонастроение. Но в ее собственной среде *спиритуализм* превращается в *грубейший материализм*, в материализм слепого подчинения, веры в авторитет; этот спиритуализм превращается здесь в *механизм* строго предписанных формальных действий, твердо установленных принципов, воззрений, традиций. Что касается отдельного бюрократа, то государственная цель превращается в его личную цель, *в погоню за чинами, в делание карьеры*. Во-первых, этот отдельный бюрократ рассматривает действительную жизнь как материальное, *ибо дух этой жизни имеет свое самостоятельное существование* в бюрократии. Бюрократия поэтому должна стремиться к тому, чтобы сделать жизнь бюрократа возможно более материальной. Во-вторых, эта действительная жизнь материальна для бюрократа, т. е. поскольку она становится объектом его бюрократической деятельности, *ибо дух этой жизни ему предписан, ее цель лежит вне ее, ее бытие есть канцелярское бытие*. Государство существует лишь в виде различных определенных бюрократов, связанных между собой, посредством субординации и слепого подчинения. *Действительная наука* представляется бюрократу бессодержательной, как действительная жизнь мертвой, *ибо это мнимое знание и эта мнимая жизнь принимаются им за сущность*. Бюрократ вынужден поэтому относиться по-иезуитски к действительному государству, будь то сознательное или бессознательное иезуитство. Но, имея своей противоположностью знание, это иезуитство по необходимости должно также достигнуть самосознания и стать намеренным иезуитством. Если бюрократия, с одной стороны, есть воплощение грубого материализма, то, с другой стороны, она обнаруживает свой резкий спиритуализм в том, что *хочет все делать*, т. е. что она делает волю — *causa prima*, *ибо она есть лишь деятельное бытие, и свое содержание она получает извне; следовательно, лишь форми-*

рованием и ограничением этого содержания она может доказать свое существование. Для бюрократа мир есть лишь объект его деятельности.

Если Гегель называет правительственную власть *объективной* стороной присущего монарху суверенитета, то это верно в том же смысле, в каком католическая церковь была *реальным наличным бытием* суверенитета содержания духа святого триединства. В бюрократии тождество государственного интереса и особенной частной цели положено в такой форме, что *государственный интерес* становится *особенной частной целью*, противостоящей другим особенным частным целям.

Упразднение бюрократии возможно лишь при том условии, что всеобщий интерес становится особенным интересом *в действительности*, а не, как у Гегеля, лишь в мысли, *в абстракции*, а это, в свою очередь, возможно лишь при том условии, что *особенный* интерес становится в действительности *всеобщим*. Гегель исходит из недействительной противоположности и приходит поэтому лишь к мнимому тождеству, которое на самом деле снова содержит в себе противоположность. Таким тождеством является бюрократия. Перейдем теперь к подробному рассмотрению его хода мыслей.

Единственное философское определение, которое Гегель дает относительно *правительственной власти*, есть определение «*подведения*» единичного и особенного под всеобщее. Гегель довольствуется этим. На одной стороне мы имеем категорию «подведения» особенного и т. д. Эта категория должна быть реализована. И вот он берет одну из эмпирических сторон прусского или вообще современного государства (во всей его наготе), которая между другими своими особенностями осуществляет также и эту категорию, хотя ее специфическая сущность не выражается этой категорией. Прикладная математика есть также «подведение» и т. д. Гегель не задает себе вопроса, является ли эта форма подведения разумной и адекватной. Он держится лишь за *одну* категорию и довольствуется тем, что находит для нее соответствующую реальность. Гегель *дает своей логике политическое тело*, но он не дает нам *логики политического тела* (§ 287).

Об отношении корпораций, общин к правительству мы прежде всего узнаем, что их *управление* (замещение должностей в них) требует в общем смешанного порядка выбора заинтересованными членами и *высшего утверждения и назначения*. *Смешанный порядок* избрания представителей общин и корпораций является, таким образом, *первым отношением* между гражданским обществом и госу-

дарством, их *первым тождеством* (§ 288). Это тождество и сам Гегель считает очень поверхностным, так как оно представляет собой «*mixtum compositum*», «*смесь*». Поверхностности этого тождества соответствует резкость скрывающейся за ним противоположности. «Поскольку дела, которыми они (т. е. корпорации, общины и т. д.) ведают, с одной стороны, касаются *частной собственности* и *интересов* этих *особенных* сфер и поэтому их авторитет отчасти основан на доверии сочленов их сословий и обществ и поскольку, с другой стороны, эти круги должны быть подчинены *высшим интересам государства*, постольку получается указанный вывод о необходимости *«смешанного порядка избрания»*.

Управление корпораций заключает в себе, следовательно, противоположность: *частная собственность и интерес особенных сфер против высшего интереса государства: противоположность между частной собственностью и государством*.

Само собою разумеется, что разрешение этого противоречия в *смешанном порядке избрания* есть лишь *компромисс*, соглашение, признание в том, что дуализм не разрешен, да это разрешение само представляет собой *дуализм*, «*смесь*». *Особенные* интересы корпорации и общины содержат внутри *своей собственной сферы* дуализм, составляющий в равной мере характер их *управления*.

Но самым решительным образом эта противоположность выступает лишь в отношении этих «*общих особенных интересов*» и т. д., «*лежащих вне в себе и для себя сущего всеобщего, составляющего сферу государства*», к «*этому в себе и для себя сущему всеобщему, составляющему сферу государства*». Прежде всего опять-таки внутри этой сферы.

«Поддержание всеобщего государственного интереса и закономерности в этих особенных правах и сведение последних к первым требуют попечения *лиц делегированных правительственной властью, государственных чиновников* по части исполнительной и высших совещательных и, постольку, коллегияльных присутствий, концы которых сходятся в соприкасающихся с монархом верхушках» (§ 289).

Мимоходом обращаем внимание на конструкцию правительственных коллегий, которых, например, административный строй Франции не знает. «Поскольку» Гегель называет с самого начала эти присутствия «*совещательными*», «*постольку*», конечно, ясно само собой, что они имеют «*коллегиальное устройство*». По Гегелю, «само государство», «*правительственная власть*» в лице «*делегированных правительственной властью лиц*» вступает в пределы гражданского общества для поддержания «*всеобщего государственного инте-*

реса и закономерности» и т. д., и эти «делегированные правительством лица», эти «государственные чиновники по части исполнительной» являются, по его представлению, *подлинным «государственным представительством»* не «гражданского общества», а «против» «гражданского общества». Противоположность между государством и гражданским обществом, таким образом, установлена. Государство имеет пребывание не внутри, а вне гражданского общества, оно соприкасается с последним только посредством *«делегированных правительством лиц»*, которым *вверяется «забота об интересах государства»* внутри этих сфер. Благодаря этим «делегированным правительственной властью лицам» противоположность между государством и гражданским обществом не уничтожена, а стала «законной», «прочно установленной» противоположностью. Делегированные правительственной властью лица защищают интересы *«государства»*, как чего-то чуждого и потустороннего *существо* гражданского общества, против последнего. «Полиция», «судебные власти» и «администрация» не являются органами гражданского общества, которое в них и через них защищает свои *собственные* всеобщие интересы, а органами государства, управляющими государством против гражданского общества. Гегель подробно развивает эту *противоположность* в рассмотренном раньше откровенном примечании.

«Правительственные дела носят *объективный характер*, они сами по себе уже решены» (§ 291).

Выводит ли отсюда Гегель то заключение, что правительственные дела в силу этого тем меньше требуют «иерархии знания», что они без остатка могут быть выполнены самим гражданским обществом? Напротив. В своем примечании он глубокомысленно замечает, что эти правительственные дела могут быть выполнены и осуществлены лишь индивидуумами и что «между ними и этими индивидуумами нет никакой непосредственной *естественной* связи», — намек на «княжескую власть», которая есть не что иное, как *«естественная власть произвола»*, следовательно, нечто, к чему можно быть предназначенным *«рождением»*. «Княжеская власть» есть не что иное, как представитель природного момента в воле, «господства *физической природы в государстве»*. «Правительственные чиновники» по части исполнительной поэтому существенно отличаются от «монарха» в отношении получения своих должностей.

«В отношении этого (т. е. ведения правительственных дел *) объективным моментом являются обладание ими соответствующими знаниями (субъективный произвол лишен этого момента *) и доказательство их годности; это доказа-

* В скобках слова Маркса.

тельство обеспечивает государству его потребность в чиновниках и вместе с тем представляет собой единственное условие, при котором *каждому гражданину* обеспечивается *возможность* посвятить себя *всеобщему сословию*.

Эта *возможность* для каждого гражданина стать государственным чиновником есть второе положительное отношение между гражданским обществом и государством, *второе тождество*. Оно носит очень поверхностный и дуалистический характер. Каждый католик имеет возможность стать священником (т. е. отречься от мирян и от мира), но разве это мешает тому, чтобы духовенство противостояло католикам в качестве потусторонней силы?

То обстоятельство, что всякий имеет возможность приобрести право *другой* сферы, доказывает лишь, что *его собственная* сфера не есть действительность этого права. В настоящем государстве речь идет не о возможности для каждого гражданина посвятить себя всеобщему состоянию как особому состоянию, а о способности этого общего состояния быть действительно всеобщим, т. е. быть состоянием всякого гражданина. Но Гегель исходит, как из своей предпосылки, из псевдо-всеобщего, иллюзорно-всеобщего состояния, из особенной сословной всеобщности.

Тождество, построенное Гегелем между гражданским обществом и государством, есть тождество *двух враждебных армий*, где каждый солдат имеет «возможность» путем «дезертирства» стать членом «враждебной» армии, и, конечно, Гегель этим правильно описывает современное эмпирическое состояние.

Точно так же обстоит дело с его конструкцией относительно «экзаменов». В разумном государстве скорее может требоваться экзамен для того, кто хочет стать сапожником, чем для того, кто хочет стать государственным чиновником, ибо ремесло сапожника есть мастерство, без обладания которым можно быть хорошим гражданином, социальным человеком, необходимое же «государствование» есть условие, без которого человек, живя в государстве, живет все же вне его, живет оторванным от себя, от воздуха. «Экзамен» есть не что иное, как масонская формула, правовое признание политического знания в качестве привилегии. Связь между «должностью» и «индивидуумом», эта объективная связь между знанием гражданского общества и знанием государства, эта связь, устанавливаемая *экзаменом*, есть не что иное, как *бюрократическое крещение знания*, официальное признание *пресуществления* мирского знания в святое знание (при каждом экзамене само собой разумеется, что экзаменуемый все знает). Мы ничего не знаем о том, чтобы греческие и римские государственные люди сдавали экзамены. Но, ко-

нечно, что значит какой-нибудь римский государственный деятель в сравнении с прусским чиновником!

Рядом с *объективной* связью между индивидуумом и должностью, рядом с *экзаменом* существует и другая связь, именно — *произвол монарха* (§ 292).

«Так как объективный момент здесь не состоит, как, например, в искусстве, в гениальности, то необходимо должно оказаться, что не одно, а несколько лиц (и это «несколько» — неопределенно по своему количеству) годны к занятию должности. Субъективная сторона, то, что из *нескольких* лиц, относительно которых нельзя абсолютно определить, кто из них превосходит всех остальных, избирается и назначается на должность одно лицо и уполномочивается ведать публичными делами, это установление связи между индивидуумом и должностью, как двумя всегда друг для друга случайными сторонами, представляет собой прерогативу князя, *как решающей и суверенной государственной власти*».

Князь везде является представителем случая. Помимо объективного момента бюрократического символа веры (экзамен), требуется еще субъективный момент княжеской *благости* для того, чтобы вера приносила плоды.

«Особенные государственные дела, передаваемые *монархией* ведомствам» (монархия раздает, передает особенные государственные функции, *как дела*, чиновникам, *распределяет государство между бюрократами*; она раздает эти функции так, как святая римская церковь раздает должности церковнослужителей; монархия есть система эманации; монархия сдает в аренду государственные функции), «представляют часть *объективной* стороны присущего монарху суверенитета».

Гегель здесь впервые различает между *объективной* стороной присущего монарху суверенитета и его *субъективной* стороной. Раньше он обе эти стороны сваливал в одну кучу. Присущему монарху суверенитету здесь придается буквально мистический смысл, точь-в-точь как теологи находят личного бога в природе. Сказано же у Гегеля: монарх есть субъективная сторона присущего *государству* суверенитета (§ 293).

В § 294 Гегель дедуцирует из идеи право чиновников на *жалованье*. Здесь, в *жалованьи*, получаемом чиновниками, или в том обстоятельстве, что государственная служба одновременно обеспечивает эмпирическое существование, заключается для Гегеля *действительное тожество* гражданского общества и государства. *Жалованье* чиновника — вот та высшая форма тожества, к которой Гегель приходит в результате своих построений. Предпосылкой этого тожества является превращение *государственных дел* в *долж-*

ности, отрыв государства от общества. Если Гегель говорит: «государственная служба требует принесения в жертву самостоятельного и капризного удовлетворения субъективных целей», то этого требует всякая служба, «и именно этим дает право находить их в сообразном долгу выполнении служебных дел, и приэтом только в последнем. В этом заключается с этой стороны связь между всеобщим интересом и особенным, которая составляет понятие и внутреннюю крепость государства», — то это 1) можно сказать о всяком слуге и 2) верно то, что в обеспечении чиновников *жалованьем* кроется внутренняя прочность современных монархий. В этих монархиях *обеспечено* только существование чиновников в противоположность существованию члена гражданского общества. Гегель не может не заметить, что правительственная власть в его построении представляет собой *противоположность* гражданскому обществу и является господствующей крайностью. Как же он восстанавливает отношение тождества?

Согласно § 295, «обеспечение государства и управляемых против *злоупотребления* властью со стороны ведомств и их чиновников заключается, с одной стороны, непосредственно в их иерархии» (как будто иерархия не является *главным злоупотреблением* и как будто немногие личные грехи чиновников могут идти в сравнение с теми их грехами, которые *необходимо* вытекают из их иерархической организации. Иерархия карает чиновника, поскольку он грешит против иерархии или поскольку он совершает ненужный иерархии грех, но она берет его под свою защиту, поскольку его грех есть ее грех. К тому же иерархия с трудом допускает возможность согрешения со стороны ее членов) и, с другой стороны, «в правах общин, корпораций, которые сами по себе ставят помехи примешиванию субъективного произвола в доверенную чиновнику власть и дополняют контролем снизу контроль сверху, оказывающийся недостаточным по отношению к отдельным деяниям» (как будто этот контроль не производится с точки зрения бюрократической иерархии). Вторая гарантия против произвола бюрократии заключается, таким образом, в привилегиях корпораций. Итак, когда мы спрашиваем Гегеля, что гарантирует гражданское общество против произвола бюрократии, он отвечает:

1) *Иерархия* бюрократии. *Контроль*. Именно то обстоятельство, что противник сам связан по рукам и ногам, определяет, что если он играет роль молота по отношению к тому, что находится под ним, то он является наковальной по отношению к тому, что находится над ним. Но где же гарантия против произвола «иерархии»? Меньшее

зло, конечно, устраняется в том смысле большим злом, что первое по сравнению с последним не идет в счет.

2) *Конфликт*, неразрешимый конфликт между бюрократией и корпорациями. *Борьба, возможность борьбы*, служит гарантией против поражения. Дальше (§ 294) Гегель прибавляет еще гарантию, которую дают «учреждения суверенитета сверху», подразумевая под этим опять-таки иерархию.

Но Гегель указывает еще на два момента (§ 296). *В самом чиновнике* — и это должно его гуманизировать, сделать для него «обычаем» «бесстрастность, законность и мягкое обращение» — «непосредственное умственное и нравственное образование» должно представлять «духовный противовес» тому элементу *механического*, который имеется в его знаниях и в его «действительной работе». Как будто на деле не происходит обратное, а именно элемент «механического» в знании и в «действительной работе» бюрократа не служит «противовесом» его «нравственному и умственному образованию»? И не будет ли действительный дух бюрократа и его действительная работа, как субстанция, брать верх над акциденцией его прочих дарований? Ведь должность бюрократа есть его «субстанциальное отношение» и его «хлеб». Знаменательно лишь, что Гегель «непосредственное нравственное и умственное образование» противопоставляет «механическому бюрократического знания и работы».

Человек в чиновнике должен гарантировать чиновника против него самого. Но какого рода единство существует между ними? *Духовное равновесие*. Какая дуалистическая категория!

Гегель приводит дальше «размеры государства», не представляющие, однако, в России никакой гарантии против произвола «чиновников по части исполнительной»; во всяком случае, этот последний момент лежит «вне» «существа» бюрократии.

«Правительственная власть» для Гегеля свелась к «совокупности государственных слуг». Здесь, в сфере «сущего в себе и для себя всеобщего самого государства», мы видим лишь неразрешимые конфликты. *Экзамен и хлеб* чиновников являются последними синтезами. Бессилие бюрократии, ее конфликт с корпорацией, Гегель приводит как последний довод в пользу ее существования. В § 297 Гегель устанавливает тождество, обуславливаемое тем обстоятельством, что члены правительства и государственные чиновники представляют собой главную составную часть *среднего сословия*. Это «среднее сословие» Гегель превозносит как «опору государства в отношении законности и интеллигентности» (прибавление к цитированному параграфу). «Образование такого среднего сословия составляет

один из важнейших интересов государства, но это сословие может образоваться лишь в такой организации, какой является та, которую мы описали выше, а именно тогда, когда известные особенные круги, сравнительно независимые, обладают известными правами, и имеется *чиновничий мир*, произвол которого терпит крушение, натываясь на сопротивление таких обладающих правами кругов». Конечно, только в такой организации народ может представляться как *одно* сословие, именно как *среднее сословие*, но разве такая организация виждется на равновесии привилегий? Правительственную власть труднее всего дедуцировать. Она в еще большей степени, чем законодательная власть, принадлежит всему народу.

Подлинный дух бюрократии Гегель формулирует позже в примечании к § 308, где он обозначает его как «деловую рутину» и как «горизонт ограниченной сферы».

§ 298. «Законодательная власть имеет отношение к законам как таковым поскольку они нуждаются в дальнейшем определении, и совершенно всеобщим по своему содержанию (слишком общее выражение! *) *внутренним делам*. Эта власть сама *есть часть государственного устройства*, которая является ее предпосылкой и постольку лежит в себе и для себя вне области ее непосредственного определения, но она получает свое дальнейшее развитие в усовершенствовании законов и в характере поступательного движения, который носят всеобщие правительственные дела».

Странным кажется прежде всего, почему Гегель считает нужным подчеркнуть здесь, что «сама эта власть есть часть государственного устройства, которая является ее предпосылкой и в себе и для себя лежит вне области ее непосредственного определения», между тем как при анализе княжеской власти и правительственной власти он не счел нужным сделать это замечание, хотя оно там не в меньшей степени верно, чем здесь. Во-вторых, государственное устройство в целом есть именно то, что должно получиться в результате гегелевского построения, и поэтому Гегель не может сделать его предпосылкой. Однако именно в том и сказывается глубина Гегеля, что он везде начинает с *противоречия* определений (как они реализованы в наших государствах) и это делает главным предметом своего исследования.

«Законодательная власть сама есть часть государственного устройства», которая «в себе и для себя лежит вне области ее непосредственного определения». Но ведь и государственное устройство не само себя сделало. Ведь законы, «нуждающиеся в дальнейшем

* В скобках слова Маркса.

совершенствовании», должны были быть сначала установлены. Должна ведь или должна была существовать законодательная власть *до* государственного устройства и *вне* государственного устройства. Должна существовать законодательная власть помимо *действительной, эмпирической, установленной* законодательной власти. На это, однако, Гегель ответит: мы исходим из уже *существующего* государства.

Однако Гегель — философ права и развивает родовое понятие государства. Он не должен мерить идею масштабом существующего, он должен существующее мерить масштабом идеи. Тут перед нами явная коллизия. *Законодательная власть* есть власть организовать всеобщее. Она есть власть устанавливать конституцию. Она выше конституции. Однако, с другой стороны, законодательная власть есть власть, установленная конституцией. Она, следовательно, подчинена конституции. Конституция есть *закон* для законодательной власти. Она *дала* законодательной власти законы и дает их ей постоянно. Законодательная власть есть лишь законодательная власть в пределах конституции, а сама конституция стоит *hors de loi*, как она существует вне законодательной власти. *Voilà la collision!* На протяжении новейшей французской истории эта коллизия явилась причиной некоторых политических столкновений и конфликтов.

Как разрешает Гегель эту антиномию?

Сначала он говорит: *«Конституция есть предпосылка* законодательной власти; *постольку* она лежит сама по себе *вне области* ее непосредственного определения». *«Но»* — но «она получает» свое «дальнейшее развитие» «в усовершенствовании законов и в характере поступательного движения, который носят всеобщие правительственные дела».

Это, следовательно, значит: непосредственно конституция лежит вне области законодательной власти, но косвенно законодательная власть изменяет конституцию. Она окольными путями достигает того, чего она не могла бы достигнуть прямым путем. Она рвет ее по кусочкам, так как она не может изменить ее *en gros*. В силу природы вещей и отношений она делает то, чего по смыслу конституции не должна была бы делать. Она делает *материально, фактически* то, чего не делает *формально, в форме закона*, в формах, предписанных конституцией.

Гегель этим не упразднил антиномии, он превратил ее в другую антиномию, в антиномию между *действием* законодательной власти, ее *закономерным с точки зрения конституции* действием, и ее конституционным *назначением*. Противоречие между *конституцией и*

законодательной властью остается. Противоречие оказывается, согласно определению Гегеля, между *фактическим* и *легальным* действием законодательной власти, или между тем, чем должна быть законодательная власть, и тем, что она действительно есть; между тем, как она сама себе представляет свою деятельность, и тем, что она действительно делает. Как может Гегель выдавать это противоречие за истину? «Характер поступательного движения, который носят всеобщие правительственные дела», так же мало объясняет, ибо именно этот характер поступательного движения и требуется объяснить. В прибавлении Гегель ничего не дает для разрешения указанной трудности, но зато еще яснее ее выявляет.

«Конституция должна в себе и для себя быть той признаваемой прочной почвой, на которой стоит законодательная власть, и она не должна создаваться этой последней. Конституция, следовательно, *есть*, но вместе с тем она столь же существенно *становится*, т. е. она прогрессирует в своем формировании. Это поступательное движение есть изменение, которое *невидимо* и не *носит формы изменения*».

Иными словами: конституция *есть* с точки зрения закона (в иллюзии), но в действительности (поистине) она *становится*. По своему назначению она неизменна, но в действительности она изменяется, только это изменение совершается бессознательно, оно не носит формы изменения. *Видимость* противоречит *сущности*. Видимостью тут является *сознательно установленный* закон конституции, а сущностью ее — *бессознательный* закон, стоящий в противоречии к первому. Закон тут не является выражением природы вещи, а скорее находится в противоречии с последней.

Верно ли, что в государстве, представляющем собой, по Гегелю, высшее наличное бытие *свободы*, наличное бытие сознавшего себя разума, господствует не закон, как наличное бытие свободы, а слепая необходимость? И если познано, что закон вещи противоречит формальному закону, почему не признать тогда закон вещи, закон разума, также и государственным законом? Как можно сознательно придерживаться дуализма? Гегель стремится везде представить государство как осуществление свободного духа, на деле же ищет выхода из всех трудных коллизий в естественной необходимости, стоящей в противоречии к свободе. Точно так же и переход особенного интереса во всеобщий интерес не совершается сознательно посредством государственного закона, а *против* сознания, опосредствуемый случаем. А ведь Гегель хочет видеть везде в государстве реализацию свободной воли! (В этом сказывается *субстанциальная* точка зрения Гегеля.)

Примеры *постепенного* изменения конституции, которые Гегель приводит, очень неудачно выбраны. Таково, например, его указание на то, что имущество немецких князей и их семейств из частных владений стало государственными доменами, что личное право суда германского императора превратилось в право суда через доверенных лиц. Первый переход совершился лишь в том направлении, что все, что было раньше государственной собственностью, стало частной собственностью князей.

К тому же все эти изменения имеют лишь частный характер. Правда, строй целого ряда государств менялся таким образом, что постепенно возникали новые потребности, что старое подвергалось разложению и т. д., но для *установления новой* конституции требовалась всегда настоящая революция.

«Дальнейшее развитие некоего состояния, — заключает Гегель, — есть, таким образом, *кажущееся* спокойным и незаметным движение. По прошествии долгого времени государственный строй радикально меняет свой характер и делается совершенно иным». Категория *постепенного* перехода, во-первых, исторически неверна и, кроме того, ничего не объясняет. Для того, чтобы изменение не было внесено в конституцию извне и не было для конституции чем-то случайным, для того, чтобы эта иллюзорная видимость не была, в конце концов, насильственно разбита, для того, чтобы человек делал *сознательно* то, что он обычно, подталкиваемый природой вещи, делает бессознательно, необходимо, чтобы движение конституции, чтобы *прогресс* был *сделан принципом конституции*, чтобы принципом конституции, следовательно, был сделан действительный носитель конституции — народ. Самый прогресс и есть тогда конституция. Должна ли сама «конституция» входить в сферу компетенции законодательной власти? Такого рода вопрос может возникнуть лишь: 1) когда политическое государство существует как простой формализм действительного государства, когда политическое государство представляет собой самостоятельную сферу, когда политическое государство существует как «конституция»; 2) когда законодательная власть имеет иное происхождение, чем правительственная власть.

Законодательная власть совершила французскую революцию. Вообще там, где она выступала в своей особенности как господствующее начало, она совершила великие органические всеобщие революции. Именно потому, что законодательная власть явилась представительницей народа, всеобщей воли, она боролась не против государственного строя вообще, а против особого, устаревшего государствен-

ного строя. Правительственная же власть, напротив, совершала маленькие ретроградные революции, реакционные перевороты. Именно потому, что правительственная власть являлась представительницей особенной воли, субъективного произвола, магической части воли, она боролась не за новую конституцию против старой, а против конституции вообще.

Если правильно формулировать вопрос, он гласит лишь так: имеет ли народ право дать себе новое государственное устройство? На этот вопрос следует безусловно дать положительный ответ, ибо государственное устройство, которое перестало быть действительным выражением воли народа, стало практической иллюзией.

Коллизия между конституцией и законодательной властью есть не что иное, как *конфликт конституции с самой собой*, противоречие в понятии конституции.

Конституция есть не что иное, как соглашение между политическим и неполитическим государством; она поэтому в самой себе необходимо есть договор существенно разнородных сил. Здесь, следовательно, закон не может установить, чтобы одна из этих властей, часть конституции, имела право изменять самое конституцию, целое.

Если же говорить о конституции как о чем-то особенном, тогда следует ее скорее рассматривать как *часть* целого.

Если под конституцией понимаются всеобщие определения, основные определения разумной воли, тогда ясно само собой, что каждый народ (государство) имеет их своей предпосылкой и что они должны составлять его политическое *credo*. Это, собственно говоря, дело знания, а не воли. Воля какого-нибудь народа так же мало может выйти за пределы законов разума, как и воля индивидуума. У неразумного народа не может вообще быть речи о разумной государственной организации. К тому же мы здесь, в философии права, имеем дело с родовой волей. Законодательная власть не делает законов; она лишь открывает и формулирует их. Эту коллизию пытались решать посредством различения между *assemblée constituante* (учредительным собранием) и *assemblée constituée* (учрежденным собранием).

§ 300. «В законодательной власти, как целостности, деятельны ближайшим образом два момента: *монархический*, как тот момент, которому принадлежит окончательное решение, и *правительственная власть*, конкретно знающая и обзирающая целое в его многообразных сторонах и *выкристаллизовавшаяся* в нем действительных основоположениях, равно как и обладающая знанием потребностей государства в особенности как совещательный элемент, — и, наконец, *сословный элемент*».

Монархическая власть и правительственная власть составляют законодательную власть. Но если законодательная власть есть *целостность*, то монархическая власть и правительственная власть должны были бы быть скорее моментами законодательной власти. Присоединяющийся к этим моментам *сословный* элемент представляет собой *одну лишь* законодательную власть или законодательную власть в ее *отличии* от монархической и правительственной власти.

§ 301. «Назначение *сословного элемента* состоит в том, чтобы всеобщее дело получило в нем существование не только *в себе*, но также и *для себя*, т. е. чтобы получил в нем существование момент субъективной *формальной свободы*, публичное сознание как *эмпирическая всеобщность* воззрений и мыслей *многих*».

Сословный элемент представляет собой депутацию гражданского общества к государству, которому она противостоит как «многие». Эти «многие» должны на момент *сознательно* позаботиться о всеобщем деле, как о своем собственном, как о предмете *публичного сознания*, которое для Гегеля есть не что иное, как *эмпирическая всеобщность* воззрений и мыслей «многих» (и в современных, также конституционных, монархиях дело действительно обстоит не иначе).

Замечательно то, что Гегель, питающий такое громадное почтение к государственному духу, к нравственному духу, к государственному сознанию, проявляет формальное презрение к ним, когда они ему встречаются в реальной эмпирической форме.

В этом именно загадка мистицизма. Та же фантастическая абстракция, которая находит *государственное сознание* в несоответственной ему форме *бюрократии*, иерархии знания, и эту несоответственную форму некритически принимает за действительную и *полноценную* форму, эта же мистическая абстракция хладнокровно сознается, что действительный *эмпирический* дух государства, *публичное сознание*, представляет собой мешанину воззрений и мыслей «многих». Если эта абстракция приэтом наделяет бюрократию чуждой ей сущностью, то она действительной сущности дает несоответствующую ей форму проявления. Гегель идеализирует бюрократию и эмпиризирует публичное сознание. Гегель может рассматривать действительное публичное сознание как сумму частных сознаний именно потому, что он частное сознание возвел в ранг публичного сознания. Ему тем менее дела до действительного существования государственного духа, что, по его мнению, он в полной мере уже реализовал его в мнимых формах его проявления. Пока государственный дух мистически бродил у преддверья, ему делались всякие реверансы, — здесь же, где его можно нащупать руками, его едва замечают.

«Назначение сословного элемента состоит в том, чтобы всеобщее дело получило в нем существование не только *в себе*, но также и *для себя*», и оно получает для себя существование как «публичное сознание», как *эмпирическая всеобщность* воззрений и мыслей *«многих»*. Превращение в субъекта «всеобщего дела», которое, таким образом, превращается в нечто самостоятельное, изображается здесь как особый момент жизненного процесса «всеобщего дела». Вместо того, чтобы субъекты объективировались во «всеобщем деле», у Гегеля само «всеобщее дело» становится субъектом. У него не субъекты нуждаются во «всеобщем деле», как в своем настоящем деле, а «всеобщее дело» нуждается в субъектах для своего *формального* существования. То, что «всеобщее дело» должно существовать также как субъект, является, так сказать, личным делом первого. Особенного внимания здесь заслуживает различие между «*в-себе*» и «*для-себя-бытия*» «всеобщего дела». «*Всеобщее дело*» уже существует *в себе* как правительственное дело и т. д., оно существует, не будучи в *действительности всеобщим* делом. Оно менее всего является таковым, ибо оно не является делом «*гражданского общества*». Оно уже нашло свое «*существенное*», в себе сущее существование. Что оно, кроме того, становится действительно «публичным сознанием», «эмпирической всеобщностью» — есть чисто *формальный* момент, получающий как бы лишь *символическую* действительность.

«Формальное существование или эмпирическое существование всеобщего дела отрывается от его *субстанциального существования*». Истина такова: *сущее в себе* «всеобщее дело» не является *действительно всеобщим*, а действительное *эмпирическое* всеобщее дело является *лишь формальным*.

Гегель разъединяет *содержание* и *форму*, *в-себе* и *для-себя-бытие*, делая из последнего лишь внешне привходящий *формальный* момент. Содержание готово и существует во многих формах, которые не являются формами этого содержания, зато ясно само собой, что форма, которая должна считаться действительной формой содержания, не имеет своим содержанием действительное содержание.

Всеобщее дело готово, не будучи действительным делом народа. Действительное народное дело получило свое осуществление без содействия народа. Сословный элемент является *иллюзорным существованием* государственного дела как народного дела. Иллюзией является, что *всеобщее дело* есть всеобщее дело, публичное дело, или иллюзией является, что дело народа есть всеобщее дело. В наших государствах, как и в философии права Гегеля, дело зашло так далеко, что тавтологическое положение: «всеобщее дело есть всеобщее дело»,

может реализоваться лишь как *иллюзия практического сознания*. *Сословный элемент* есть *политическая иллюзия гражданского общества*. *Субъективная свобода* выступает у Гегеля как *формальная свобода* (верно, конечно, то, что свободное свободно и делается, что свобода не господствует как бессознательный природный инстинкт общества) именно потому, что объективная свобода у него не является осуществлением, деятельным проявлением субъективной. Так как он предполагаемому или действительному содержанию свободы дал мистического носителя, то действительный субъект свободы получает формальное значение. Разъединение *в себе и для себя*, субстанции и субъекта, есть абстрактная мистика. В примечании Гегель ясно разоблачает «формализм и иллюзорность» «сословного элемента».

Как *знание*, так и *воля* «сословного элемента» частью незначительны, частью же подозрительны, т. е. сословный элемент не является *содержательным дополнением*.

1) «Представление, которое обыденное сознание ближайшим образом имеет о необходимости или полезности содействия сословий, состоит преимущественно в том, что депутаты, выходящие из народа, или даже сам народ *непрерывно-лучше всего понимает*, что служит ему на пользу и что у него имеется не подлежащая никакому сомнению воля к осуществлению этого наилучшего. Что касается первого, то вернее как раз то, что народ, поскольку это слово обозначает особенную часть членов государства, представляет собою ту часть, которая *не знает, чего она хочет*. Знание того, чего хочет, и, тем более, того, чего хочет в себе и для себя сущая воля, разум, есть плод глубокого познания (имеющегося, как видно, в канцеляриях *) и проникновения, которое именно и не есть дело народа».

Дальше говорится в отношении самих сословий:

«Высшие государственные чиновники необходимо обладают более глубоким и более обширным пониманием природы учреждений и потребностей государства, равно как и большей сноровкой и привычкой к государственным делам, и *могут*, помимо сословий, делать наилучшее, как они и на самом деле непременно должны постоянно делать наилучшее при наличии сословных собраний».

И понятно, что при описанной Гегелем организации это совершенно верно.

2) «Что же касается особенно *доброй воли* сословий к осуществлению всеобщей пользы, то мы уже заметили выше [§ 272, прим.], что предположение, будто правительство руководится злой или не столь доброй волей, характерно для воззрения черни и вообще для точки зрения отрицания. Это предположение, если ответить на него в такой же форме, влечет за собой ближайшим образом обвинение, что так как сословия ведут свое происхождение от единичности, частной

* В скобках слова Маркса.

точки зрения и особенных интересов, то они склонны пользоваться своей деятельностью для того, чтобы отстаивать за счет всеобщих интересов единичность, частную точку зрения и особенные интересы, тогда как, напротив, другие моменты государственной власти уже сами по себе стоят на точке зрения государства и посвящают себя всеобщим целям».

Следовательно, *знание* и *воля* сословий отчасти не нужны, отчасти подозрительны. Народ не знает, чего он хочет. Сословия не обладают знанием государственных дел в той мере, как им обладают чиновники, монополий которых это знание является. Сословия не нужны для осуществления всеобщего дела. Чиновники *могут* его осуществить помимо сословий, да они *непрерывно должны*, несмотря на наличность сословий, делать наилучшее. Со стороны содержания, таким образом, сословия являются чистой роскошью. Существование их является поэтому в действительности одной *формой*.

Что касается, дальше, умонастроения, *воли* сословий, то она подозрительна, ибо они ведут свое происхождение от частной точки зрения, от частных интересов. В действительности не общее дело является их частным интересом, а их частный интерес является их общим делом. Но хорошо же «всеобщее дело», которое находит свою *форму* в воле, не знающей, чего она хочет, по крайней мере, не обладающей особым знанием всеобщего, и в воле, имеющей своим настоящим содержанием противоположный всеобщему делу интерес!

В современных государствах, как и в философии права Гегеля, *осознанная, истинная действительность всеобщего дела* является только *формальной*, или *только формальное является действительным всеобщим делом*. Гегель заслуживает порицания не за то, что он рисует сущность современного государства так, как она есть, а за то, что он то, что есть, выдает за *сущность государства*. Положение, что разумное действительно, лучше всего иллюстрируется противоречивостью *неразумной действительности*, которая на каждом шагу есть противоположность тому, что она о себе говорит, и говорит о себе противоположное тому, что она есть.

Вместо того, чтобы показать, что «всеобщее дело» для себя «субъективно, и потому действительно, как таковое, существует», что оно имеет также форму «всеобщего дела», Гегель лишь показывает, что субъективностью всеобщего дела является *бесформенность*, а форма без содержания непременно должна быть бесформенной. Форма, которую всеобщее дело приобретает в государстве, не представляющем собой государства всеобщего дела, может быть только бесформенной, обманывающей себя, противоречащей себе формой, *призрачной формой*, которая должна обнаружить свою призрачность.

Роскошь сословного элемента нужна Гегелю лишь в интересах логики. *Для-себя-бытие* всеобщего дела, как эмпирической всеобщности, должно иметь наличное бытие. Гегель не старается найти адекватное осуществление для «для-себя-бытия всеобщего дела», он довольствуется тем, что находит эмпирическое существование, которое может быть подведено под эту логическую категорию. Этим существованием является сословный элемент, причем Гегель сам не скрывает от нас, как жалко и противоречиво это существование. И после этого Гегель еще высказывает порицание обыкновенному сознанию за то, что оно не удовлетворяется этим логическим трюком, за то, что оно требует не сведения действительности к логике при помощи *произвольной* абстракции, а превращения логики в истинную предметность.

Я говорю: *произвольная* абстракция, ибо если правительственная власть желает, знает и осуществляет *всеобщее дело*, если она выходит из народа и является эмпирической множественностью (что речь идет не о всеобщности — указывает ведь сам Гегель), то почему же нельзя определить правительственную власть как «для-себя-бытие» всеобщего дела или почему нельзя рассматривать «сословия» как «в-себе-бытие» всеобщего дела, раз дело получает ясность, определенность, бытие и самостоятельность лишь благодаря правительству?

Но настоящая противоположность заключается вот в чем: «всеобщее дело» ведь должно быть как-нибудь *представлено* в государстве как «действительное», следовательно, «эмпирическое» «всеобщее дело»; оно должно как-нибудь выступить в венце и в мантии всеобщего, благодаря чему оно само собой становится ролью, иллюзией.

Речь идет здесь о противоположности «всеобщего» как «*формы*», в «форме всеобщности», и «всеобщего как содержания». В науке, например, всеобщее дело может быть осуществлено отдельной личностью, да оно всегда и осуществляется отдельными личностями, но действительно всеобщим оно становится лишь тогда, когда оно перестает быть делом отдельной личности, а является делом общества. Это изменяет не только форму, но и содержание. Здесь же, однако, речь идет о государстве, где сам народ есть это всеобщее дело, здесь речь идет о воле, которая свое действительное наличное бытие в качестве родовой воли имеет лишь в самосознающей себя воле народа. И тут, сверх того, речь идет об идее государства.

Современное государство, в котором «всеобщее дело» и занятие им является монополией, а монополия является настоящим всеобщим

делом, — это современное государство додумалось до странной идеи присвоить себе «всеобщее дело» лишь в качестве формы (истина заключается в том, что только форма является всеобщим делом). Оно, таким образом, нашло соответствующую форму для своего содержания, которое только кажется действительным всеобщим делом.

Конституционное государство есть то государство, в котором государственный интерес, в качестве действительного интереса народа, существует *лишь* формально, но как *определенная форма* рядом с действительным государством. Государственный интерес здесь *формально* снова получил действительность как народный интерес, но он должен иметь именно лишь эту *формальную действительность*. Этот государственный интерес стал *формальностью*, *haut goût* народной жизни, *церемонией*. Сословный элемент есть *санкционированная, законная лож* конституционных государств: будто *государство* является интересом народа, *народ — интересом государства*. В *содержании* эта лож разоблачится. Как *законодательная власть*, эта лож прочно обосновалась именно потому, что законодательная власть имеет своим содержанием всеобщее и, являясь более делом знания, чем воли, представляет собой *метафизическую* государственную власть, тогда как та же лож, как правительственная власть и т. д., непременно должна была бы или немедленно рассеяться, или превратиться в правду. Метафизическая государственная власть была самым подходящим очагом метафизической, всеобщей государственной иллюзии.

У Гегеля всегда на одной стороне государство и правительство, которые для него идентичны, а на другой стороне распадающийся на особые сферы и индивидуумы народ. Сословия представляют собой *опосредствующий* орган между ними. Сословия образуют средину, где должны сойтись и соединиться «чувство и унастроение государства и правительства» с «чувством и унастроением особых кругов и отдельных лиц». Идентичность этих двух противоположных чувств и настроений, в идентичности которых собственно и должна заключаться идея государства, «получает *символическое* изображение в сословиях». Сделка между государством и гражданским обществом выступает как *особая сфера*. *Сословия являются синтезом между государством и гражданским обществом*.

Каким образом, однако, сословия могут объединить в себе два противоречивых унастроения — этого Гегель не указывает. Сословия суть *положенное противоречие* государства и гражданского общества в государстве. Одновременно же они являются *требованием разрешения этого противоречия*. «Вместе с тем это положение

имеет значение общего с *органической* правительственной властью опосредствования» и т. д.

Сословия не только являются *посредствующим звеном* между правительством и народом, они не дают «княжеской власти стать *крайностью* и тем самым явиться только насилием властелина и произволом»; точно так же они оберегают от изолирования «особые» интересы и т. д.; благодаря им также индивидуумы не доходят до того, чтобы «представлять собой *множество и толпу*». Это опосредствование обще сословиям с организованной государственной властью. В государстве, где положение «сословий» препятствует тому, «чтобы отдельные лица могли представлять собой *множество* или *толпу*, чтобы они могли прийти, таким образом, до неорганического мнения и воления и стать, таким образом, лишь массовой силой, противоположающей себя органическому государству», в таком государстве *органическое* государство живет вне «множества» и «толпы», или здесь «множество» и «толпа» принадлежат к организации государства, но его «неорганическое мнение и воление» не доходят до того, чтобы стать «мнением и волением против государства». В последнем случае это мнение и воление стало бы благодаря *определенности своего направления* «органическим» мнением и волением. Точно так же и эта «массовая сила» остается лишь «массовой», так что разум находится вне массы, и последняя поэтому не способна сама привести себя в движение, а может быть лишь приведена в движение и использована, как массовая сила, монополистами «органического государства». Там, где происходит не изолирование «особенных интересов общин, корпораций и отдельных лиц от государства», а «отдельные лица доходят до того, чтобы представлять собой *множество и толпу*, следовательно, доходят до неорганического мнения и воления и становятся лишь массовой силой против государства», там именно обнаруживается, что никакой «особый интерес» не противоречит государству, но что действительно органическая, всеобщая мысль «множества и толпы» не есть «мысль органического государства», если последняя не реализуется в первой. Почему сословия выступают как опосредствование против этой крайности? Только потому, что «особые интересы общин, корпораций и отдельных лиц изолируются», или потому, что их изолированные интересы *сосчитываются с государством через сословия*, одновременно и потому, что «неорганическое мнение и воление» «множества и толпы» в создании сословий находило почву для проявления своей воли (своей деятельности), а в обсуждении деятельности сословий имело почву для проявления своего «мнения», — одним словом, потому, что существование сосло-

вий питает в массе иллюзии осуществления ее «неорганического мнения и воления». «Сословия» оберегают государство от неорганической толпы лишь путем дезорганизации этой толпы. Одновременно *сословия* должны служить средством против того, «чтобы особенные интересы общин, корпораций и отдельных лиц не изолировались». Они достигают этого тем: 1) что входят в сделку с «государственным интересом», 2) что они сами являются «*политической изоляцией*» этих особенных интересов тем, что *превращают эту изоляцию в политический акт*, так как благодаря им эти изолированные интересы приобретают значение «всеобщих интересов». Сословия, наконец, должны служить также средством против «*изоляции*» княжеской власти как «*крайности*» (которая в силу этого «*казалась бы* лишь насилием властелина и произволом»). Это важно постольку, поскольку благодаря сословиям *принцип княжеской власти* (произвол) ограничивается или, по крайней мере, сковывается и постольку сами сословия становятся участниками, «соучастниками» княжеской власти. Княжеская власть в силу этого или действительно перестает быть крайностью княжеской власти (а княжеская власть может существовать лишь как крайность, как односторонность, потому что она не является органическим принципом), становится *призрачной властью*, символом, или же теряет лишь *видимость*, характер произвола и голого насилия властелина. Сословия предохраняют особенные интересы от изолирования тем, что они это изолирование представляют как *политический акт*. Они предохраняют княжескую власть от изолирования в качестве крайности отчасти тем, что сами становятся частью княжеской власти, отчасти тем, что делают *крайностью* правительственную власть.

В «сословиях сходятся все противоречия современных государственных организаций». Они могут опосредствовать все, что угодно, ибо сами по себе представляют собой нечто неопределенное во всех отношениях.

Следует заметить, что Гегель меньше останавливается на содержании деятельности сословий, на законодательной власти, чем на *положении* сословий, на их политическом ранге. Следует еще заметить сверх того, что в то время, как по Гегелю *сословия* прежде всего «стоят между *правительством вообще, с одной стороны, и распадающимся на особенные сферы и индивидуумы народом, с другой стороны, их положение, как указано выше, «имеет значение общего с организованной правительственной властью опосредствования».*

Что касается первого положения, то в нем *сословия* являются народом по отношению к правительству, но *народом в миниатюре*.

Это — их положение в качестве оппозиции. Во втором же положении они являются правительством по отношению к народу, но расширенным правительством. Это — их консервативное положение. Они сами являются частью правительственной власти по отношению к народу, но так, что одновременно с этим они являются народом по отношению к правительству.

Гегель выше, в § 300, обозначил «законодательную власть как целостность». *Сословия* действительно представляют собой эту *целостность*, государство в государстве, но в них именно *обнаруживается*, что государство есть не целостность, а дуализм. Сословия представляют государство в обществе, которое *не является в действительности государством*. Государство есть лишь *одно представление*.

В примечании Гегель говорит:

[§ 302]. «Одна из важнейших логических истин состоит в том, что определенный момент, который, выступая как противоположность, занимает положение крайности, перестает быть таковым и оказывается *органическим* моментом благодаря тому, что он вместе с тем есть также и *средина*».

Таким образом, сословный элемент является, во-первых, крайностью народа по отношению к правительству, но, во-вторых, одновременно и серединой между народом и правительством, или он есть *противоречие* в самом *народе*. Противоречие между правительством и народом опосредствуется при помощи противоречия между *сословиями* и *народом*. Сословия со стороны их отношения к правительству являются народом, но со стороны их отношения к народу представляют собой правительство. Благодаря тому, что народ становится *представлением*, *фантазией*, *иллюзией*, *представительством*, *представляемый народ* или сословия, которые в качестве *особой власти* оторваны от действительного народа, снимают действительное противоречие между правительством и народом. Народ здесь уже приведен в такую форму, в какую он в рассматриваемом организме должен быть приведен для того, чтобы он не имел никакого определенного характера.

«Эту сторону особенно важно выдвинуть при обсуждении рассматриваемого здесь предмета, ибо чрезвычайно распространенным и опасным является пред-рассудок, в силу которого сословия рассматриваются главным образом с точки зрения их *противоположности* правительству, — точно в этой противоположности все существо их положения. Органическим, т. е. введенным в целостность, *сословный элемент показывает себя лишь посредством своей функции опосредствования*. Благодаря этому и сама *противоположность* низведена на степень *видимости*. Если бы эта противоположность, поскольку она имеет свое *проявление*, касалась не одной только поверхности, а была бы *действительной*

субстанциальной противоположностью, то государство неминуемо погибло бы. Признаком того, что антагонизм не носит такого характера, служит по природе вещей то обстоятельство, что антагонизм возникает тогда, когда объектами этого столкновения оказываются не существенные элементы государственного организма, а более специальные и безразличные вещи, и страсть, которая все же связывается с этим содержанием, превращается в партийную борьбу за чисто субъективный интерес, — например за высшие государственные должности».

В прибавлении говорится:

«Государственное устройство есть существенно система опосредствования».

§ 303. *«Всеобщее* сословие, или, точнее, сословие, посвящающее себя *служению правительству*, содержит непосредственно в своем определении, что цель его существенной деятельности есть всеобщее; в *сословном* элементе законодательной власти *частное сословие* достигает *политического значения*, политической действительности. Это частное сословие не может при этом являться ни лишь неразличенной массой, ни распавшимся на свои атомы множеством, а может являться лишь тем, *что оно уже есть*, а именно различенным на сословие, основывающееся на субстанциальном отношении, и на сословие, основывающееся на особенных потребностях и опосредствующем их труде (§ 201 и сл.). Лишь таким образом действительное в государстве *особенное* подлинно примыкает в этом отношении к всеобщему и связывается с ним».

Тут мы имеем разрешение загадки. «В сословном элементе законодательной власти *частное сословие* достигает *политического значения*». Само собой понятно, что частное сословие достигает этого значения соответственно тому, что оно есть, соответственно *своему расчленению в гражданском обществе* (всеобщее сословие Гегель уже обозначил как сословие, посвящающее себя служению правительству; всеобщее сословие, таким образом, представлено в законодательной власти правительственной властью).

Сословный элемент есть *политическое значение частного сословия*, неполитического сословия, что представляет собой *contradictio in adjecto*, или в лице описанного Гегелем сословия *частное сословие* (далее вообще различие частного сословия) имеет *политическое* значение. *Частное сословие* относится к сущности, к политике этого государства. Благодаря последнему первое получает также и *политическое значение*, т. е. иное значение, чем его действительное значение.

В примечании говорится:

«Это идет вразрез с другим ходячим представлением, согласно которому частное сословие, возвышенное своим вхождением в состав законодательной власти до *участия* во всеобщем деле, должно при этом являться в форме *единичных* лиц, причем то предполагается, что они избирают заместителей для исполнения этой функции, то даже предполагается, что каждый из их членов должен голосовать самолично. Это атомистическое, абстрактное воззрение исчезает

уже в семье, равно как и в гражданском обществе, где единичное появляется лишь как член всеобщего. Но государство есть по своему существу организация таких членов, которые *сами по себе суть круги*, и в нем ни один момент не должен показывать себя неорганическим множеством. *Многие* как единичные лица, а это охотно разумеют под словом «народ», суть, правда, некое *вместе*, но некое *вместе* лишь как *множество*, как бесформенная масса, движения и действия которой именно поэтому были бы лишь стихийны, неразумны, дики и ужасны.

«Представление, которое разлагает снова на множество индивидуумов уже существующие в виде указанных кругов общественные организации — когда последние вступают в политическую область, т. е. переходят на точку зрения *высшей конкретной всеобщности*, — именно этим отрывает друг от друга гражданскую и политическую жизнь и заставляет последнюю, так сказать, повиснуть в воздухе, так как ее базисом, согласно этому воззрению, является лишь абстрактная единичность произвола и мнения, следовательно, нечто случайное, а не в себе и для себя прочная и правомерная основа.

«Несмотря на то, что по представлениям так называемых теорий *сословия гражданского общества вообще и сословия в политическом смысле* суть нечто весьма различное, язык, однако, сохранил это соединение, которое и без того существовало *раньше*».

«*Всеобщее* сословие, или, точнее, *сословие, посвящающее себя служению правительству*».

Гегель исходит из предположения, что *всеобщее* сословие посвящает себя «служению правительству». Он подставляет всеобщий разум как «сословный и постоянный».

«В «сословном элементе» и т. д.

«*Политическое значение и политическая действенность*» *частного сословия* есть его *особенное* значение и особенная действенность. *Частное сословие* не превращается в *политическое сословие*, а приобретает свое политическое значение и свою политическую действенность как *частное сословие*. Оно не имеет политического значения и политической действенности как таковых. Его политическая действенность и политическое значение есть *политическая действенность и значение частного сословия как частного сословия*. Частное сословие может поэтому вступить в политическую сферу лишь *в соответствии с его сословными различиями в гражданском обществе*. *Сословные различия* гражданского общества становятся политическими различиями. Уже язык, говорит Гегель, выражает *идентичность сословий гражданского общества и сословий в политическом значении* — «соединение», «которое, помимо этого, *существовало раньше*», следовательно, — так можно было бы умозаключить, — теперь уже больше не существует.

Гегель находит, что «таким образом действительное в государстве *особенное* подлинно примыкает в этом отношении к всеобщему и свя-

зывается с ним». *Этим путем снимается разрозненность и полагается «тождество» «гражданской и политической жизни».*

Гегель аргументирует так: «В тех кругах (в семье и гражданском обществе) уже существуют *общественные организации*». Как же можно эти последние «снова разлагать на множество индивидуумов» тогда, «когда они вступают в политическую область, т. е. переходят *на точку зрения высшей конкретной всеобщности?*»

Важно точно проследить этот ход мыслей.

Вершиной гегелевского тождества были, как он сам сознается, *средние века*. Здесь *сословия гражданского общества вообще и сословия в политическом смысле были тождественны*.

Дух средних веков можно характеризовать так: сословия гражданского общества и сословия в политическом смысле были тождественны, так как гражданское общество было политическим обществом, так как органический принцип гражданского общества был принципом государства. Однако Гегель исходит из *разрозненности «гражданского общества» и «политического государства»*, как двух прочных противоположностей, двух действительно различных сфер. Эта разрозненность *и в самом деле существует в современном государстве*. Тождество гражданских и политических сословий было *выражением тождества гражданского и политического общества*.

Это тождество исчезло. Гегель исходит из того, что оно исчезло. Тождество гражданских и политических сословий, если бы оно выражало истинное положение вещей, таким образом, могло бы лишь служить выражением *разрозненности* гражданского и политического общества, или, вернее, лишь *разрозненность* гражданских и политических сословий выражает *истинное отношение современного гражданского и политического общества*.

Во-вторых: Гегель говорит здесь о *политических* сословиях совсем в другом смысле, чем были ими *политические* сословия средних веков, о которых сказано, что они были *тождественны сословиям гражданского общества*. Все существование этих последних было политическим существованием, их существование было существованием государства. Их *законодательная деятельность, их вотирование налогов для империи* представляли собой лишь особенную *форму их всеобщего* политического значения и их всеобщей действительности. Их сословие было их государством. Отношение к империи было лишь договорным отношением между этими различными государствами и *нацией*, ибо политическое государство, в отличие от гражданского общества, было не чем иным, как *представительством нации*. Нация была point d'honneur, политической идеей *κατ' ἐξουχίη*

этих различных корпораций, и только для нации вотировались налоги и т. д. Таково было отношение законодательных сословий к империи. Приблизительно таково же было положение сословий в *отдельных княжествах*. Князья, *носители верховной власти*, были здесь *особым сословием*, которое обладало известными привилегиями, но власть которого была в такой же мере ограничена привилегиями других сословий. (У греков гражданское общество было *работ* политического общества.) Всеобщая *законодательная действительность* сословий гражданского общества ни в коем случае не представляла собой достижения *частным сословием политического значения* и действительности, а скорее была лишь проявлением их действительного *всеобщего* политического значения и политической действительности. Их выступление в качестве законодательной власти было лишь дополнением к их верховной и правительственной (исполнительной) власти: это было скорее переходом ко всеобщему делу, как к *частному делу*, переходом к суверенитету, как к *частному состоянию*. Сословия гражданского общества, как *таковые*, были в средние века также законодательными сословиями, потому что они *не были частными сословиями* или потому что *частные сословия* были политическими сословиями. Средневековые сословия не приобретают в качестве политически-сословного элемента никакого нового качества. Они стали *политически-сословным* элементом не потому, что были призваны к участию в законодательстве, а, наоборот, они были призваны к участию в законодательстве потому, что * они были политически-сословным элементом. Что общего это имеет с *частным сословием* Гегеля, которое в качестве законодательного элемента возвышается до политической доблести, до состояния экстаза, до особенного, поразительного и исключительного политического значения и до особенной и исключительной политической действительности?

В этом ходе мыслей мы находим все *противоречия* гегелевского изложения собранными вместе.

1) Он исходил, как из предпосылки, из того состояния, в котором гражданское общество и политическое государство оторваны друг от друга (современное состояние), и это состояние он развил как *необходимый момент идеи*, как абсолютную истину разума. Он изобразил политическое государство в его *современном* состоянии, при господстве принципа *разделения* различных властей. Он действительное,

* После слов: «потому что» в рукописи *зачеркнуты* слова: «и поскольку».
(Ред.)

действующее государство сделал плотью бюрократии, и эту бюрократию в качестве познающего духа поставил над материализмом гражданского общества. Он противопоставил сущее в себе и для себя всеобщее государства особенным интересам и потребностям гражданского общества. Одним словом: он везде изображает *конфликт* гражданского общества и государства.

2) Гегель противопоставляет гражданское общество, как *частное сословие*, политическому государству.

3) Он обозначает *сословный элемент* законодательной власти как простой *политический формализм* гражданского общества, как *рефлексивное отношение гражданского общества к государству* и как рефлексивное отношение, которое не изменяет *сущности* государства. Рефлексивное отношение разумения является также высшим тождеством между существенно различными моментами.

С другой стороны, Гегель хочет, чтобы:

1) гражданское общество при его самоконституировании в качестве законодательного элемента не являлось ни неразличенной массой, ни распавшимся на свои атомы множеством. Он не желает отделения друг от друга *гражданской и политической жизни*.

2) Он забывает, что речь идет о рефлексивном отношении, и делает гражданские сословия, как таковые, политическими сословиями, но опять-таки лишь в отношении законодательной власти, так что самая их действительность является доказательством разрыва.

Гегель делает *сословный элемент* выражением *разрыва*, но одновременно этот элемент должен быть представителем не существующего тождества. Гегель знает о разрыве между гражданским обществом и политическим государством, но он хочет, чтобы внутри государства нашло выражение его единство, причем это должно совершиться в такой форме, что сословия гражданского общества, как таковые, одновременно образуют *сословный элемент* законодательного общества (ср. XIV, X).

Гегель проделал кунштштюк. Он из абсолютной идеи вывел природных паров, наследственные имения и т. д. — эти «опоры трона и общества». Более глубоким является у Гегеля то, что он разрыв между гражданским обществом и политическим ощущает как *противоречие*. Неправильным, однако, является то, что он довольствуется *мнимым* разрешением этого противоречия, и это мнимое разрешение он выдает за сущность дела, в то время как презируемые им «*так называемые теории*» требуют «*отрыва*» гражданских от политических сословий, и требуют по праву, ибо они выражают этим *принцип* современного общества, в котором *политико-сослов-*

ный элемент есть не что иное, как фактическое выражение действительного отношения между государством и гражданским обществом — их *разрыва*.

Гегель не называет вопроса, о котором идет речь, его настоящим именем. Спор идет между *представительным* и *сословным* строем. Представительный строй представляет собой известный шаг вперед, ибо он является *откровенным, неподдельным и последовательным выражением современного государственного состояния*. Он представляет собой *неприкрытое противоречие*.

Прежде чем перейти к сути вопроса, бросим еще раз взгляд на ход мыслей у Гегеля. «В *сословном* элементе законодательной власти *частное сословие* достигает *политического* значения». Раньше (в примечании к § 301) было сказано: «*Настоящего* определения понятия *сословий* следует поэтому искать в том, что в них собственное разумение и собственная воля той сферы, которую мы называли в этом произведении гражданским обществом, *получает существование в отношении к государству*».

Сопоставляя эти определения, мы получаем следующее: *Гражданское общество* есть *частное сословие*, или *частное сословие* есть непосредственное, существенное, конкретное состояние гражданского общества. Лишь в *сословном* элементе законодательной власти гражданское общество достигает «*политического значения и действительности*».

Это политическое значение и политическая действительность есть нечто новое, присоединяющееся к гражданскому обществу, *особая функция*, ибо характер гражданского общества, как *частного сословия*, выражает его противоположность к политическому значению и политической действительности, отсутствие в нем политического характера; этот характер частного сословия выражает, что в себе и для себя гражданское общество *не имеет* политического значения и политической действительности.

Частное состояние есть состояние гражданского общества, или гражданское общество есть *частное состояние*. Гегель поэтому последовательно исключает «*всеобщее сословие*» из «*сословного элемента законодательной власти*». «*Всеобщее сословие*, или, точнее, сословие, посвящающее себя *служению правительству*, содержит непосредственно в своем определении, что цель его существенной деятельности есть *всеобщее*». Гражданское общество, или частное сословие, не содержит этого в своем определении; его существенная деятельность не содержит в себе определения, что она имеет своей целью *всеобщее*, или его существенная деятельность *не является*

всеобщим определением. Частное состояние есть состояние гражданского общества *против* сословия. Сословие гражданского общества *не есть* политическое сословие.

Объявив гражданское общество частным сословием, Гегель объявил все сословные различия гражданского общества *неполитическими различиями*, провозгласил не только разнородность, но даже противоположность гражданской и политической жизни. Как же он продолжает?

«Это частное сословие не может приэтом являться ни лишь неразличенной массой, ни распавшимся на свои атомы множеством, а может являться лишь тем, *что оно уже есть*, а именно различенным на *сословие*, основывающееся на субстанциальном отношении, и на *сословие*, основывающееся на особенных потребностях и опосредствующем их труде (§ 201 и сл.). Лишь таким образом действительное в государстве *особенное* подлинно примыкает в этом отношении к всеобщему и связывается с ним».

«Неразличенной массой» гражданское общество (*частное сословие*), конечно, не может являться в своей законодательно-сословной деятельности, ибо «неразличенная масса» существует лишь в «представлении», в «фантазии», а не в *действительности*. В этой действительности существуют лишь бóльшие и меньшие случайные массы (города, поселки и т. д.). Эти массы или эта масса есть не только в *явлении*, но и *realiter* «распавшееся на свои атомы множество», и в качестве такового она *должна* являться и выступать в своей *политико-сословной* деятельности. «*Тем, что оно уже есть*», *частное сословие*, гражданское общество здесь не может явиться, ибо что оно уже есть? — *частное сословие*, т. е. противоположность государству и отчужденность от него. Чтобы достигнуть «политического значения и политической действительности», это частное сословие должно, напротив, отречься от себя в качестве того, что оно есть, в качестве *частного сословия*. Этим лишь оно достигает «своего *политического* значения и политической действительности». Этот политический акт есть полнейшее пресуществование. В этом акте гражданское общество должно совершенно отречься от себя, как от гражданского общества, как от частного сословия, должно выявить известную сторону своей сущности, которая не только не имеет ничего общего с фактическим гражданским существованием его сущности, но даже прямо противоречит этому действительному существованию.

Всеобщий закон сказывается и в отношении каждой отдельной личности. Гражданское общество и государство оторваны друг от друга. Следовательно, и гражданин, как член государства, оторван

от гражданина, как члена гражданского общества. Человек, таким образом, *раздваивается*. Как *действительный гражданин*, он себя находит в двойной организации: в *бюрократической* — она представляет собой внешнее формальное определение потустороннего государства, правительственной власти, не затрагивающей гражданина и его самостоятельной действительности, — и в *социальной*, в организации гражданского общества, но в последней он, в качестве *частного лица*, стоит вне государства; эта последняя организация не касается политического государства как такового. Первая организация есть государственная организация, *материю* которой гражданин всегда *составляет*. Вторая организация есть *гражданская организация*, для которой государство не является материей. В первой организации государство выступает как формальная противоположность по отношению к гражданину, во второй организации гражданин сам выступает как материальная противоположность по отношению к государству. Для того, следовательно, чтобы быть *действительным гражданином государства*, чтобы достигнуть политического значения и политической действительности, гражданин должен выйти из рамок своей гражданской действительности, абстрагироваться от нее, уйти от всей этой организации в свою индивидуальность, ибо его голая *индивидуальность* есть единственное существование, которое он находит для своего политического гражданства. Ведь существование государства, как правительства, является законченным без гражданина, а существование гражданина в гражданском обществе является законченным без государства. Только в противоречии с этими *единственно существующими общественными организациями*, только как *индивидуум* гражданин может стать *гражданином государства*. Его существование в качестве гражданина государства является существованием, лежащим вне его *общественных* организаций, является, следовательно, чисто *индивидуальным* существованием. Ведь «законодательная власть», как «власть», является лишь той *организацией, тем телом*, которое это существование *должно* получить. *До* «законодательной власти» гражданское общество, частное сословие, *не существует* в качестве *государственной организации*, и для того, чтобы это сословие, как таковое, достигло существования, необходимо, чтобы его *действительная организация*, чтобы его действительная гражданская жизнь полагалась *не существующей*, ибо сословный элемент законодательной власти имеет своим назначением прокламировать *не существующими частное сословие, гражданское общество*. Разрыв между гражданским обществом и политическим государством выступает необходимо как отрыв

политического гражданина, гражданина государства, от гражданского общества, от его собственной действительной эмпирической действительности, ибо, как государственный идеалист, он является *совсем иным существом*, различным и отличным от своей действительности и даже противоположным последней. Гражданское общество устанавливает здесь, в своей собственной среде, то отношение между государством и гражданским обществом, которое на другой стороне уже осуществлено в *бюрократии*. В сословном элементе всеобщее становится *для себя* тем, что оно есть *в себе*, а именно — *противоположностью особенного*. Чтобы достигнуть политического значения и действительности, гражданин должен стать вне своего сословия, вне гражданского общества, вне частного сословия, ибо именно это сословие стоит между *индивидуумом* и *политическим государством*.

Если Гегель уже всё гражданское общество в целом противопоставляет, как *частное сословие*, государству, то ясно само собой, что различия внутри *частного сословия*, различные гражданские сословия, имеют в отношении к государству только частное, но не политическое значение. Ибо различные социальные сословия являются лишь осуществлением, существованием *принципа* частного сословия, как принципа гражданского общества. Но если необходимо упразднить принцип, то понятно само собой, что обособления *внутри* этого принципа еще в *большей мере* не существуют для политического государства. «Лишь таким образом, — заканчивает Гегель параграф, — действительное *в* государстве *особенное* подлинно примыкает в этом отношении к всеобщему и связывается с ним». Но Гегель смешивает здесь государство, как целостность существования народа, с политическим государством. Это особенное есть не особенное *в* государстве, а скорее особенное *вне государства*, именно — вне политического государства. Это особенное не только не есть «действительное в государстве особенное», но оно является также «*недействительностью*» государства. Гегель хочет развить то положение, что сословия гражданского общества являются политическими сословиями, и, чтобы доказать это, старается уверить нас, что сословия гражданского общества представляют собой «особенное политического государства», т. е. что гражданское общество есть политическое общество. Выражение: «особенное *в* государстве» может иметь здесь смысл лишь как «особенное государства». Нечистая совесть заставляет Гегеля выбрать это неопределенное выражение. Он сам не только развил противоположный этому взгляд, но и подтверждает этот последний еще в этом параграфе, обозначая «гражданское общество» как «частное сословие». Очень осторожно также определение, что особенное

«связывается» со всеобщим. Связывать можно самые разнородные вещи. Речь тут, однако, идет не о постепенном *переходе*, а о *пресуществлении*, и эта пропасть, через которую здесь Гегель перепрыгивает, тем самым демонстрируя ее, не устраняется тем, что Гегель закрывает на нее глаза.

В примечании Гегель говорит: «Это идет вразрез с другим ходячим представлением» и т. д. Мы только что показали, насколько это ходячее представление последовательно и необходимо, насколько оно является «необходимым представлением на современной ступени развития народа» и насколько гегелевское представление, хотя оно тоже является ходячим в определенных кругах, не является истинным.

Возвращаясь к ходячему представлению, Гегель говорит: «Это атомистическое абстрактное воззрение исчезает уже в семье» и т. д. и т. д. «Но государство есть» и т. д. Это воззрение, конечно, абстрактно, но оно является «абстракцией» политического государства, как его развил сам Гегель. Это воззрение также атомистично, но это — атомистика самого общества. «Воззрение» не может быть конкретным, когда *предмет*, к которому воззрение относится, абстрактен. Атомистика, в которую впадает в своем *политическом акте* гражданское общество, проистекает необходимо из того, что общественный союз, в котором индивидуум существует, именно гражданское общество, оторван от государства, или из того, что *политическое государство есть абстракция от гражданского общества*.

Хотя это атомистическое воззрение уже исчезает в семье и, может быть (??), и в гражданском обществе, оно снова появляется в политическом государстве, именно потому, что политическое государство является абстракцией от семьи и от гражданского общества. Точно так же обстоит дело и в обратном направлении. Гегель нисколько не устранил *отчужденности* указанных двух сфер тем, что объявляет это явление *странным*.

«Представление, — говорится дальше, — которое разлагает снова на множество индивидуумов *уже существующие* в виде указанных кругов *общественные союзы* (Gemeinwesen), когда последние вступают в политическую область, т. е. переходят на точку зрения *высшей конкретной всеобщности*, именно этим *отрывает* друг от друга гражданскую и политическую жизнь и заставляет последнюю, так сказать, повиснуть в воздухе, так как ее базисом, согласно этому воззрению, является лишь абстрактная единичность произвола и мнения, — следовательно, случайное, а не сама по себе *прочная и правомерная основа*». Это представление не отрывает друг от

друга гражданскую и политическую жизнь, оно есть лишь *представление о действительно существующей розни*.

Дело не так обстоит, будто это представление заставляет политическую жизнь повиснуть в воздухе, а так, что политическая жизнь есть *воздушная жизнь*, эфирная область гражданского общества. Мы рассмотрим лишь *сословную и представительную* систему.

Историческое развитие привело к превращению *политических сословий в социальные сословия*, так, что подобно тому, как христиане равны на небе и не равны на земле, точно так же и отдельные члены народа *равны на небе* их политического мира и не равны в земном существовании их социальной сферы. Собственный процесс превращения *политических сословий в социальные* совершился в *абсолютной монархии*. Бюрократия представляла идею единства государства против разнообразных государств в государстве. Тем не менее, даже рядом с бюрократией, воплощавшей в себе принцип абсолютной правительственной власти, *социальные различия* сословий продолжали оставаться политическими различиями, *политическими различиями внутри* и рядом с бюрократией абсолютной правительственной власти. Лишь французская революция завершила процесс превращения *политических сословий в социальные*, или сделала *сословные различия* внутри гражданского общества исключительно *социальными различиями*, различиями частной жизни, лишенными всякого политического значения. Этим был завершен процесс отрывания политической жизни от гражданской жизни.

Благодаря этому и сословия гражданского общества подвергались изменению: в силу своего отрыва от политического общества и гражданское общество стало иным.

Сословие в средневековом смысле сохранилось лишь внутри самой бюрократии, где гражданское и политическое положение индивидуума непосредственно идентичны. Бюрократии противостоит гражданское общество в качестве *частного сословия*. Различие сословий не является здесь больше различием *потребностей и работы* в качестве самостоятельного организма. Единственным всеобщим *поверхностным и формальным* различием является здесь еще лишь различие между *городом и деревней*. Внутри же общества это различие образовалось в подвижных непрочных кругах, принципом которых является *произвол*. *Деньги и образование* являются здесь основными критериями. Однако об этом нам следует говорить не здесь, а при критике гегелевской концепции гражданского общества. Ясно, во всяком случае, одно. Сословие гражданского общества не имеет своим принципом ни потребности, — следова-

тельно, естественного момента, — ни политики. В гражданском обществе мы имеем разделение на массы, которые походя образуются, образование которых является произвольным и *не* отливается в прочные организации.

Характерно лишь, что сословие тех, кто *лишен всякой собственности*, и сословие *непосредственного труда*, конкретного труда, являются в меньшей степени сословием гражданского общества, чем той почвой, на которой покоятся и движутся его круги. Действительным сословием, в котором совпадают гражданский и политический момент, является лишь сословие *членов правительственной власти*. Современное социальное сословие уже тем обнаруживает свое отличие от сословия гражданского общества в прошлом, что первое объемлет индивидуума не в качестве общественного союза, как это было раньше. Остается индивидуум в своем сословии или нет, — зависит в наше время частью от случая, частью от работы индивидуума и т. д. Да и само современное сословие является лишь *внешним* определением индивидуума, ибо оно не вытекает из сущности работы индивидуума и не выступает по отношению к последнему как объективный общественный союз, организованный на основе твердых законов и стоящий в прочных отношениях к индивидууму. Напротив: современное сословие не находится ни в каком *действительном* отношении к субстанциальному делу индивидуума, к его *действительному состоянию*. Врач не составляет никакого особого сословия в гражданском обществе. Один купец принадлежит иному сословию, *иному социальному кругу*, чем другой. Подобно тому как гражданское общество отделилось от политического, точно так же это же гражданское общество разделилось внутри себя на *сословие* и *социальное* положение, хотя эти последние находятся в известном отношении друг к другу. Принципом гражданского сословия или гражданского общества является *наслаждение* и *способность к наслаждению*. В своем политическом значении член гражданского общества эмансипируется от своего сословия, от своего действительного положения в частной жизни. Только здесь этот член гражданского общества достигает значения как *человек*, или только здесь его определение, как члена государства, как социального существа, выступает как его *человеческое* определение. Ибо все его другие определения в гражданском обществе *выступают* как *не существенные* для человека, для индивидуума, как *внешние* определения, которые, правда, необходимы для его существования в целом, т. е. необходимы в качестве уз, связывающих его с целым, но уз, которые он снова может порвать. (Современное гражданское общество есть

последовательно проведенный принцип *индивидуализма*, индивидуальное существование есть последняя цель; деятельность, труд, содержание и т. д. суть только средства.)

Сословное устройство, поскольку оно не представляет собой пережитка средних веков, является попыткой отбросить человека отчасти и в политической сфере в ограниченность его частной сферы, его особенность сделать его субстанциальным сознанием и, пользуясь тем, что различие сословий существует политически, сделать это различие также и социальным.

Действительный человек есть *частный* человек современного государственного строя.

Сословность имеет вообще то значение, что *различие*, отрыв, является *основой существования* индивидуума. Вместо того, чтобы образ жизни индивидуума, форма его деятельности и т. д. сделали его членом, функцией общества, они делают его *исключением* из общества, они становятся его привилегией. То обстоятельство, что это *отличие* не является лишь *индивидуальным*, а кристаллизуется в виде *общественного союза*, сословия, корпорации, не только не устраняет его характера исключительности, но, скорее, является выражением этой исключительности. Вместо того, чтобы отдельная функция была функцией общества, этот характер исключительности делает из этой отдельной функции самостоятельное общество.

Сословие не только базируется на *разделении* внутри общества как на господствующем законе, оно также отделяет человека от его всеобщей сущности, оно делает его животным, непосредственно совпадающим со своей определенностью. Средние века представляют собой животный период в истории человечества, человеческую зоологию. Наше время, *цивилизация*, совершает ошибку в обратном направлении. Она отрезнивает от человека, как нечто *внешнее*, материальное, его *предметную* сущность. Она содержание человека не считает его истинной действительностью.

Более подробно мы остановимся на этом в отделе «О гражданском обществе».

Переходим к

§ 304. «Различие сословий, уже существовавшее в прежних сферах, содержит вместе с тем в своем *собственном* значении * политически-сословный элемент».

Мы уже показали, что различие сословий, уже существовавшее в прежних сферах, не имеет для политической сферы никакого зна-

* У Гегеля сказано: «в своем собственном определении». (*Прим. ред.*).

чения или только значение частного, неполитического различия. Однако, по Гегелю, различие сословий не имеет здесь и своего «уже существовавшего значения» (значения, которое оно имеет в гражданском обществе), а дело обстоит так, что политически-сословный элемент, включая это различие в себя, тем самым утверждает его сущность, и, погруженное в политическую сферу, это различие приобретает «своеобразное» значение, принадлежащее *не ему, а этому элементу*.

Когда расчленение гражданского общества имело еще политический характер и политическое государство было гражданским обществом, эта *раздвоенность*, это *двойное значение* сословий еще не имело места. Не было того, чтобы сословия *означали одно* в гражданском мире, а *другое* в политическом мире. Они не достигали какого-нибудь *особого значения* в политическом мире, а *обозначали самих себя*. Дуализм гражданского общества и политического государства, который *сословный* строй думает устранить путем *возвращения к старому*, — этот дуализм выступает в самом этом сословном строе таким образом, что *различие сословий* (разрозненность гражданского общества в себе) достигает в *политической* сфере иного значения, чем в гражданской. Мы имеем тут на первый взгляд тожество, *тот же субъект*, но этот субъект берется каждый раз *в существенно различном определении*, следовательно, на самом деле перед нами тут *два субъекта*, и это *иллюзорное тожество* (оно иллюзорно уже вот почему: *действительный субъект*, человек, правда, остается равным себе, не теряет своего тожества во всех различных определениях его существа, но здесь человек не выступает субъектом, а идентифицируется с предикатом (сословием) и одновременно утверждает, что он находится в *этой определенной определенности* и в *другой определенности*, что он в качестве этой определенной ограниченности, исключающей всякую другую, представляет собой одновременно ограниченность иного рода) только таким образом спасается гегелевской концепцией, что последняя то приписывает различию сословий в сфере гражданского общества определение, которое может быть внесено в гражданское общество лишь политической сферой, то, наоборот, приписывает различию сословий в политической сфере определение, которое проистекает не из политической сферы, а из субъекта гражданской сферы. Для того, чтобы изобразить одного ограниченного субъекта, определенное сословие (различие сословий), как существенного субъекта обоих предикатов, или для того, чтобы доказать тожество обоих предикатов, они оба мистифицируются и развиваются в иллюзорно неопределенной двойственности.

Один и тот же субъект берется здесь в различных *значениях*, но это значение является здесь не самоопределением, а аллегорическим, произвольно введенным определением. Можно было бы тому же значению дать другого субъекта, тому же субъекту другое значение. Значение, которого социальное различие сословий достигает в политической сфере, обуславливается не гражданской, а политической сферой, и это различие могло бы иметь также другое значение, как это и имело место в истории. Точно так же и наоборот. Это все та же *некритическая, мистическая манера интерпретировать старое миросозерцание* в духе нового, благодаря чему это старое становится каким-то межуточным миросозерцанием, где форма обманывает насчет значения, а значение насчет формы, и где ни форма не становится значением и действительной формой, ни значение не становится формой и действительным значением. Эта *некритичность*, этот *мистицизм* представляют собой как загадку современных конституций (сословных *κατ' ἐξουχίην*), так и таинство гегелевской философии, преимущественно его философии *права и религии*.

Мы лучше всего освободимся от этой иллюзии, если мы возьмем значение как то, что оно есть, — как *собственное определение*, и это значение сделаем субъектом, а затем сравним, является ли мнимый субъект этого значения его *действительным предикатом* и представляет ли он сущность и истинное осуществление этого значения.

«Его (политически-сословного элемента) ближайшим образом абстрактное положение, а именно *положение крайности эмпирической всеобщности* в противоположность *княжескому* или монархическому принципу вообще, положение эмпирической всеобщности, в которой содержится лишь *возможность совпадения* с этим принципом и, следовательно, содержится также и *возможность враждебного противопоставления себя последнему*, превращается в разумное отношение (в *умозаключение*, ср. прим. § 302) лишь благодаря тому, что получает осуществление его *опосредствованием*» [§ 304].

Мы уже видели, что сословия сообща с правительственной властью образуют средину между монархическим принципом и народом, между государственной волей, существующей в качестве одной эмпирической воли и в качестве *многих* эмпирических волей, между *эмпирической единичностью* и *эмпирической всеобщностью*. Определив волю гражданского общества как *эмпирическую всеобщность*, Гегель вынужден был определить княжескую волю как *эмпирическую единичность*, но противоположность этих двух моментов недостаточно резко высказывается в его формулировке.

Гегель продолжает: «Как со стороны княжеской власти правительственная власть (§ 300) уже обладает этим определением, так

и со стороны сословий некий их момент должен быть направлен в сторону определения, согласно которому он существенно существует как момент середины».

Однако настоящие противоположности суть — князь и гражданское общество. И мы уже видели, что то же значение, которое правительственная власть имеет со стороны князя, сословный элемент имеет со стороны народа. Если правительственная власть *расширяется* и *разветвляется*, то сословный элемент *сжимается* в миниатюру, ибо конституционная монархия может ужиться лишь с народом *в миниатюре*. Сословный элемент представляет собой ту же *абстракцию политического государства* со стороны гражданского общества, какую правительственная власть представляет собой со стороны князя. Опосредствование, таким образом, как будто осуществилось в полной мере. Обе крайности как будто сошли с высоты своей недоступности, послали навстречу друг другу огонь своей особой сущности, и *законодательной власти*, чьими элементами являются как правительственная власть, так и сословия, не приходится (так представляется на первый взгляд) осуществлять *опосредствование*, а она сама являет собой уже *получившее осуществление опосредствование*. Да и Гегель уже определил этот *сословный элемент в его соединении с правительственной властью* как *средину* между народом и князем (точно так же сословный момент — как середину между гражданским обществом и правительством и т. д.). Разумное отношение, *умозаключение*, кажется, таким образом, готовым. *Законодательная власть*, *средина*, есть *mixtum compositum* из обеих крайностей: из монархического принципа и гражданского общества, из эмпирической единичности и эмпирической всеобщности, из субъекта и предиката. Гегель вообще понимает *умозаключение* как *средину*, как *mixtum compositum*. Можно сказать, что в его развитии умозаключения выступают вся трансцендентность и мистический дуализм его системы. *Средина* есть *деревянное железо*, *затупеванная противоположность* между всеобщностью и единичностью.

Заметим, прежде всего, насчет всего этого хода мыслей, что то опосредствование, которое Гегель здесь хочет установить, является его требованием, и это требование он выводит [не] из *существа законодательной власти*, из ее собственного определения, а скорее имея *в виду что-то*, лежащее вне ее существенного определения. Это — *конструкция из посторонних соображений*. Все построение законодательной власти у Гегеля преимущественно имеет в виду нечто третье. Вот почему все внимание обращено у Гегеля преимущественно на *конструкцию формального существования* законодательной

власти. Законодательная власть конструируется очень *дипломатично*. Это обусловливается тем *ложным*, иллюзорным *κατ' ἐξουχίᾳ* *политическим* положением, которое занимает законодательная власть в современном государстве (чьим истолкователем Гегель является). Отсюда само собой следует, что это государство не есть *истинное* государство, ибо в нем *государственные определения*, одним из которых является законодательная власть, должны быть рассматриваемы не в себе и для себя, не теоретически, а практически, не как самостоятельные силы, а как силы, заключающие в себе противоречие, причем это рассмотрение должно быть согласовано не с природой дела, а с правилами, установленными обычасм.

Сословный элемент, таким образом, должен был бы, собственно говоря, составлять вместе с правительственной властью середину между волей эмпирической единичности — князем, и волей эмпирической всеобщности — гражданским обществом. Однако в *действительности*, *realiter*, «положение этого сословного элемента» является «ближайшим образом абстрактным, а именно *крайностью эмпирической всеобщности*, в противоположность *княжескому* или *монархическому принципу вообще*, — *крайностью эмпирической всеобщности*, в которой содержится лишь *возможность совпадения* с этим принципом и, следовательно, содержится также и *возможность враждебного противопоставления себя последнему*». Гегель вполне прав, называя это «положение» «абстрактным». На первый взгляд кажется, что здесь ни «*крайность эмпирической всеобщности*», ни княжеский или монархический принцип», крайность эмпирической единичности — друг другу не противостоят. Ибо сословия являются *полномочными представителями* гражданского общества в такой же мере, в какой правительственная власть действует по полномочию князя. Подобно тому как монархический принцип в уполномоченной правительственной власти перестает быть крайностью эмпирической единичности, отрекается в ней от «*лишенной основания*» воли, снижается до «*конечности*» знания, ответственности и мышления, точно так же нам представляется, что в сословном элементе гражданское общество не является более эмпирической всеобщностью, а вполне определенным целым, «обладающим точно так же чувством и умонастроением государства и правительства, как и представляющим интересы особых кругов и отдельных лиц» (§ 302). Гражданское общество в своем сословном миниатюрном издании перестало быть эмпирической всеобщностью. Оно скорее низведено здесь до роли комиссии, до вполне определенного числа, и если князь в лице правительственной власти достиг эмпирической всеобщности, то гра-

жданское общество в лице сословий низведено до эмпирической единичности или особенности. Оба стали особенностями.

Единственной еще возможной здесь противоположностью представляется противоположность между обоими представителями обеих государственных волей, между обоими эманациями, между *правительственным элементом* и *сословным элементом* законодательной власти, противоположность, следовательно, внутри *самой законодательной власти*. Моменты *совместного* опосредствования таковы, что они легко могут вцепиться друг другу в волосы. В лице правительственного элемента законодательной власти *спустилась на землю* эмпирическая неприступная единичность князя, воплотившаяся в определенное число ограниченных, осязаемых и ответственных лиц, а в лице сословного элемента *возвысилось до неба* гражданское общество, воплотившееся в определенное число политиков. Обе стороны потеряли свою неуловимость. Недосыгаемая, исключительная *эмпирическая единичность* потеряла свою неприступность, гражданское общество — недоступная, расплывчатая *эмпирическая всеобщность* — потеряло свою расплывчатость. Таким образом, оказывается, что в лице сословного элемента, с одной стороны, и правительственной или законодательной власти, с другой стороны, — именно в лице этих двух элементов, которые сообща должны были бы опосредствовать гражданское общество и князя, — *противоположность* обострилась до противоположности, носящей характер борьбы, и даже приняла характер *непримиримого противоречия*. Это «*опосредствовали*», таким образом, само как раз нуждается в том, «чтобы, — как Гегель правильно развивает, — *его опосредствование* получило *существование*». Само же оно скорее является осуществлением противоречия, чем опосредствования. Что это опосредствование осуществляется *сословным элементом*, — это утверждение Гегеля, повидимому, не имеет никакого основания. Он говорит:

«Как со стороны княжеской власти правительственная власть (§ 300) уже обладает этим определением, так и со стороны сословий некий их момент должен быть направлен в сторону определения, согласно которому он существенно существует как момент *средины*».

Однако мы уже видели, что Гегель произвольно и непосредственно противопоставляет здесь друг другу в качестве крайности князя и сословия. Как со стороны княжеской власти правительственная власть обладает этим определением, так и со стороны гражданского общества обладает этим же определением сословный элемент. *Сословия* не только стоят сообща с правительственной властью между

князем и гражданским обществом, — они стоят также между правительством вообще и народом (§ 302). Сословия делают со стороны гражданского общества больше, чем правительственная власть со стороны княжеской власти, ибо последняя ведь и сама находится в положении противоположности к народу. Они, таким образом, заполняют до краев меру опосредствования. Зачем же взваливать новый груз на осла? Почему сословный элемент должен образовывать везде мост даже между собой и своим противником? Почему сословный элемент является везде воплощением самопожертвования? Должен ли он отрубить себе *одну руку* для того, чтобы не мочь *обеими* оказывать сопротивление своему противнику, правительственному элементу законодательной власти?

К этому надо еще прибавить, что Гегель сначала выводил сословия из корпораций, сословных различий и т. д. именно для того, чтобы они не были «одной эмпирической всеобщностью»; теперь же, наоборот, он их делает «одной эмпирической всеобщностью», с тем, чтобы вывести из них сословные различия.

Если князь связывается с гражданским обществом при посредстве Христа этого гражданского общества — правительственной власти, то гражданское общество связывается с князем при посредстве своих жрецов — сословий. Дело, таким образом, принимает скорее такой вид, что роль крайностей, княжеской власти (эмпирической единичности) и гражданского общества (эмпирической всеобщности) должна заключаться в том, чтобы выступить посредниками «между своими опосредствованиями», и это тем более, что, «как нас учит важнейший вывод логики, определенный момент, занимающий положение крайности, как находящийся в противоположности, перестает быть такой крайностью, и является *органическим* моментом благодаря тому, что он одновременно является *срединой*» (§ 302, примечание). Гражданское общество, как видно, не может взять на себя этой роли, ибо оно, как *оно само*, как крайность, не имеет никакого места в «законодательной власти». Другая крайность, которая, *как таковая*, составляет часть законодательной власти, именно княжеский принцип, вынуждена, повидимому, играть роль посредника между сословным и правительственным элементом. Княжеский принцип, повидимому, обладает также необходимой для этой роли квалификацией. Ибо, с одной стороны, в этом принципе представлено государство в целом, а следовательно, и гражданское общество, и, сверх того, этому принципу специально обща с сословиями «эмпирическая единичность» воли, так как эмпирическая всеобщность действительна лишь как эмпирическая единичность. Этот принцип,

кроме того, в отличие от правительственной власти, противостоит гражданскому обществу не только как *формула*, как *государственное сознание*. Он сам — государство, он имеет общий с гражданским обществом *материальный природный момент*. С другой стороны, князь является вершиной и представителем правительственной власти. (Гегель, который все ставит на голову, делает правительственную власть представителем, эманацией князя. Так как он под идеей, бытием которой князь должен быть, имеет в виду не действительную идею правительственной власти, не правительственную власть как идею, а субъекта абсолютной идеи, имеющей свое *телесное осуществление* в князе, то правительственная власть становится *мистическим продолжением существующей* в его теле (*княжеском теле*) души.)

Князь должен был бы, таким образом, образовать в законодательной власти средину между правительственной властью и сословным элементом. Но ведь правительственная власть образует средину между князем и сословным элементом, а сословный элемент образует средину между князем и гражданским обществом. Как же может князь посредствовать между такими моментами, в посредничестве которых он сам нуждается, чтобы не быть односторонней крайностью? Здесь выступает вся нелепость этих крайностей, играющих попеременно то роль крайности, то роль средины. Это — головы Януса, которые показываются то спереди, то сзади, и спереди имеют другой характер, чем сзади. То, что первоначально определялось как середина между двумя крайностями, выступает само как крайность, и одна из двух крайностей, которая была связана с другой крайностью при помощи указанной средины, берет на себя в качестве крайности (ибо в *своем отличии* от другой крайности) опосредствование между прежней серединой и другой крайностью. Мы имеем тут обмен услуг, напоминающий тот случай, когда человек выступает посредником между двумя сторонами, а затем один из спорящих выступает посредником между прежним посредником и другим спорящим. Мы имеем тут повторение истории с врачом, который пожелал выступить посредником между мужем и женой во время их ссоры, причем дело приняло такой оборот, что жена вынуждена была выступить посредником между врачом и мужем, а муж — между врачом и женой. Все моменты гегелевской концепции играют роль того льва в шекспировской комедии «Сон в летнюю ночь», который восклицает: «Я — лев, и я — не лев, а Скванц». Точно так же всякая крайность здесь является то львом противопоставления, то Скванцом опосредствования. Когда одна крайность восклицает: «теперь

я — середина», то она становится неприкосновенной для других двух моментов, и драка может идти между моментами, продолжающими играть роль крайностей. Перед нами, таким образом, воинственно настроенная компания, которая, однако, слишком боится синяков, чтобы действительно вступать в драку между собой, и те два члена, которые хотят драться, устраиваются так, чтобы удары получил тот третий, который выступит посредником между ними, но этим третьим опять же выступает один из обоих членов, так что благодаря чрезмерной осторожности дело не двигается с места. Эта система опосредствования принимает еще такую форму, что тот же человек, который хочет побить своего противника, вынужден, с другой стороны, охранять его от ударов других противников и благодаря этому двойственному положению не может выполнить ни одного из своих намерений. Замечательно то, что Гегель, который эту абсурдность опосредствования свел к ее абстрактному, логическому, следовательно, неподдельному, несгибаемому выражению, в то же время обозначает это опосредствование как *спекулятивное таинство* логики, как разумное отношение, как умозаключение. Действительные крайности не могут быть опосредствованы именно потому, что они являются действительными крайностями. Но они и не требуют никакого опосредствования, ибо противоположны друг другу. Они между собой не имеют ничего общего, они не желают быть связанными между собой, они не дополняют друг друга. Одна крайность не носит в себе самой тоску, потребность, антиципацию другой крайности. (Но если Гегель рассматривает, как действительные противоположности, абстрактные моменты умозаключения — всеобщность и единичность, то в этом именно сказывается основной дуализм его логики. Для более детального анализа место не здесь, а в критике гегелевской логики.)

Против сказанного говорит на первый взгляд следующее: *les extrêmes se touchent*, северный и южный полюс взаимно притягиваются, женский и мужской пол также взаимно притягиваются, и лишь благодаря соединению обеих крайностей возникает человек.

С другой стороны, всякая крайность *есть* своя крайняя противоположность. Абстрактный *спиритуализм* *есть* абстрактный *материализм*; абстрактный *материализм* *есть* абстрактный *спиритуализм* материи.

Что касается первого, то северный и южный полюс являются одинаково *полюсами*, их *сущность* идентична; точно так же *мужской* и *женский* пол образуют один и тот же *род*, одну *сущность*, а именно: человеческую сущность. Север и юг суть противоположные опреде-

ления одной и той же *сущности*, различия сущности *на высшей степени ее развития*. Они представляют собой дифференцированную сущность. Они суть то, что они суть, *лишь* как *различное* определение, и именно как это *различное* определение сущности. *Истинными и действительными* крайностями были бы полюс и неплюс, человеческий и нечеловеческий пол. Здесь различие есть различие *существования*, там — различие *сущности*, различие *двух* сущностей. Что касается второй группы кажущихся противоречий, то главное определение заключается здесь в том, что какое-нибудь *понятие* (наличное бытие и т. д.) берется абстрактно, что это понятие имеет значение не как нечто самостоятельное, а в качестве *абстракции* от чего-то другого и лишь как эта *абстракция*. Так, например, дух есть лишь *абстракция* от материи. Ясно в этом случае само собой, что это понятие, именно потому, что указанная форма должна составлять его содержание, представляет собой скорее свою *абстрактную противоположность*, представляет собой тот предмет, от которого оно абстрагирует, в его абстракции. В приведенном нами примере реальной сущностью спиритуализма явится абстрактный материализм. Если бы *различие* в пределах существования *одной* сущности не смешивалось частью с *гипостазированной абстракцией* (абстракцией, разумеется, не от чего-либо другого, а собственно от себя самого), частью с *действительной* противоположностью взаимно исключających друг друга сущностей, то была бы избегнута тройная ошибка: 1) что всякая абстракция и односторонность считает себя за истину, ибо истинна, мол, лишь одна крайность, и это имеет своим следствием, что один принцип выступает лишь как абстракция от какого-нибудь другого, вместо того, чтобы выступать как целостность в себе самом; 2) что *резкость действительных противоположностей* считается чем-то вредным или что считают нужным по возможности помешать превращению этих противоположностей в крайности, между тем как это превращение означает не что иное, как, с одной стороны, их самопознание, так, с другой стороны — их воодушевление к решительной взаимной борьбе; 3) что пытаются их опосредствовать. Ибо, как бы обе крайности ни выступали в своем существовании, как действительные и как крайности, — свойство быть крайностью кроется ведь лишь в *сущности* одного из этих моментов, и этот момент не имеет для другого значения *истинной действительности*. Один момент занимает здесь доминирующее положение по отношению к другому. Положение обоих моментов не одинаково. Например, христианство, или религия вообще, имеет в философии свою крайнюю противоположность. В действительности, однако,

религия не является истинной противоположностью в отношении философии, ибо философия понимает *религию* в ее *призрачной действительности*. Религия, таким образом — поскольку она хочет быть действительностью — уничтожена в самой себе для философии. Действительного дуализма *сущности* не бывает. Подробнее об этом мы будем говорить дальше.

Спрашивается, как приходит Гегель вообще к потребности нового *опосредствования* со стороны сословного элемента? Или Гегель разделяет «весьма распространенный и очень опасный предрассудок, в силу которого сословия представляются преимущественно под аспектом их *противоположности* к правительству, точно в этом заключается их *существенное положение*»? (примечание к § 302.) Дело просто обстоит следующим образом. С одной стороны, мы видели, что в «законодательной власти» гражданское общество в лице сословного элемента и княжеская власть в лице правительственного элемента впервые конституировались как действительные, непосредственно практические противоположности. Но, с другой стороны, законодательная власть есть целостность. Мы находили в ней: 1) доверенных людей княжеского принципа — «правительственную власть», 2) доверенных людей гражданского общества — «сословный» элемент, но сверх того в ней находится 3) *одна крайность, как таковая*, — княжеский принцип, между тем как другая крайность — гражданское общество, как таковое, — в ней не находится. Лишь благодаря этому «сословный» элемент становится крайностью в отношении княжеского принципа, крайностью, которой собственно должно было бы быть гражданское общество. Лишь в лице сословного элемента гражданское общество, как мы видели, организуется для *политического* существования. «Сословный» элемент есть *политическое* существование гражданского общества, его *пресуществление* в политическое государство. Лишь «законодательная власть» поэтому, как мы видели, является в собственном смысле *политическим* государством в его целостности. «Законодательная власть», таким образом, объединяет в себе: 1) княжеский принцип, 2) правительственную власть, 3) гражданское общество. «Сословный» элемент есть «*гражданское общество политического государства*», «законодательной власти». Крайность, которую гражданское общество должно было бы образовать по отношению к князю, реализуется поэтому в лице «*сословного*» элемента. (Так как гражданское общество есть недействительность политического бытия, то политическое существование гражданского общества есть собственное уничтожение последнего, его отрыв от самого себя.) Поэтому же сословный элемент

образует противоположность также к правительственной власти. Ввиду этого Гегель опять-таки обозначает «сословный» элемент как «крайность эмпирической всеобщности», чем, собственно говоря, является само гражданское общество. (Гегель поэтому напрасно вывел политически-сословный элемент из корпораций и различных сословий. Это имело бы смысл лишь в том случае, если бы различные сословия, как таковые, образовали законодательные сословия, если бы, таким образом, отличие внутри гражданского общества, гражданское определение, было политическим определением. Мы тогда имели бы не *законодательную власть*, представляющую собой государство в целом, а *законодательную власть* различных сословий, корпораций и классов над государственным целым. Сословия гражданского общества не получили бы никакого политического определения, а они определяли бы политическое государство. Они свою *особенность* сделали бы определяющей силой целого. Они представляли бы собой власть особенного над всеобщим. Мы имели бы также не одну законодательную власть, а многие законодательные власти, вступающие в сделки между собой и с правительством. Однако Гегель имеет в виду современное значение сословного элемента, значение, заключающееся в том, чтобы быть носителем государственной гражданственности, быть буржуа, Гегель хочет, чтобы «всеобщее в себе и для себя» — политическое государство — не определялось гражданским обществом, а, наоборот, определяло его. Беря за основу, таким образом, средневековую форму сословного элемента, Гегель придает последнему противоположное значение, заставляя его определяться сущностью политического государства. Сословия в качестве представителей корпораций и т. д. были бы не «эмпирической всеобщностью», а «эмпирической особенностью», «особенностью эмпирии!») «Законодательная власть» поэтому нуждается в *опосредствовании* внутри самой себя, т. е. в затушевании своих внутренних противоречий, и это опосредствование должно исходить от «сословного элемента», так как сословный элемент теряет внутри законодательной власти значение представителя гражданского общества и сам становится *первичным* элементом, гражданским обществом законодательной власти. «Законодательная власть» есть целостность политического государства, и именно поэтому она есть *противоречие последнего в явлении*. Она поэтому есть также *положенное уничтожение* политического государства. В законодательной власти сталкиваются совершенно различные принципы. Она *представляется*, правда, как противоположность элементов княжеского принципа и принципа сословного элемента и т. д. На деле же она предста-

вляет собой антиномию *политического государства* и *гражданского общества*, противоречие *абстрактного политического государства* с самим собой. Законодательная власть есть *узаконенный бунт*. (Основная ошибка Гегеля заключается в том, что он *противоречие явлений* понимает как единство в сущности идеи, между тем как указанное противоречие имеет своей сущностью нечто более глубокое, а именно — *существенное противоречие*. Так, например, здесь противоречие законодательной власти в себе самой есть лишь противоречие политического государства, — следовательно, и гражданского общества, с самим собой.

Вульгарная критика впадает в противоположную *догматическую* ошибку. Так, например, она критикует конституцию. Она обращает внимание на противоречивость властей и т. д., она везде находит противоречия. Это все еще догматическая критика, *борющаяся* со своим предметом, подобно тому как в прежнее время спорили против догмы святого триединства указанием на противоречие между одним и тремя. Истинная критика, напротив, показывает внутренний генезис святого триединства в человеческом мозгу, она описывает акт рождения этой догмы. Точно так же и философская критика современного государственного строя не только вскрывает существующие противоречия, но и *объясняет* их; она понимает их генезис, их необходимость. Она берет современный государственный строй в его *специфическом* значении. Это *понимание* состоит, однако, не в том, чтобы, как это себе представляет Гегель, везде находить определения логического понятия, а в том, чтобы постигнуть своеобразную логику своеобразного предмета.)

Гегель это формулирует таким образом, что в отношении политически-сословного элемента к княжескому «содержится лишь *возможность совпадения* и, следовательно, содержится также и *возможность враждебного противопоставления*». Возможность враждебного противопоставления дана везде, где сталкиваются *различные* воли. Гегель сам говорит, что «возможность совпадения» есть и «возможность враждебного противопоставления». Он должен, таким образом, образовать теперь элемент, который представлял бы «*невозможность враждебного противопоставления*» и «*действительность совпадения*». Таким элементом могла бы служить ему свобода мысли и свобода принимать решения против воли князя и правительственной власти. Такой элемент не относился бы уже к категории «сословно-политического» фактора. Он представлял бы собой скорее элемент княжеской и правительственной власти и находился бы также в положении

враждебной противоположности к *действительному* сословному элементу, как и само правительство.

Очень умеренную форму принимает это требование уже в заключительных словах параграфа: «Как со стороны княжеской власти правительственная власть (§ 300) уже обладает этим определением, так и со стороны сословий некий их момент должен быть направлен в сторону определения, согласно которому он *существенно* существует как *момент середины*».

Момент, выделяемый сословиями, должен обладать определением, противоположным тому определению, которым обладает правительственная власть со стороны князя, так как княжеский и сословный элемент являются противоположными крайностями. Если князь демократизируется в лице правительственной власти, то «сословный» элемент должен *монархизироваться* в лице своего представительства. Гегель, таким образом, ищет *княжеского элемента со стороны сословий*. Подобно тому как правительственная власть представляет собой сословный момент со стороны князя, точно так же должен существовать княжеский момент со стороны сословий.

«Возможность совпадения» и невозможность враждебного противопоставления превращается в следующее требование: «со стороны сословий некий их момент должен быть направлен в *сторону определения*, согласно которому он *существенно существует как момент середины*».

Быть направленным в сторону *определения!* Этим определением сословия, согласно § 302, обладают вообще. Тут речь должна была бы идти уже не об «*определении*», а об «*определенности*».

И что это вообще за определение: «существенно существовать как момент середины»? Быть по «существо» своему «буридановым ослом»!

Дело просто обстоит так. Сословия должны по своей идее служить «посредниками» между князем и правительством, с одной стороны, и народом — с другой стороны, но на деле они этой миссии не выполняют, а представляют собой скорее организованное *политическое* противодействие гражданского общества. «Законодательная власть» нуждается в своей собственной среде в *опосредствовании*, и именно, как уже было указано, в опосредствовании со стороны сословий. Презюмированного *морального* совпадения обеих воль, из которых одна есть государственная воля как княжеская воля, а другая — государственная воля как воля гражданского общества, — этого презюмированного морального совпадения недостаточно. Правда, лишь в лице законодательной власти мы имеем организо-

ванное государство во всей его *целостности*, но именно потому, что в законодательной власти государство достигает своего высшего развития, в ней и проявляется неприкрытое противоречие *политического государства* с самим собой. Необходимо поэтому создать *иллюзию действительного* тождества между княжеской и сословной волей. *Сословный элемент должен быть конструирован как княжеская воля, или княжеская воля как сословный элемент.* Сословный элемент должен полагать себя как действительность некоей воли, которая не есть воля сословного элемента. *Единство*, не содержащееся в *сущности* (иначе оно должно было бы сказываться в *действительности*, а не в *форме существования* сословного элемента), должно проявляться, по крайней мере, как *существование*, или *существование* законодательной власти обладает определением, согласно которому оно есть это *единство необъединенного*. Этот момент сословного элемента: палата пэров, верхняя палата и т. д., есть высший *синтез* политического государства в рассматриваемой организации. Этим, правда, не достигнуто то, чего хочет Гегель, а именно «действительность совпадения» и «невозможность враждебного противопоставления», и мы все еще остаемся при «возможности совпадения». Однако это есть *полагаемая иллюзия единства политического государства* с самим собой (единства княжеской и сословной волей, дальше — принципа политического государства и гражданского общества), иллюзия *этого единства* как *материального* принципа, т. е. иллюзия, согласно которой здесь якобы не только объединяются два противоположных принципа, но сверх того это объединение является их *природой*, основанием их существования. Этот момент сословного элемента есть *романтика* политического государства, *мечта* о его субстанциальности или его совпадении с самим собой. Это — *аллегорическое* существование.

От действительного *status quo* отношения между сословным и княжеским элементом зависит, является ли эта *иллюзия* действительной иллюзией, или она представляет собой *самообман*, хотя и *сознательный*. Пока сословия и княжеская власть *фактически* находятся в согласии друг с другом, до тех пор *иллюзия их существенного* единства есть *действительная*, а следовательно, и *действенная иллюзия*. Напротив же, там, где это единство должно было бы на практике подтвердить свою истинность оно становится *сознательной* и смешной *неправдой*.

§ 305. «Одно из *сословий гражданского общества* содержит в себе принцип, который сам по себе способен конституироваться в это *политическое* отношение, а именно — сословие естественной нравственности, которое имеет своей основой

семейную жизнь, а в отношении средств существования — поземельную собственность, и, следовательно, обладает в отношении своей особенности зависящим от себя волением и разделяет с княжеским элементом то естественное определение, которое последний в себе заключает».

Мы уже указывали на непоследовательность Гегеля, заключающуюся в том: 1) что он берет политически-сословный элемент в его *современной* абстракции от гражданского общества, после того как он вывел его генезис из корпораций; 2) что он теперь снова определяет этот элемент в соответствии с *сословными различиями гражданского общества*, после того как он политические сословия, как таковые, уже определил как крайность эмпирической всеобщности. *Последовательно* было бы: рассматривать *политические сословия*, отдельно, как новый элемент, и по ним теперь сконструировать требуемое в § 304 опосредствование.

Однако рассмотрим, как Гегель снова прибегает к гражданским сословным различиям и одновременно с этим стремится создать иллюзию, будто *действительность* и *особенная сущность* гражданских различий сословий не определяют собой *высшей политической сферы* законодательной власти, а, наоборот, находятся по отношению к последней в положении простого *материала*, который политическая сфера формирует и конструирует соответственно *своим*, вытекающим из нее самой, потребностям. «Одно из сословий гражданского общества содержит в себе *принцип*, который сам по себе способен конституироваться в это *политическое отношение*, а именно — сословие *естественной нравственности*» (крестьянское сословие).

В чем состоит эта *принципиальная способность* или *способность принципа* крестьянского сословия? Оно «имеет своей основой *семейную жизнь*, а в отношении средств существования *поземельную собственность* и, следовательно, обладает в отношении своей особенности *покоящимся* на себе волением и разделяет с княжеским элементом то *естественное определение*, которое последний в себе заключает».

«Покоящееся на себе воление» относится к средствам существования — к поземельной собственности; общее с княжеским элементом «естественное определение» относится к «семейной жизни» как основе.

«Поземельная собственность, как источник средств к существованию», и «покоящееся на себе воление» — суть две различные вещи. Следовало бы скорее говорить о волении, *покоящемся* «на поземельной собственности», или еще больше следовало бы говорить о волении, имеющем своим источником «государственное умо-

настроение», следовало бы говорить не о воле, покоящейся *на себе*, а о воле, имеющей своим импульсом интересы *целого*. Вместо «умонастроения», «обладанля государственным духом» выдвигается «*поземельная собственность*».

Что касается, дальше, *семейной жизни* как основы, то социальная нравственность гражданского общества нам представляется более высокой, чем эта «естественная нравственность». «Семейная жизнь», наконец, является в такой же мере *естественной нравственностью* других сословий или бюргерского сословия гражданского общества, как и крестьян. Но то обстоятельство, что «семейная жизнь» в крестьянском сословии является не только принципом семьи, но и основой его социального бытия вообще, — это обстоятельство, как нам представляется, делает это сословие скорее неспособным к выполнению высшей политической задачи, ибо оно делает его склонным переносить патриархальные отношения на непатриархальную сферу или применять понятия «отец», «дети», «хозяин», «челядь» там, где речь идет о *политическом государстве*, о *политической гражданственности*.

Что касается *естественного определения княжеского* элемента, то Гегель изобразил нам не патриархального, а *современного конституционного* короля. Его естественное определение сводится к тому, что он является *телесным представителем* государства и что он является королем по праву рождения или что королевское достоинство *принадлежит ему по праву наследства*. Но что общего имеет это с семейной жизнью как основой крестьянского сословия, что общего имеет естественная нравственность с естественным определением прирожденности как таковым? Последняя особенность обща королю с лошадью. Подобно тому, как лошадь рождается лошадью, так и король рождается королем.

Если бы Гегель перенес в политическую сферу предполагаемое им различие сословий как таковое, то крестьянское сословие, как таковое, было ведь уже самостоятельной частью сословного элемента, и если оно в качестве такой части является моментом опосредствования с княжеским принципом, то к чему понадобилась бы тогда конструкция нового опосредствования! И зачем нужно было бы тогда выделить крестьянское сословие из собственно сословного момента, которое лишь благодаря этому выделению попадает в «абстрактное» положение по отношению к княжескому элементу! Но раз Гегель именно представил нам политически-сословный элемент как своеобразный элемент, как *пресуществление частного сословия в политическое гражданство*, и именно поэтому почувствовал потреб-

ность в новом опосредствовании, то как он может снова обратить этот организм в различие сословий, следовательно в частное сословие, и из последнего вывести опосредствование политического государства с самим собой!

Какая нелепость вообще думать, что высшим *синтезом* политического государства является синтез поземельной собственности и семейной жизни!

Коротко говоря:

Если гражданские сословия, как таковые, суть политические сословия, то нет надобности в этом опосредствовании; если же есть потребность в этом опосредствовании, то это значит, что гражданское сословие не является политическим сословием и, следовательно, не может являться также этим опосредствованием. Крестьянин в этом случае является частью политически-сословного элемента не в качестве крестьянина, а в качестве политического гражданина. (Между тем как, наоборот, его политическое гражданство есть *крестьянство*: он не потому политический гражданин, что он крестьянин, а он потому крестьянин, что он политический гражданин.)

Гегель здесь, следовательно, непоследователен с точки зрения своей собственной концепции, и такая непоследовательность есть *при-способление*. Политически-сословный элемент в современном смысле, т. е. в том смысле, в каком его берет и Гегель, есть полагаемое, ставшее уже фактом, отделение *гражданского общества от его частного сословия и его различий*. Как же может Гегель делать частное сословие фактором, *разрешающим* внутренние антиномии *законодательной власти*? Гегель хочет средневековой *сословной системы*, по в современном значении законодательной власти, и он хочет современной законодательной власти, но в оболочке средневековой сословной системы. Это путаница худшего сорта.

В начале § 304 говорится: «Различие сословий, уже существовавшее в прежних сферах, содержит, вместе с тем, в своем собственном определении политически-сословный элемент». Но политически-сословный элемент содержит в своем *собственном* определении это различие лишь в том смысле, что он его аннулирует, что он его в себе уничтожает и *от него абстрагирует*.

Если крестьянское сословие как таковое, или, как мы услышим дальше, крестьянское сословие, *возведенное в степень*, — именно дворянское землевладение, — делается моментом, опосредствующим целостное политическое государство, законодательную власть в ней самой, то это является опосредствованием политически-сословного элемента с княжеской властью разве лишь в том смысле, что является

упразднением политически-сословного элемента как реального политического элемента. Не крестьянское сословие, а *сословие, частное сословие, сведение, превращение* политически-сословного элемента в частное сословие представляет собой здесь *восстановленное единство политического государства с самим собой*. (Опосредствующим моментом является здесь не *крестьянское сословие* как таковое, а его отделение в качестве *гражданского частного сословия* от политически-сословного элемента, — то именно, что его частное состояние создает ему особое положение внутри политически-сословного элемента, а следовательно, и вторая часть политически-сословного элемента приобретает положение *особого частного сословия*, и, таким образом, политически-сословный элемент *перестает* быть представителем политического гражданства гражданского общества.) Перед нами здесь уже не *политическое государство* как *единство противоположных волеий*, а, на одной стороне, политическое государство (князь и правительство), на другой же — гражданское общество в его отличии от политического государства (различные сословия). Этим упразднено и политическое государство как *целостность*.

Ближайший смысл *удвоения* политически-сословного элемента в себе самом, как момента опосредствования с княжеской властью, заключается вообще в том, что *разделение* этого элемента в себе самом, его внутренняя противоречивость, представляет собой его *восстановленное единство* с княжеской властью.

Основной дуализм между *княжеским* и сословным элементом *нейтрализуется* внутренним дуализмом сословного элемента. Но у Гегеля эта нейтрализация совершается благодаря тому, что политически-сословный элемент отроизнивается от своего *политического* элемента.

Что касается *поземельной собственности*, как *источника средств* к существованию, которая должна соответствовать *суверенитету* воли, *княжескому суверенитету*, и что касается, дальше, *семейной жизни*, как основы крестьянского сословия, которая должна соответствовать *естественному определению* княжеской власти, — то мы к этим вопросам вернемся позже. Здесь, в § 305, выяснен *принцип* крестьянского сословия, который сам по себе способен конституироваться в это политическое отношение.

В § 306 это «конституирование» совершается «для политического положения и значения». Оно сводится к следующему: «Имущество превращается в *неотчуждаемое, обремененное майоратным правом наследственное имение*». «*Майорат*», таким образом, конституирует политически крестьянское сословие.

«Обоснование института майората, — говорится в прибавлении, — заключается в том, что государство должно рассчитывать не на одну лишь *возможность* умонастроения, а на нечто *необходимое*. Умонастроение, конечно, не связано с имуществом, но *относительно необходимая* связь между ними состоит в том, что тот, кто обладает самостоятельным состоянием, не ограничен внешними обстоятельствами и, таким образом, *может* беспрепятственно выступать и действовать в пользу государства».

Первое предложение. Государство должно рассчитывать *не на одну лишь возможность* умонастроения, а на нечто «*необходимое*».

Второе предложение. «Умонастроение не связано с имуществом», т. е. умонастроение, обусловленное имуществом, есть *лишь возможность*».

Третье предложение. Однако между имуществом и умонастроением существует *относительно необходимая* связь, та именно, что «тот, кто обладает самостоятельным состоянием и т. д., *может* действовать в пользу государства», т. е. *состояние* дает *возможность* государственного умонастроения, но именно одна «возможность», согласно первому предложению, является недостаточной.

Гегель, помимо этого, не доказал, что *поземельная собственность* является единственным самостоятельным состоянием.

Конституирование его имущества к независимости есть конституирование крестьянского сословия «для политического положения и значения», или «независимость состояния» *есть* его «политическое положение и значение».

Эта независимость развивается дальше следующим образом.

Его *«имущество»* «независимо от государственного имущества». Под «государственным имуществом» здесь, очевидно, разумеется *правительственная касса*. В этом отношении этому сословию «противостоит» «*всеобщее сословие*» как «существенно зависимое от государства». Так, например, в предисловии [к «Философии права»], стр. 13, говорится: «Кроме того, у нас, в отличие от того, как это было у греков, не занимаются *философией* как частным искусством», а «философия имеет публичное, затрагивающее публику существование, находясь преимущественно или *исключительно на службе у государства*». Следовательно, и философия «*существенно*» зависима от правительственной кассы.

Его *имущество* *независимо* «от необеспеченности промысла, от погони за барышом и изменчивости владения вообще». Ему в этом отношении противостоит «промышленное сословие», как зависимое от «потребности», служащей для него источником существования.

Его имущество «независимо как от *милости правительственной власти*, так и от *милости массы*». «Оно», наконец, «даже защищено

против произвола самого этого сословия благодаря тому, что призванные для этого определения члены последнего лишены права других граждан частью распоряжаться, располагать свободно всей своей собственностью, частью знать об ее переходе после их смерти к детям согласно равенству любви».

Противоречия приняли здесь совершенно новую и очень материальную форму, как этого едва можно было ожидать для отношений, существующих на небе политического государства.

Противоположность, развиваемая здесь Гегелем, представляет собой в своем логическом завершении противоположность между *частной собственностью* и *имуществом*.

Землевладение есть *частная собственность* κατ' ἐξουσίᾳ, частная собственность в собственном смысле этого слова. Его точная частная природа проявляется: 1) как «независимость от государственного имущества», от «милости правительственной власти», от собственности, которая существует в качестве «всеобщей собственности политического государства» и согласно конструкции политического государства представляет собой *особое имущество* рядом с другими имуществами; 2) как «независимость от потребности» общества, или от «общественного имущества», от «милости массы». (Примечательно также, что участие в государственном имуществе представляется как «милость правительственной власти», а участие в общественном имуществе понимается как «милость массы».) Имущество «всеобщего сословия» и «промышленного сословия» не есть *частная собственность* в собственном смысле, ибо имущество первого сословия обуславливается *непосредственно*, а имущество второго сословия — *косвенно* связью со всеобщим имуществом или с собственностью как социальной собственностью. Имущество обоих этих сословий представляет собой известную форму *участия* в общественной собственности. Поэтому источником этого имущества, конечно, является «милость», т. е. «случайность воли» у обеих сторон. Этому виду имущества противостоит *землевладение* в качестве *суверенной частной собственности*, не принявшей еще формы имущества, т. е. формы собственности, установленной *волей общества*.

Политический строй на его высшей ступени есть, таким образом, *строй частной собственности*, высшее *политическое умонастроение* есть *умонастроение*, связанное с *частной собственностью*.

Майорат есть лишь *внешнее* проявление *внутренней* природы *поземельной собственности*. Благодаря тому, что эта последняя сделана *неотчуждаемой*, ей отрезаны все социальные нервы и *обеспечена ее изолированность от гражданского общества*. Благодаря

тому, что эта поземельная собственность переходит по наследству не согласно «равенству любви к детям», она эмансипируется, становится независимой даже от меньшего общественного союза, от естественного союза, именно от *семьи*, от ее воли и ее законов, сохраняя, таким образом, ту *резкую форму частной собственности*, которой последний институт обладал еще до того, как он принял форму *семейной собственности*. Гегель в § 305 объявил сословие поземельной собственности способным конституироваться в «политическое отношение» в силу того, что «*семейная жизнь*» является его основой. Но он сам же прокламировал «*любовь*» основой, принципом, душой семейной жизни. В сословии, следовательно, для которого семейная жизнь служит основой, недостает как раз *основы семейной жизни*, именно любви в качестве действительного, действенного и определяющего принципа. Это — *бездушная семейная жизнь, иллюзия семейной жизни*. При крайнем своем развитии *принцип частной собственности* противоречит *принципу семьи*. Не в сословии *естественной нравственности* и семейной жизни, таким образом, а лишь в гражданском обществе *семейная жизнь* впервые становится жизнью семьи, *живой любовью*. Это сословие скорее представляет собой *варварство частной собственности против семейной жизни*.

Вот каков на деле хваленый *суверенитет частной собственности землевладения*, о чем в новейшее время наговорили так много сантиментальных слов и было пролито так много крокодиловых слез.

Гегель напрасно ссылается на то, что майорат является лишь *требованием политики* и должен быть взят с точки зрения его «политического положения и значения»; напрасно он говорит: «Обеспеченность и прочность этого сословия могут быть еще увеличены посредством института майората, который, однако, желателен *лишь в политическом отношении*, ибо с ним связана жертва, преследующая *политическую цель* доставления первенцу *возможности жить независимо*».

Гегель тут обнаруживает известную скромность, *благопристойность ума*. Он хочет оправдать и сконструировать майорат не для него самого, а лишь в отношении к чему-то другому, не как самоопределение, а как определенность чего-то другого, не как цель, а как *средство* к цели. На деле майорат является следствием землевладения, представляющего собой частную собственность в ее наиболее чистом виде, окаменевшую частную собственность, частную собственность (*quand mème*) в ее наиболее самостоятельном и крайнем развитии. А то, что Гегель изображает как цель, как определяю-

щий момент, как *prima causa* майората, представляет собой скорее его эффект, его следствие, *влияние абстрактной частной собственности на политическое государство*, между тем как Гегель изображает майорат как *результат воздействия политического государства на частную собственность*.

Он превращает причину в действие и действие в причину, определяющий момент в определяемый и определяемый в определяющий.

Что же, однако, является *содержанием* политического конституирования политической цели, что является целью этой цели? Что является его субстанцией? *Майорат, частная собственность в превосходной степени, суверенная частная собственность*. В чем проявляется влияние политического государства на частную собственность в институте майората? В том, что политическое государство *изолирует* частную собственность от семьи и от общества, что оно доводит ее до абстрактной *самостоятельности*. В чем же сказывается власть политического государства над частной собственностью? В *собственной власти частной собственности*, в ее сущности, достигшей существования. Что остается политическому государству, в противоположность этой сущности? Ему остается лишь *иллюзия*, будто оно является определяющим моментом там, где оно фактически является определяемым моментом. Это государство, конечно, ломает *волю семьи и общества*, но для того, чтобы дать существование *воле эмансипировавшейся от семьи и общества частной собственности* и признать это существование высшим существованием политического государства, высшим *нравственным* существованием.

Рассмотрим различные элементы, как они проявляются здесь, в *законодательной* власти, в целостном, достигшем действительности, последовательности и самосознания государстве, в *действительном* политическом государстве, рассмотрим их в связи с идеальным или *долженствующим быть*, с *логическим* определением и формой этих элементов. (Майорат не есть, как говорит Гегель, «оковы, наложенные на свободу частного права», он скорее представляет собой «свободу частного права, освободившегося от всех социальных и нравственных оков».) («Высшей политической конструкцией является здесь конструкция абстрактной частной собственности».)

Прежде чем перейти к этому сравнению, необходимо еще более внимательно рассмотреть одно определение параграфа, именно то определение, согласно которому благодаря майорату имущество крестьянского сословия, землевладение, частная собственность, «защищено *даже от произвола этого сословия* благодаря тому, что призванные для этого определения члены последнего лишены права других

граждан распоряжаться, располагать свободно всей своей собственностью».

Мы уже указывали на то, что «неотчуждаемость» поземельной собственности отрезывает нервы, связывающие собственность с обществом. Частная собственность (поземельная собственность) защищена против *произвола собственного владельца* таким образом, что сфера произвола последнего из общечеловеческой стала *специфическим произволом частной собственности*, что частная собственность стала *субъектом* воли, что воля стала простым предикатом частной собственности. Не частная собственность является теперь *определенным объектом* произвола, а произвол является *определенным* предикатом частной собственности. Сравним, однако, с этим то, что сам Гегель говорит, касаясь сферы частного права:

§ 65. «Я могу *отчуждать* свою собственность, так как она является моей лишь постольку, поскольку я вкладываю в нее свою волю... но лишь постольку, поскольку вещь является *по своей природе чем-то внешним*».

§ 66. «Те блага или, скорее, те субстанциальные определения, которые составляют мою собственную личность и всеобщую сущность моего самосознания, являются поэтому *неотчуждаемыми*, и право на них *изъято из действия давности*. Таковы, например, моя личность вообще, моя свобода воли, нравственность, религия».

В майорате, следовательно, поземельная собственность, частная собственность в наиболее чистом виде, становится *неотчуждаемым благом*, следовательно, *субстанциальным определением*, «составляющим собственную личность, всеобщую сущность самосознания» сословия владельцев майората, «его личность вообще, его всеобщую свободу воли, нравственность, религию». Понятно поэтому, что там, где частная собственность, поземельная собственность *неотчуждаема*, отчуждаемыми зато являются: «всеобщая свобода воли» (к которой относится также свободное распоряжение чем-то внешним, каковым является землевладение) и *нравственность* (к которой относится *любовь* как действительный дух, проявляющийся также как действительный закон семьи). «*Неотчуждаемость*» частной собственности является *заодно «отчужденностью»* всеобщей свободы воли и нравственности. Не собственность здесь существует постольку, «поскольку я вкладываю в нее свою волю», а моя воля существует постольку, «поскольку она заключена в собственности». Моя воля является не субъектом, а объектом владения.

Вот к чему сводится весь *романтический* флер института майората: частная собственность, следовательно частный произвол, выступает здесь в ее наиболее абстрактном виде; *совершенно ограни-*

ченная, безнравственная, грубая воля выступает здесь как высший синтез политического государства, как высшее отчуждение произвола, как самоотверженная борьба с *человеческой слабостью*, ибо человеческой слабостью здесь представляется *гуманизирование, очеловечение* частной собственности. *Майорат* есть *частная собственность*, ставшая для самой себя религией, *частная собственность*, погруженная в себя, *восхищенная* своей самостоятельностью и блеском. Подобно тому как майорат изъят из действия непосредственного отчуждения, он также изъят из действия *договорного права*. Гегель следующим образом излагает переход от собственности к договору.

§ 71. «Наличное бытие, как определенное бытие, есть существенно бытие для другого... Собственность с той стороны, что она есть наличное бытие как внешняя вещь, является для других внешних вещей и в их связи необходимостью и случайностью. Но как наличное бытие *воли*, его наличное бытие для другого есть лишь наличное *бытие для воли другого лица*. Это отношение воли к воле есть настоящая и действительная почва, на которой свобода имеет *наличное бытие*. Это опосредствование, при котором я обладаю *собственностью* не только благодаря *вещи и моей субъективной воле*, но в такой же мере и благодаря воле другого, — следовательно, обладаю собственностью благодаря *общей воле*, — это опосредствование образует сферу договора».

(В институте майората стало государственным законом, что «обладание собственностью зависит не от *общей воли*, а исключительно от *вещи и моей субъективной воли*».) В то время как здесь, в отделе о *частном праве*, Гегель изображает *отчуждаемость* и зависимость от *общей воли* частной собственности как *истинную идеальность* последней, он в *государственном праве* прославляет мнимое превосходство независимой собственности в противоположность «необеспеченности промысла, погоне за барышом и изменчивости собственности вообще, зависимости от государственного имущества». Что это за государство, которое не в состоянии выдержать даже идеализма частного права? Что это за философия права, где самостоятельность частной собственности имеет иное значение в частном праве, чем в государственном праве?

В сравнении с *грубой бессмысленностью* независимой частной собственности необеспеченность промысла элегична, погоня за барышом патетична (драматична), изменчивость собственности трагична, зависимость от государственного имущества нравственна. Одним словом, во всех этих качествах мы сквозь частную собственность слышим биение *человеческого сердца*. Это есть зависимость человека от человека. Какова бы ни была сама по себе природа этой зависимости, она *человечна* в сравнении с рабом, воображающим себя свободным лишь на том основании, что ограничивающая его сфера есть не об-

щество, а *земля*. Свобода этой воли есть ее пустота в отношении другого содержания, помимо *частной собственности*.

Нелепости, вроде определения майората как результата воздействия политического государства на частную собственность, вообще неизбежны тогда, когда интерпретируют старое миросозерцание в духе нового, когда приписывают вещи, как здесь — частной собственности, двойственное значение: одно — в судилище абстрактного права, противоположное — на небесах политического государства.

Мы приходим к намеченному выше сравнению.

В § 257 говорится:

«Государство есть действительность нравственной идеи — нравственный дух как *ясная*, ясная самой себе, субстанциальная воля... В *обычае* оно имеет свое непосредственное, а в *самосознании* индивидуума... свое опосредствованное существование. Точно так же и индивидуум благодаря умонастроению имеет в государстве, как в своем существе, как в цели и продукте своей деятельности, свою *субстанциальную свободу*».

В § 268 говорится:

«Политическое *умонастроение*, *патриотизм* вообще, как обретающаяся в истине уверенность... п ставшее *привычкой* воление, есть лишь результат существующих в государстве учреждений. Ибо в государстве *действительно* налична разумность, которая и находит свое проявление в деятельности, соответствующей этим учреждениям. Это умонастроение есть вообще *доверие* (которое может перейти в большую или меньшую степень разумного понимания) — сознание, что мой субстанциальный и особый интерес содержится и сохраняется в интересе и цели другого (здесь государства) в отношении меня как индивидуума, благодаря чему этот другой непосредственно не есть другой для меня, и я в этом сознании свободен».

Действительность нравственной идеи выступает здесь как *религия частной собственности*. (Так как в институте майората частная собственность относится к себе самой с религиозным благоговением, то этим обуславливается то обстоятельство, что в новейшее время религия стала вообще необходимым предикатом поземельной собственности и что все сочинения, написанные в защиту института майората, проникнуты религиозной елейностью. Религия есть высшая форма мышления этой грубости.) «*Ясная*, самой себе ясная субстанциальная воля» превращается в темную волю, сломленную землей и упоенную непроницаемостью того элемента, к которому она прикреплена. Уверенность, стоящая на почве истины, которой является политическое умонастроение, есть уверенность, стоящая (в буквальном смысле) на «собственной почве». «Политическое воление, ставшее привычкой», не является уже больше «лишь результатом» и т. д., а учреждением, существующим вне государства. По-

литическое умонастроение не есть уже больше *«доверие»*, а «уверенность», сознание, что мой субстанциальный и особый интерес *независим* от интереса и цели другого (здесь государства) в отношении меня как индивидуума. Это есть сознание *моей свободы от государства*. «Защита *всеобщего государственного интереса*» и т. д. была (§ 289) задачей «правительственной власти». В ней заключались «образованный разум и правовое сознание массы народа» (§ 297). Эта правительственная власть «делает сословия, собственно говоря, излишними», ибо она может делать наилучшее и без сословий, как она на собраниях сословий беспрестанно делает «и вынуждена делать наилучшее» (§ 301, примечание). «Всеобщее сословие, или, точнее, сословие, посвятившее себя правительственной службе, обладает непосредственно определением, согласно которому оно имеет всеобщее целью своей существенной деятельности».

А в каком виде предстало перед нами всеобщее сословие, правительственная власть, сейчас? Как «существенно зависимое от государства», как «имущество, *зависимое от милости правительственной власти*». То же превращение произошло с гражданским обществом, которое раньше достигло своей нравственности в корпорации. Гражданское общество ныне является перед нами в виде «имущества, зависимого от необеспеченности промысла» и т. д., «от милости массы». Каково же мнимо-специфическое качество владельца майората? И в чем может вообще состоять *нравственное* качество *неотчуждаемого* имущества? В *неподкупности*. *Неподкупность* представляется как *высшая* политическая добродетель, как абстрактная добродетель. Но в сконструированном Гегелем государстве неподкупность является чем-то до того особенным, что ее приходится конструировать как *особую* политическую власть, и это именно доказывает, что она не составляет духа политического государства, что она составляет в политическом государстве не правило, а *исключение*, и, как такое исключение, она и сконструирована. Чтобы предохранить владельцев майоратов от продажности, их подкупают при помощи независимой собственности. В то время как, согласно идее, *зависимость* от государства и чувство этой зависимости должны являться высшей политической свободой, ибо это чувство зависимости есть ощущение частного лица как абстрактного зависимого лица, а последнее скорее лишь в качестве гражданина чувствует и должно чувствовать себя *независимым*,— здесь, напротив, конструируется *независимое частное лицо*. «Его имущество независимо от государственного имущества, как и от необеспеченности промысла» и т. д. Этому независимому лицу противостоят «промышленное сословие,

как зависимое от потребности и посредством нее снискивающее себе пропитание, и всеобщее сословие, существенно зависимое от государства». Здесь, следовательно, речь идет о *независимости* от государства и от гражданского общества, и эта осуществленная абстракция от обоих, представляющая собой *realiter* самую рабскую *зависимость от земли*, образует в законодательной власти опосредствование, единство обоих. Независимое частное состояние, т. е. абстрактное частное состояние и соответствующее ему *частное лицо*, суть высшая конструкция политического государства. Политическая «независимость» сконструирована как «независимая частная собственность». Мы вскоре увидим, как в действительности обстоит дело с «независимостью», «неподкупностью» и вытекающим отсюда государственным умонастроением.

То обстоятельство, что *майорат* является *наследственным имением*, говорит само за себя. Более подробно об этом после. Что институт майората, как замечает Гегель в прибавлении, установлен в пользу первенца, имеет чисто историческое значение.

§ 307. «Право этой части субстанциального сословия, таким образом, основано, правда, с одной стороны, на естественном принципе семьи, но этот принцип одновременно нарушается благодаря *тяжким жертвам* для *политической цели*, в силу чего этому сословию существенно предназначена деятельность для осуществления этой цели, и оно, вследствие этого, призвано к этой деятельности и имеет *право* на нее *от рождения*, помимо случайности избрания».

Гегель не развил, в каком смысле право этого субстанциального сословия основано на *естественном принципе* семьи, разве что под последним он разумеет то обстоятельство, что поземельная собственность существует как *наследственное имение*. Этим не обосновано никакое право в политическом смысле, а обосновано лишь право от рождения владельца майората на поземельную собственность. «Но этот принцип, естественный принцип семьи, одновременно извращается тяжкими жертвами для политической цели». Мы уже имели случай убедиться, что здесь действительно «извращается естественный принцип семьи», но что это извращение не является тяжелой «жертвой для политической цели», а лишь *осуществленной абстракцией частной собственности*. Благодаря *этому извращению естественного принципа семьи* извращается также и политическая цель, «в силу чего (!) этому сословию существенно предназначена деятельность для осуществления этой цели». Не благодаря ли частной собственности, ставшей совершенно самостоятельной? — «И оно, вследствие этого, призвано к этой деятельности и имеет *право* на нее *от рождения*, помимо случайности избрания».

Здесь, следовательно, *участие в законодательной власти выступает как прирожденное право человека*. Здесь мы имеем *прирожденных законодателей, прирожденное опосредствование политического государства самим собой*. Прирожденные права человека очень часто высмеивались, особенно со стороны кругов владельцев майоратов. Разве не еще комичнее, что право на высшее достоинство, именно право законодательства, предоставлено особой человеческой расе. Нет ничего смешнее, чем то, что Гегель противопоставляет призванность к делу законодательства и представительства граждан от рождения призванности в силу случайности избрания. Как будто *избрание*, сознательный продукт доверия со стороны граждан, не стоит в совсем иной необходимой связи с политической целью, чем физическая случайность рождения? Гегель везде спускается с высоты своего политического спиритуализма до грубейшего *материализма*. На вершинах политического государства именно рождение везде делает определенных индивидуумов воплощениями высших государственных задач. Высшие государственные функции совпадают в силу рождения с индивидуумом подобно тому, как место животного, его характер, его образ жизни непосредственно обуславливаются его рождением. Государство в своих высших функциях получает *звериную* действительность. Природа метит Гегелю за выраженное ей презрение. Если природа по конструкции Гегеля не есть что-нибудь для себя помимо человеческой воли, то здесь человеческая воля есть ничто помимо материи.

Ложное тождество, *отрывочное* тождество между природой и духом, между телом и душой, приводит здесь к смешению обеих сфер. Так как рождение дает человеку лишь *индивидуальное* бытие, и в первую очередь дает ему жизнь лишь как *естественному* индивидууму, государственные же определения, как законодательная власть и т. д., являются *социальными продуктами*, плодом общества, а не естественного индивидуума, то непосредственное тождество, непосредственное совпадение между *рождением индивидуума* и индивидуумом в качестве *индивидуации определенного социального положения, функции* и т. д., является чем-то поразительным, *чудом*. В этой системе природа непосредственно *делает королей и пэров*, как она делает глаза и носы. Эта система выдает за непосредственный продукт естественного рода то, что есть лишь продукт обладающего самосознанием рода. Я есмь человек в силу рождения, независимо от общественного соглашения; пэром же или королем я являюсь от рождения лишь в силу всеобщего соглашения. Лишь соглашение делает рождение этого человека рождением короля; следовательно,

короля делает королем не рождение, а общественное соглашение. Если рождение, в отличие от всех других определений, дает непосредственно человеку его место, то это значит, что *тело человека делает его этим определенным* общественным должностным лицом. *Его тело* является его *социальным* правом. В этой системе *телесное достоинство человека*, или *достоинство человеческого тела* (или, как это можно было бы в результате более детального анализа иначе выразить — достоинство физического, естественного элемента государства), выступает в такой форме, что определенные и именно высшие социальные звания являются званиями известных, *предопределенных рождением тел*. Вот почему дворянство так гордится своей кровью, своим происхождением, *историей образования своего тела*. Это — то *зоологическое* миропонимание, которое в *геральдике* имеет соответствующую ему науку. Мистерией дворянства является *зоология*.

В наследственном майорате должны быть подчеркнуты два момента:

1) Постоянным моментом здесь является *наследственное имение, землевладение*. Последнее представляет собой непреходящий момент в отношении — *субстанцию*. Владелец майората является, собственно, *акциденцией*. Поземельная собственность как будто *антропоморфизируется* в различных поколениях. *Поземельная собственность* как бы *наследует* первенца семьи в качестве неотделимого атрибута. Всякий первенец в ряду землевладельцев является *наследственным объектом, собственностью неотчуждаемой поземельной собственности, предопределенной субстанцией ее воли и ее деятельности*. Субъектом является вещь, а объектом — человек. Воля становится собственностью собственности.

2) *Политическое качество* владельца майората есть *политическое качество* его наследственного имения, некое присущее этому наследственному имени *политическое качество*. Следовательно, и политическое качество представляется здесь *собственностью поземельной собственности*, как качество, непосредственно присущее *чисто физической* земле (природе).

Что касается первого пункта, то из него следует, что владелец майората является *крепостным поземельной собственности* и что находящиеся в его власти *крепостные* представляют собой лишь *практическое* следствие того *теоретического* отношения, в котором он сам находится к своей поземельной собственности. Глубина германской субъективности везде оказывается грубостью бездушной объективности.

Здесь необходимо выяснить отношение.

- 1) между *частной собственностью* и *наследством*;
- 2) между *частной собственностью*, наследством и преимущественным правом известных родов на участие в политическом суверенитете;
- 3) *действительное историческое отношение* или *германское отношение*.

Мы уже видели, что майорат представляет собою абстракцию «*независимой частной собственности*». Отсюда вытекает и второе следствие. В том политическом государстве, конструкцию которого мы проследили, *независимость, самостоятельность* означают частную собственность, которая на высшей своей ступени выступает как *неотчуждаемая поземельная собственность*. Политическая независимость, следовательно, не вытекает ex proprio sine политического государства, она не есть свойство, которым политическое государство наделяет своих членов, не есть дух, воодушевляющий государство; члены политического государства получают свою независимость от существа, которое не есть существо политического государства, от существа абстрактного частного права, от абстрактной *частной собственности*. Политическая независимость есть акциденция частной собственности, а не субстанция политического государства. Политическое государство, а в нем *законодательная власть*, как мы видели, есть раскрытое таинство действительной ценности и существа государственных моментов. Значение, которое *частная собственность* имеет в политическом государстве, есть ее *существенное, ее настоящее* значение; значение же, которое *различие сословий* имеет в политическом государстве, есть *существенное значение* различия сословий. Точно так же выявляется в «законодательной власти» и существо княжеской и правительственной власти. Именно здесь, в сфере политического государства, отдельные государственных моменты относятся к себе как к *существу рода*, как к «родовой сущности», ибо политическое государство есть сфера их всеобщего определения, их *религиозная сфера*. *Политическое государство* есть *зерцало истины* для различных моментов *конкретного* государства.

Если, следовательно, «*независимая частная собственность*» имеет в политическом государстве, в законодательной власти, *значение политической независимости*, то «*независимая частная собственность*» и есть *политическая независимость государства*; «*независимая частная собственность*» является тогда не только «опорой конституции», а «*самой конституцией*». А разве опора конституции не есть конституция конституций, первичная, действительная конституция?

По поводу своей конструкции наследственного монарха Гегель, как бы сам пораженный «имманентным развитием науки, *выведением всего ее содержания из простого понятия*», делает следующее (§ 279, примечание) замечание:

«Так основной момент *личности*, — первоначально, именно в сфере непосредственного права, *абстрактной*, — развивается через его различные формы субъективности и здесь, в абсолютном праве, в государстве, в сфере совершенно конкретной субъективности воли, есть *личность государства, осознание последним самого себя*».

Т. е. в политическом государстве *обнаруживается*, что «*абстрактная личность*» есть *высшая политическая личность*, политическая основа всего государства. Точно так же в майорате право этой абстрактной личности, ее *объективность*, «абстрактная частная собственность» достигает существования как высшая объективность государства, как его *высшее право*.

Государство есть наследственный монарх или абстрактная личность, — означает не что иное, как то, что личность государства абстрактна или что государство есть государство абстрактной личности; так и римляне выводили право монарха из норм частного права или частное право понимали как высшую норму государственного права.

Римляне — *рационалисты*, германцы — *мистики* суверенной частной собственности.

Гегель обозначает частное право как *право абстрактной личности*, или как *абстрактное право*. И это право, в самом деле, должно быть рассматриваемо как *абстракция* права и, следовательно, как *иллюзорное право абстрактной личности*, подобно тому как развитая Гегелем мораль есть *иллюзорное существование абстрактной субъективности*. Гегель развивает право и мораль как такого рода абстракции, из чего, однако, у него не следует тот вывод, что государство, нравственность, имеющая своей предпосылкой эти моменты, может быть не чем иным, как *общественностью* (общественной жизнью) этих иллюзий. Он, наоборот, заключает отсюда, что они являются низшими моментами этой нравственной жизни. Но что иное представляет собой право, если не право, а что иное — мораль, если не мораль этих государственных субъектов? Или вернее будет сказать, что личность частного права и субъект морали суть *личность* и *субъект* государства. Гегеля многократно порицали за его концепцию морали. Но он лишь обосновал мораль современного государства и современного частного права. Критики Гегеля хотели большего отделения, большей эмансипации морали от государства.

Что они этим доказали? То, что отделение современного государства от морали морально, что мораль негосударственна, а государство неморально. Наоборот, можно скорее считать большой, хотя в известном смысле (именно в том смысле, что Гегель выдает государство, имеющее такую мораль своей предпосылкой, за реальную идею нравственности) бессознательной, заслугой Гегеля, что он современной морали указал ее настоящее место.

В государственном строе, в котором *майорат* есть гарантия, *частная собственность* есть гарантия политической конституции. В институте майората это принимает такой вид, что такой гарантией является *особая* разновидность частной собственности. *Майорат* есть лишь особенная форма существования всеобщего отношения *частной собственности* и *политического государства*. Майорат есть *политический* смысл частной собственности, частная собственность в ее политическом значении, т. е. в ее всеобщем значении. Конституция есть здесь, таким образом, *конституция частной собственности*.

Там, где мы встречаем майорат в его *классической* форме, а именно у германских народов, там *частная собственность* является основой, на которой зиждется весь государственный строй. *Частная собственность* есть там всеобщая категория, всеобщая государственная связь. Даже всеобщие функции выступают как частная собственность то какой-нибудь корпорации, то какого-нибудь сословия.

Торговля и промышленность являются в их особенных отраслях частной собственностью особых корпораций. Придворные чины, судебные функции и т. д. являются частной собственностью особых сословий. Отдельные провинции являются частной собственностью отдельных князей и т. д. Служение отечеству и т. д. есть частная собственность властителя. Дух есть частная собственность духовенства. Исполнение мной моих обязанностей есть частная собственность кого-нибудь другого, так же как и мое право есть, в свою очередь, особая частная собственность. Суверенитет, в данном случае *национальность*, является частной собственностью императора.

Часто высказывался взгляд, что в средние века каждая форма права, свободы, социального существования выступает как *привилегия*, как *исключение* из правила. Нельзя было при этом не заметить того эмпирического факта, что эти привилегии выступают в форме *частной собственности*. Что является всеобщим основанием этого совпадения? *Частная собственность* является *родовым бытием* привилегии, права как *исключения*.

Там, где князья, как во Франции, покушались на *независимость* частной собственности, они, прежде чем покушаться на собствен-

ность *индивидуумов*, покушались на собственность корпораций. Но, покушаясь на частную собственность корпораций, они покушались на частную собственность как корпорацию, как *социальную* связь.

В *ленной системе* как раз и обнаруживается, что княжеская власть есть власть частной собственности и что в *княжеской власти* содержится таинство как *власти вообще*, так и власти всех *государственных кругов*.

(В князе, как в представителе государственной власти, выражено, в чем заключается *могущественное* государства. *Конституционный* монарх выражает поэтому идею конституционного государства в ее самой резкой абстракции. Он, с одной стороны, воплощает в себе идею государства, священного величества государства, и воплощает именно как *это* лицо. Одновременно же он является *простой* фикцией и не обладает, как личность и монарх, ни действительной властью, ни действительной сферой деятельности. Политическая и реальная, формальная и материальная, всеобщая и индивидуальная личность, человек и социальный человек противопоставлены здесь друг другу в их высшем противоречии.)

Институт частной собственности складывался под влиянием рассудочности *римлян* и *германского духа*. Чрезвычайно поучительно будет провести здесь параллель между этими обоими полюсами развития одного и того же института. Это нам поможет при решении обсуждаемой нами политической проблемы.

Римляне, собственно, впервые разработали *право частной собственности*, абстрактное право, частное право, право абстрактной личности. *Римское частное право* есть *частное право* в его классическом завершении. Но мы нигде не находим у римлян, чтобы право частной собственности мистифицировалось, как это имело место у германцев. Это право также нигде не становится основой *государственного права*.

Право частной собственности есть *jus utendi et abutendi*, право произвольного обращения с вещью. Главный интерес римлян направлен на развитие и определение тех *отношений*, которые являются *абстрактными* отношениями частной собственности. Собственное основание частной собственности, *владение*, есть *факт*, *необъяснимый факт*, а не право. Лишь благодаря юридическим определениям, которые общество дает фактическому владению, последнее приобретает качество правового владения, *частной собственности*. Что касается связи между политическим строем и частной собственностью у римлян, то она выражается в следующем:

1) *Человек* (как раб), как это имело место у древних народов вообще, является предметом частной собственности. Тут нет ничего специфически римского.

2) Завоеванные страны рассматриваются как частная собственность, по отношению к ним считается применимым *jus utendi et abutendi*.

3) В самой римской истории выступает борьба между бедными и богатыми (патрициями и плебеями и т. д.).

К тому же, частная собственность в целом, как у древних классических народов вообще, проявляет себя по отношению к толпе как *общественная собственность*: то, как в доброе время, в форме пышных празднеств, устраиваемых от имени республики, то в форме *роскошных и служащих всеобщему благу учреждений* (бань и т. д.).

Рабство объясняется *правом войны*, правом оккупации. Люди, политическое существование которых уничтожено, именно в силу этого становятся рабами.

Мы остановимся тут главным образом на двух пунктах, оттеняющих отличие римлян от германцев.

1) Власть *императора* была не властью частной собственности, а *суверенитетом эмпирической воли* как таковой, суверенитетом, который и не думал рассматривать *частную собственность* как связь между собой и ее подданными, а, напротив, распоряжался произвольно частной собственностью, как всеми остальными социальными благами. Императорская власть была поэтому лишь *фактически наследственной*. Своего высшего развития право частной собственности, частное право, достигло, правда, в эпоху императоров, но это развитие есть в большей мере следствие политического упадка, чем политический упадок — следствие развития права частной собственности. К тому же, в Риме государственное право было упразднено, находилось в процессе разложения как раз к тому моменту, когда частное право достигло своего высшего расцвета. В Германии же дело обстоит наоборот.

2) Государственные чины никогда не являются наследственными в Риме, т. е. частная собственность не является господствующей государственной категорией.

3) В противоположность германскому майорату и т. д. в Риме *свобода завещания* является результатом частной собственности. В этой последней противоположности заключается *все* различие римского и германского типа развития частной собственности.

(В майорате тот факт, что частная собственность есть отношение к государственной функции, принимает форму, согласно которой госу-

дарственное бытие есть свойство, акциденция *непосредственной* частной собственности, *землевладения*. На высшей своей вершине государство, таким образом, представляется частной собственностью, между тем как на этой вершине частная собственность должна была бы представляться государственной собственностью. Вместо того, чтобы сделать частную собственность качеством политического гражданина, Гегель делает политическое гражданство, государственное бытие и государственное умонастроение качеством частной собственности.)

§ 308. «В другую часть сословного элемента входит *подвижная* сторона *гражданского общества*, которая внешне из-за множества ее членов, но существенно вследствие характера ее назначения и занятия, может выступить лишь через *депутатов*. Поскольку последние посылаются гражданским обществом, легко непосредственно понять что оно это делает *как то, что оно есть*, следовательно, не как атомистически распавшееся на отдельные лица и лишь собравшееся на один момент для совершения одного отдельно стоящего и временного акта, без всякой дальнейшей связи, а как расчлененное на и помимо этого сконституированные товарищества, общины и корпорации, которые, таким образом, получают политическую связь. В своем *праве* посылать таких созываемых княжеской властью депутатов, равно как и в праве первого сословия появляться помимо избрания (§ 307), существование сословий и их собрания находят себе конституированную, своеобразную гарантию».

Мы находим здесь новую противоположность внутри гражданского общества и сословий, *подвижную*, следовательно, и *неподвижную* часть внутри их (часть земельной собственности). Эту противоположность характеризовали также как противоположность *пространства* и *времени*, консервативного и прогрессивного и т. д. См. об этом предыдущий параграф. Впрочем, Гегель при помощи корпорации и пр. сделал и эту *подвижную* часть общества *неподвижной*.

Вторая противоположность заключается в том, что только что указанная часть *сословного элемента*, а именно владельцы майноратов, уже как таковые, являются законодателями, что законодательная власть есть атрибут их эмпирической личности, так что они являются не депутатами, а *самими собой*. У второго же сословия имеет место *избрание* и *отражение*.

Гегель приводит два основания, по которым эта *подвижная* часть гражданского общества может вступить в политическое государство, в законодательную власть лишь через *депутатов*. Первое основание — их *множество* — он сам обозначает как *внешнее*, тем самым делая излишним наше указание на это.

Существенным основанием, однако, является «характер ее назначения и занятий». «Политическая деятельность и политические занятия» — нечто чуждое «характеру ее назначения и занятий».

Гегель снова возвращается к своей старой песне, к этим сословиям, как «*депутатам* гражданского общества». Последнее, по мнению Гегеля, должно «это делать как то, что оно есть». Оно должно это скорее делать как то, что оно *не* есть, ибо оно является неполитическим обществом, и оно должно совершить здесь *политический* акт как акт, для него *существенный*, из него самого вытекающий.

В силу этого оно является «атомистически распавшимся на отдельные лица» и лишь «собранным на один момент для совершения одного отдельно стоящего и временного акта». Прежде всего, *политический акт* гражданского общества является «*единичным и временным*» и может поэтому лишь как таковой выступить в своем осуществлении. Это есть акт *взрыва* со стороны политического * общества, его *экстаз*, и, как таковой, этот акт и должен *выступить*. Во-вторых, Гегель объявил вполне естественным, даже необходимым то обстоятельство, что гражданское общество *материально* (выступая лишь как *второе*, отраженное им общество) отделяется от своей гражданской действительности и полагает себя как то, что оно *не есть*. Как же может он это теперь *формально* отвергнуть?

Гегель полагает, что благодаря тому, что общество в своих корпорациях и т. д. избирает депутатов, его и без того конституированные товарищества и т. д. получают таким образом *политическую* связь. Но эти общественные формы или получают значение, которое *не* есть их значение, или их связь, как таковая, *есть* уже политическая, и эти формы не нуждаются в том, чтобы «*получить*», как это Гегель выше полагает, политический характер, а «политика», наоборот, получает свою связь от них. Тем, что Гегель называет «депутатами» лишь эту часть сословного элемента, он бессознательно охарактеризовал сущность обеих палат (там, где они действительно находятся между собой в указанном Гегелем отношении). Палата депутатов и палата пэров (или как бы они ни назывались) являются здесь не разными воплощениями одного и того же принципа, а явлениями, принадлежащими двум существенно *различным* принципам и социальным порядкам. Палата депутатов есть здесь *политическая конституция* гражданского общества в современном смысле, палата пэров — в сословном. Палата пэров и палата депутатов противостоят здесь друг другу как *сословное* и как *политическое* представительство гражданского общества. Одна представляет собой сословный принцип гражданского общества в его *существовании*, вторая есть

* Нет ли тут описки? Не написано ли «политического» вместо «гражданского», которое Маркс имел в виду? (Прим. ред.)

осуществление *абстрактного политического* существования гражданского общества. Ясно поэтому само собой, что последняя не может быть, в свою очередь, представительством сословий, корпораций и т. д., ибо она представляет как раз не сословное, а политическое существование гражданского общества. Ясно тогда само собой, что в первой палате заседает лишь сословная часть гражданского общества, суверенное землевладение, наследственное дворянство, ибо это последнее не является сословием среди других сословий, а в нем одном находит свое осуществление сословный принцип гражданского общества, как действительный, социальный и, следовательно, политический принцип. Наследственное дворянство есть сословие *κατ' ἑξοχήν*. Гражданское общество имеет, таким образом, в лице сословной палаты представителя его средневекового, в палате депутатов — представителя его политического (современного) существования. Прогресс в сравнении со средними веками сказывается здесь лишь в том, что *сословная политика* здесь низведена до роли особой политической формы существования рядом с общегосударственной политикой. Та *эмпирическая* политическая организация, которую Гегель имеет в виду (*Англия*), имеет совсем иной смысл, чем тот, который он ей подсовывает.

Французская конституция представляет прогресс и в этом отношении. Она, правда, свела к нулю роль палаты пэров, но в рамках принципа конституционной монархии, как его пытался развить Гегель, эта палата по своей природе и может быть лишь *нулем, фикцией* гармонии между князем и гражданским обществом, или законодательной властью, либо между *политическим государством* и им самим. Она может быть лишь *фикцией* такой гармонии, ибо гармония должна здесь осуществиться в виде *особой*, а потому, в свою очередь, *противоречивой*, политической организации.

Французы сохранили в своей конституции *пожизненность* пэров, чтобы выразить одинаковую независимость последних как от правительственного назначения, так и от народного избрания. Но они упразднили их *средневековую* форму — *наследственность*. Шагом вперед является во Франции то, что *палата пэров* здесь точно так же не выходит из среды *действительного гражданского общества*, а создана путем *абстракции* от этого общества. Избрание пэров французы предоставляют *существующему* политическому государству, *королю*, не связывая выбор последнего какими-нибудь гражданскими качествами. Пэрское достоинство в этой конституции является действительно чисто политическим *сословием в среде гражданского общества*, сословием, созданным в соответствии с абстракцией

политического государства. Но это сословие скорее является *политической декорацией*, чем действительным, обладающим особыми правами, *сословием*. Палата пэров эпохи реставрации была пережитком. Палата пэров периода после июльской революции есть *действительное* создание конституционной монархии.

Так как в наше время государственная идея могла выступить не иначе, как в *абстракции «лишь политического»* государства или в *абстракции гражданского общества от самого себя*, от его действительного состояния, то надо вменить французам в заслугу, что они сохранили, создали эту *абстрактную действительность* и тем самым установили *политический* принцип.

То, что им ставится в упрек как абстракция, есть, следовательно, действительное следствие и продукт *вновь найденного*, — хотя и в состоянии противоречия, но необходимого противоречия, — *государственного умонастроения*. Заслуга французам здесь, следовательно, заключается в том, что они создали палату пэров как *своеобразный* продукт политического государства, или в том, что они вообще сделали политический принцип в его *своеобразии* определяющим и действенным.

Гегель замечает еще, что в конструированном им праве посылки депутатов, в «праве корпораций и т. д. к такому избранию депутатов» *существование* сословий и их собраний находит себе «конституированную специфическую гарантию». *Гарантия существования* сословного собрания, его истинное примитивное существование становится, таким образом, *привилегией* корпораций и т. д. Этим Гегель окончательно опустил до средневековой точки зрения и совершенно отказался от своей абстракции политического государства как государства, от «всеобщего в себе и для себя».

В современном смысле *существование сословного собрания* есть *политическое* существование гражданского общества, *гарантия* его политического бытия. Сомнение, допущенное в отношении существования сословного собрания, есть, следовательно, *сомнение в существовании государства*. Подобно тому, как раньше у Гегеля «государственное умонастроение», сущность законодательной власти, находит свою гарантию в «независимой частной собственности», точно так же находит *существование* этого «государственного умонастроения» свою гарантию в привилегиях корпораций.

Но единый сословный элемент является скорее *политической привилегией* гражданского общества, или *привилегией последнего* — быть *политическим*. Этот элемент, следовательно, нигде не может быть привилегией особой, гражданской формы существования гра-

жданского общества; еще меньше может он находить свою гарантию в этом существовании, ибо именно сословный элемент *должен* быть всеобщей гарантией.

Так Гегель везде приходит к тому, что «политическое государство» в его изображении является не высшей, в себе и для себя сущей действительностью социального бытия, а подчиненной, *сущей в отношении к другому*, зависимой действительностью; он доходит до того, что в его изображении политическое государство не является истинным бытием другой сферы, а скорее само должно искать свое *истинное бытие* в другой сфере. Политическое государство у Гегеля везде нуждается в гарантии лежащих перед ним сфер. Оно не есть осуществленная сила, а *поддерживаемое опорами* бессилие. Оно не есть власть над этими опорами, а власть опор. Все могущество его содержится в опоре. Что же это за возвышенное бытие, существование которого само нуждается во внешней гарантии и которое само в то же время должно быть *всеобщим* бытием этой самой гарантии, — следовательно, ее действительной гарантией? Гегель вообще везде спускается при развитии законодательной власти с философской точки зрения на другую точку зрения, которая рассматривает вещь не *в отношении к себе самой*.

Если существование сословий нуждается в гарантии, то сословия являются *не действительным, а фиктивным государственным учреждением*. Гарантией существования сословий в конституционных государствах *служит закон*. Их бытие есть, таким образом, *санкционированное* законом бытие, зависимое от всеобщей сущности государства, а не от силы или бессилия отдельных корпораций, товариществ. Они представляют собой действительность *товарищества государства* (корпорации и т. д., особенные круги гражданского общества здесь ведь и получают свое всеобщее бытие; между тем Гегель и здесь это всеобщее бытие *понимает* как привилегию, как бытие этих особенностей).

Политическое право, как право корпораций и т. д., резко противоречит политическому праву как *политическому*, как праву государства, как праву граждан государства, ибо это право как раз не должно быть правом этого бытия как особого бытия, не должно быть правом в качестве этого особого бытия.

Прежде чем перейти к рассмотрению категории *избрания* как политического акта, посредством которого гражданское общество превращается в политический комитет, мы остановимся еще на некоторых определениях из примечания к этому параграфу.

«Что все в отдельности должны участвовать в обсуждении и решении общих государственных дел, потому что все суть члены государства и его дела суть дела *всех* и они имеют *право* оказывать на них влияние своим знанием и своей волей — это представление, которое хочет ввести в государственный организм *демократический элемент без всякой разумной формы*, — между тем как государство представляет собой государство лишь посредством такой формы, — потому так соблазнительно, что останавливается на *абстрактном* определении, согласно которому каждый есть член государства, а поверхностное мышление цепляется за абстракции».

Прежде всего, характерно то, что Гегель называет *«абстрактным определением»* то определение, согласно которому «каждый есть член государства», хотя по самой *идее*, по самой *мысли* собственной гегелевской концепции это является высшим и самым *конкретным* определением правовой личности, члена государства. Поэтому останавливаться на определении, согласно которому «каждый есть член государства», и рассматривать под этим аспектом индивидуума — вовсе не представляется поверхностным мышлением, которое цепляется за абстракции. Однако в том, что это определение, согласно которому «каждый есть член государства», является *«абстрактным определением»*, — повинно не это мышление, а гегелевская концепция и фактическое положение вещей в наше время, предпосылкой для которых является отрыв действительной жизни от государственной жизни и которые делают политическое качество *«абстрактным определением»* действительного члена государства.

Непосредственное участие *всех* в обсуждении и решении общих государственных дел вводит, по мнению Гегеля, *«демократический элемент без всякой разумной формы»* в государственный организм, который представляет собой государственный организм *лишь* посредством такой формы», т. е. демократический элемент может быть введен в государственный организм *лишь как формальный элемент*, представляющий собой лишь формализм государства. На самом же деле демократический элемент должен быть действительным элементом, который во *всем* государственном организме имеет свою *разумную форму*. Если же этот элемент входит в государственный организм как *«особый»* элемент и как формализм, то под *«разумной формой»* его бытия понимается тогда дрессировка, приспособление, понимается форма, в которой этот элемент не выявляет своеобозначения своего существа, — иными словами, в этом случае демократический элемент вступает в государственный организм лишь как *формальный принцип*.

Мы уже указывали на то, что Гегель развивает лишь *государственный формализм*. Собственным *материальным* принципом

является у него *идея*, абстрактная логическая *форма* государства как субъект, абсолютная идея, не содержащая в себе никакого пассивного *материального* момента. По отношению к абстракции этой идеи определения действительного эмпирического государственного формализма выступают как *содержание*, а *действительное* содержание, в силу этого, выступает как бесформенная неорганическая материя (сюда относится действительный человек, действительное общество и т. д.). Гегель видел существо сословного элемента в том, что здесь «эмпирическая всеобщность становится субъектом сущего в себе и для себя всеобщего». Но разве это не значит, что «дела государства суть дела *всех*, которые имеют *право* оказывать на них влияние своим знанием и своей волей»; и разве не являются сословия именно «осуществлением этого права»! Но удивительно, что эти «все» хотят также «осуществления» этого своего права!

«Что *все* в отдельности должны участвовать в обсуждении и решении общих государственных дел». В действительно разумном государстве можно было бы ответить: «не *все* в отдельности должны участвовать в обсуждении и решении общих государственных дел», ибо отдельные лица как «все», — т. е. внутри общества и как члены общества, — уже участвуют в обсуждении и решении *общих государственных дел*. Не все в отдельности, а отдельные лица как «все». Гегель сам себе ставит дилемму: или гражданское общество (многие, масса) принимает участие в обсуждении и решении общих государственных дел через депутатов, или это делают все в *отдельности*. Это не есть противоположность *существования*, как Гегель позже старается представить, а противоположность существования, и именно внешнего существования, числа, причем то основание, которое Гегель сам обозначил как «*внешнее*», а именно — *масса членов*, остается лучшим основанием против непосредственного участия всех. *Вопрос* о том, должно ли гражданское общество принимать участие в законодательной власти в той форме, что оно вступает в законодательную власть через *депутатов*, или в той, что «все в отдельности» принимают в этой законодательной власти непосредственное участие, — этот вопрос остается в рамках *абстракции политического государства*, или в рамках *абстрактного политического государства*. Это *абстрактно-политический* вопрос. В обоих случаях, как это Гегель сам развил, мы имеем перед собой политическое значение «эмпирической всеобщности».

Альтернатива в ее собственной форме представляется так: *отдельные лица это делают все*, или *отдельные лица это делают как*

немногие, как не все. В обоих случаях понятие «все» выражает лишь крайнюю степень множественности или целостности отдельных лиц. Всячество не есть существенное духовное, действительное качество отдельного лица. Всячество не есть нечто, благодаря чему это отдельное лицо теряет определение абстрактной единичности; универсальность есть лишь полное число *единичности*. Одна единица, многие единицы, *все* единицы, — один, многие, все — ни одно из этих определений не изменяет *существа* субъекта, единичности.

«Все в отдельности» должны принимать участие в обсуждении и решении всеобщих государственных дел, т. е., следовательно, *все* должны принимать это участие не как все, а как отдельные лица.

Вопрос представляется в двояком отношении внутренне противоречивым.

Всеобщие дела государства суть дела государства, государство как *действительное дело*. Обсуждение и решение есть *активное утверждение* государства как *действительного дела*. Что, следовательно, все члены государства имеют *отношение* к государству как к своему *действительному делу*, ясно как будто само собой. Уже в понятии *члена государства* содержится, что они являются *членами* государства, его *частью*, что государство берет их как *свою часть*. Если они являются частью государства, то само собой разумеется, что их социальное бытие уже является *действительным участием* в нем. Не только они *являются* частью государства, но государство есть *их* доля. Быть сознательной частью чего-либо значит сознательно взять себе часть его, сознательно принимать в нем участие. Без этого сознания член государства был бы *животным*.

Когда говорят: «всеобщие дела государства», то создается иллюзия, будто «всеобщие дела» и «государство» суть *две разные вещи*. Но *государство* есть «всеобщее дело», следовательно, *realiter* «всеобщие дела».

Принимать участие во всеобщих делах государства и принимать участие в государстве есть, следовательно, то же самое. Поэтому утверждение, что член государства, часть государства, принимает участие в государстве, и что это участие может проявиться лишь в *обсуждении* и *решении* или в подобных формах, утверждение, следовательно, что всякий член государства принимает участие в *обсуждении* и *решении* (если эти функции понимаются как функции *действительного* участия в государстве) всеобщих дел государства, — это утверждение сводится к *тавтологии*. Если речь идет, следовательно, о *действительных* членах государства, то нельзя говорить

об этом участии в форме *долженствования*. Иначе пришлось бы говорить скорее о таких субъектах, которые *должны быть и хотят быть членами государства*, но в действительности таковыми не являются.

С другой стороны: если речь идет об *определенных* делах, об одном определенном акте государства, то опять-таки само собой понятно, что не *все в отдельности* его совершают. Иначе общественность концентрировалась бы в индивидууме, и общество стало бы излишним. Индивидуум вынужден был бы все сразу делать, между тем как общество заставляет работать не только его для других, но и других для него.

Вопрос о том, *все ли в отдельности* должны «принимать участие в обсуждении и решении всеобщих дел государства», — этот вопрос может возникнуть лишь на почве отрыва политического государства от гражданского общества.

Мы уже видели, что государство существует *лишь* как *политическое государство*. Целостность политического государства *есть законодательная власть*. Принимать участие в законодательной власти значит поэтому принимать участие в политическом государстве, значит доказывать и осуществлять свое *бытие* как *члена политического государства*, как *члена государства*. Желание *всех в отдельности*, следовательно, принимать участие в законодательной власти есть не что иное, как желание *всех* быть действительными (активными) *членами государства*, или дать себе *политическое бытие*, или доказать и активно утвердить свое бытие как *политическое*. Мы видели, дальше, что сословный элемент есть *гражданское общество* как законодательная власть, его *политическое бытие*. Следовательно, стремление гражданского общества проникнуть в *законодательную власть всей массой*, по возможности *целиком*, стремление действительного гражданского общества поставить себя на место *фиктивного* гражданского общества законодательной власти, это — не что иное, как стремление гражданского общества дать себе *политическое бытие*, или сделать *политическое бытие* своим действительным бытием. Стремление *гражданского общества* превратиться в *политическое общество*, или его стремление сделать *политическое общество действительным* обществом, проявляется как его стремление к *всеобщему*, по возможности, участию в *законодательной власти*. Число не лишено здесь значения. Если уже увеличение *сословного элемента* есть физическое и интеллектуальное усиление одного из *враждующих* между собой лагерей (а мы уже видели, что различные элементы законодательной власти противостоят друг другу как враждебные

лагери), то, с другой стороны, спрашивать о том, должны ли все в отдельности быть членами законодательной власти, или они должны быть представлены в лице депутатов, значит ставить под знак вопроса *представительный* принцип, оставаясь на почве представительного принципа, на почве основного представления о политическом государстве, находящем свое осуществление в конституционной монархии. 1) Если абстракция политического государства содержит в себе представление, что *законодательная власть* представляет собой *целостность* политического государства, так как этот акт законодательства есть *единственный политический* акт гражданского общества, то *все* должны и хотят принимать участие в этом акте. 2) *Все* как *отдельные лица*. В *сословном элементе* законодательная деятельность рассматривается не как *социальная* деятельность, не как *функция социальности*, а скорее как акт, при посредстве которого отдельные лица приобщаются к действительной и *сознательно социальной*, т. е. к политической жизни. *Законодательная власть* не есть здесь продукт, функция общества, а еще лишь *формирование* последнего. Формирование законодательной власти требует, как своей предпосылки, чтобы *все* члены гражданского общества рассматривали себя как *отдельных* личностей, и они действительно, как таковые, противостоят друг другу. Определение, согласно которому они являются «членами государства», есть их абстрактное определение, определение, не осуществленное в их живой действительности. Одно из двух: или имеет место отрыв политического государства от гражданского общества, — тогда не могут *все в отдельности* принимать участие в государственной жизни. Политическое государство есть организация, *оторванная* от гражданского общества. Гражданское общество, с одной стороны, упразднило бы себя, если бы все стали законодателями; с другой стороны, противостоящее гражданскому обществу политическое государство может вынести первое лишь в такой форме, которая соответствует его *масштабу*. Или участие гражданского общества в политическом государстве через *депутатов* есть именно *выражение* их разрыва и лишь дуалистического единства. Или же, наоборот, гражданское общество есть *действительное* политическое общество. Тогда нелепо выставлять требование, которое возникло исключительно на почве представления о политическом государстве, как об организации, оторванной от гражданского общества, лишь на почве *теологического* представления о политическом государстве. В этом состоянии совершенно исчезает значение законодательной власти как *представительной* власти. Законодательная власть является

здесь представительством в том смысле, в каком представительна всякая функция; в том смысле, в каком, например, сапожник является моим представителем, поскольку он удовлетворяет известную социальную потребность: в том смысле, в каком всякая определенная социальная деятельность, рассматриваемая с точки зрения ее родового понятия, представляет лишь род, т. е. какую-нибудь особенность моего собственного существа; в том смысле, наконец, в каком каждый человек является представителем другого. Он здесь является представителем не в силу чего-то другого, что он представляет, а в силу того, что он *есть* и что он *делает*.

«Законодательная» власть является целью стремлений народа не благодаря ее *содержанию*, а благодаря ее *формальному* политическому значению. Сама по себе *правительственная власть*, например, должна была бы иметь более притягательную силу для народа, чем законодательная, *метафизическая* государственная функция. *Законодательная функция* есть воля не в ее практической, а в ее теоретической энергии. *Воля* здесь не *замещает закона*, а задачей ставится *открыть* и *формулировать* действительный закон.

Из этой двойственной природы законодательной власти, как действительной *законодательной* функции и как *представительной* абстрактной политической функции, вытекает одна особенность, которую мы можем наблюдать преимущественно во Франции, стране политического образования.

(В *правительственной власти* мы всегда имеем два момента: действительное действие и политическое основание этого действия, как другое действительное сознание, представляющее собой в своем целостном расчленении бюрократию.)

Собственное содержание законодательной власти рассматривается во Франции (поскольку обсуждаемый вопрос не сталкивается враждебно с господствующими *частными интересами*) очень *à part*, как нечто второстепенное. Живой интерес вызывает вопрос лишь тогда, когда он становится *политическим*, т. е. или тогда, когда с ним может быть связан кабинетный вопрос, вопрос о подчинении правительственной власти законодательной власти, или когда вообще речь идет о правах, связанных с политическим формализмом. Чем объясняется это явление? Тем, во-первых, что законодательная власть одновременно является представительством политического бытия гражданского общества, тем, во-вторых, что политическое существо какого-нибудь вопроса заключается вообще в его отношении к различным властям политического государства, и, в-третьих, тем, что законодательная власть представляет политическое сознание, а это

последнее обнаруживает свой *политический* характер лишь в конфликте с правительственной властью. Это существенное требование, согласно которому всякая социальная потребность, закон и т. д. должны быть рассматриваемы с *политической* точки зрения, т. е. с точки зрения *государства в целом*, с точки зрения его *социального* смысла, — это требование в государстве политической абстракции принимает такой вид, что указанной социальной потребности придается *формальное* значение, направленное против другой силы (содержания), лежащей вне содержания этой потребности. Это не абстракция французов, а необходимое следствие того обстоятельства, что действительное государство существует лишь как указанный *политический формализм государства*. *Оппозиция* внутри представительной власти есть политическое *κατ' ἐξουχίη* бытие представительной власти. Однако внутри этого представительного строя рассматриваемый вопрос ставится совсем не в той плоскости, в какой его ставит Гегель. Речь идет тут совсем не о том, должно ли гражданское общество принимать участие в законодательной власти через своих депутатов, или все его члены в отдельности должны непосредственно участвовать в законодательстве. Речь идет здесь о *расширении избирательного права*, как *активного*, так и *пассивного*, с тем, чтобы оно, по возможности, стало *всеобщим*. Вот, собственно, в чем заключается та политическая *реформа*, вокруг которой ведется борьба как во Франции, так и в Англии.

Мы рассматриваем *выборы* не философски, т. е. не в их специфической сущности, если мы их сразу берем в их отношении к *княжеской* или *правительственной власти*. *Выборы* суть *действительное отношение действительного гражданского общества к гражданскому обществу законодательной власти, к представительному элементу*; или *выборы* суть *непосредственное, прямое, не представляемое лишь, а сущее* отношение гражданского общества к политическому государству. Само собой поэтому понятно, что *выборы* образуют преимущественный, политический интерес действительного гражданского общества. В *неограниченном* активном и пассивном *избирательном праве* гражданское общество впервые *действительно* поднялось до абстракции от самого себя, до политического бытия как своего истинного всеобщего существенного бытия. Но доведение до конца этой абстракции одновременно является упразднением этой абстракции. Признав свое *политическое бытие* своим *истинным* бытием, гражданское общество тем самым признало свое гражданское бытие в отличие от своего политического бытия *несущественным*. И с отпадением одного из оторванных друг от друга моментов от-

падает и противоположный момент. Избирательная реформа представляет собой, следовательно, в рамках абстрактного политического государства требование *упразднения последнего*, равно как и *упразднения гражданского общества*.

Мы встретимся позже с вопросом об избирательной реформе в несколько ином виде, а именно со стороны *интересов*. Точно так же мы остановимся позже на других конфликтах, вытекающих из двойственного определения *законодательной власти* (с одной стороны — *уполномоченный* гражданского общества, с другой стороны — его *политическое бытие* и *некое специфическое бытие* внутри политического формализма государства).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН.

А.

- Август (от 63 г. до Р. X. — 14 г. по Р. X.) — 425, 426, 427, 428.
Августин (354 — 430) — 45, 90, 204, 211.
Агриппа, Марк Випсаний (63 г. до Р. X. — 12 г. до Р. X.) — 427.
Адальберт, святой (950 — 997) — 361.
Адам (из библии) — 123, 176, 184.
Адлер, Виктор — XI, XXIII.
Адлер, Георг — XVII.
Аксельрод, Павел Борисович — XI.
Александр Македонский (356 — 323 до Р. X.) — 21, 194, 459.
Амент (египетский бог) — 84, 487.
Амикл (IV в. до Р. X.) — 88.
Аммон, Кристоф-Фридрих (1766 — 1850) — 211, 532.
Амур (римский бог) — 264.
Анаксагор из Клазомен (500 — 428 до Р. X.) — 60, 460, 462, 481, 482, 487.
Анахарсис (VI век до Р. X.) — 363.
Ансельм Кентерберийский (1033 — 1109) — 524.
Антисфен Родосский (II век до Р. X.) — 35, 80.
Антисфен, циник (прибл. 444 — 368 гг. до Р. X.) — 497.
Анфантен, Бартеlemi-Проспер (1796 — 1864) — 220.
Аполлодор (II век до Р. X.) — 80, 81.
Аполлон (греч. бог) — 105, 122, 179, 461.
Аристипп (род. ок. 435 г. до Р. X.) — 31, 77, 497.
Аристоксен (IV век до Р. X.) — 88.
Аристотель (384 — 322 до Р. X.) — 29, 30, 33, 36, 37, 43, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 60, 61, 63, 77, 78, 79, 81, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 102, 194, 207, 219, 354, 437, 445, 451, 452, 455, 458, 460, 465, 466, 487, 488, 493, 494, 497, 498.
Арним, Адольф-Генрих (1803 — 1868) — 508.
Архимед (287 — 212 до Р. X.) — 86.
Архестрат (IV век до Р. X.) — 66, 102.
Атений (II век до Р. X.) — 102.

- Атлант (греч. бог) — 61, 100.
Афина-Паллада (греч. богиня) — 29, 127, 179, 489.

Б.

- Байер, Карл (1806 — 1883) — 519.
Бакунин, Михаил Александрович (1814 — 1876) — XVII, XXII, 13, 358, 360.
Баур, Фердинанд-Христиан (1792 — 1860) — 490, 492.
Бауте — VIII.
Бауэр, Бруно (1809 — 1882) — 4, 5, 202, 337, 343, 344, 345, 346, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 380, 383, 384, 386, 392, 393, 394, 395, 396, 519, 520, 523, 526, 528, 531, 532.
Бebelь, Август (1840 — 1913) — XII, XIX, XXIII, XXXI.
Беккер, Герман (1820 — 1885) — VIII, X, 8.
Беккер, Иммануил (1785 — 1871), издатель Аристотеля и Секста Эмпирика — 452, 493.
Беккер, Иоганн-Филипп (1809 — 1886) — XXXI.
Белинский, В. Г. (1810 — 1848) — 8, 13.
Бёме, Яков (1575 — 1624) — 182, 195, 476.
Беранже, Пьер-Жан (1780 — 1857) — 181.
Бермбах, Адольф (умер приблиз. в 1875 г.) — X.
Бернадотт, Жан-Батист-Жюль (1764 — 1844) — 531.
Бернайс, Целестин-Фердинанд (настоящее имя Лапарус) — 13.
Бернард Клервосский — 182.
Бернгард Веймарский (у Юлия Мозена) — 264.
Бернштейн, Эдуард. — XI, XIII, XIX, XXIV, XXXI.
Бегховен, Людвиг (1770 — 1827) — XVI.
Бомарше, Пьер-Огюст-Карон (1732 — 1799) — 8.
Бомон, Густав-Август (1802 — 1866) — 373, 382, 385, 395.
Брандис, Христиан-Август (1790 — 1867), издатель Аристотеля — 78, 87.
Брунер, Иоганн-Яков (1696 — 1770) — 52, 94.

- Бруно, Джордано (1548 — 1600) — 489.
 Брюггеман, Теодор (1796 — 1863) — 430.
 Булгарин, Фаддей Венедиктович (1789 — 1859) — 8.
 Булис, спартанец (V век до Р. X.) — 187.
 Буль, Людвиг (р. в 1814 г. — ум. после 1880 г.) — 280.
 Бурбоны — 349.
 Байль, Пьер (1644 — 1705) — 42, 43, 45, 89, 90, 498.
 Бакон Веруламский (1561 — 1626) — 206, 437.
 Бюлов-Куммеров, Эрнст-Готфрид-Георг фон (1775 — 1851) — 218, 294, 511, 521.
 Бюргерс, Генрих (1820 — 1878) — VIII.
 Бюше, Филипп-Жозеф (1796 — 1865) — 388.
- В.**
- Ванини, Лючилио (1586 — 1619) — 296.
 Ватке, Вильгельм (1806 — 1882) — 519, 524.
 Вейдемейер, Иосиф (ум. в 1877 г.) — XIX, XXIII, XXXI.
 Белей (у Цицерона) — 37.
 Венинг-Югенхейм, Иоганн (1790 — 1831) — 437.
 Вестфален, Женни, невеста Маркса (1814 — 1881) — 11, 437, 438, 439.
 Вестфален, Людвиг (1770 — 1842), отец жены Маркса — 21, 519, 520.
 Вейтлинг, Вильгельм (1808 — 1871) — 365.
 Виганд, Отто (1795 — 1870), издательская фирма — 438, 519.
 Видок, Франсуа (1775 — 1857) — 208.
 Винкельман, Иоганн-Иоахим (1717 — 1768) — 435.
 Винклер, Карл-Готфрид (1775 — 1856) — 145.
 Виттенбах, Иоганн-Гуго (1767 — 1848), гимназ. учитель Маркса — 421, 428, 430.
 Воден, А. М. — 15.
 Вольтер, Франсуа-Мари-Аруэ (1694 — 1778) — 114, 184, 207, 211, 296, 358, 359, 522.
 Вольф, Христиан (1679 — 1754) — 207.
 Вундер, издательская фирма — 438.
- Г.**
- Галилей, Галилео (1564 — 1642) — 144.
 Галлер, Альбрехт (1708 — 1777) — 149.
 Галлер, Карл-Людвиг (1768 — 1854) — 149, 216.
 Гамильтон, Александр (1757 — 1804) — 373, 375, 394.
 Ганганелли, папа Климент XIV (1705 — 1774) — 338.
 Ганзман, Давид (1790 — 1864) — 326, 328.
 Гансен, Иосиф — 7.
 Гарденберг, Карл-Август (1750 — 1822) — 508.
 Гарири, Абу-Магомет (1054 — 1121) — 177.
 Гартман, переплетчик — X.
 Гассе, Фридрих-Рудольф (1808 — 1862) — 524.
 Гассенди, Пьер (1592 — 1665) — 25, 52, 95, 450, 451, 452, 456.
 Гегель, Георг-Фридрих (1770 — 1831) — XXII, 4, 12, 14, 25, 84, 104, 202, 206, 266, 376, 387, 405, 437, 464, 488, 489, 490, 492, 493, 494, 496, 508, 535, 537, 538, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 554, 557, 558, 560, 561, 563, 565, 567, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 598, 599, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 628, 629, 630, 633, 634, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 648.
 Гейне, Генрих (1798 — 1856) — 13.
 Гейнекий, Иоганн-Готлиб (1681 — 1741) — 432.
 Гельдерлин, Иоганн-Христиан-Фридрих (1770 — 1843) — 350.
 Геннекен, Виктор-Антуан (1816 — 1854) — 219.
 Генрих VIII, король английский (1491 — 1547) — 147.
 Гепнер, Адольф (1826 — 1917) — X.
 Геракл — 29.
 Гераклит Эфесский (ок. 500 г. до Р. X.) — 30, 207, 491.
 Гервег, Георг (1817 — 1875) — 8, 11, 13, 264, 292, 295, 296, 368, 527, 528, 530.
 Гердер, Иоганн-Готфрид (1744 — 1803) — 209.
 Геренний (III век по Р. X.) — 492.
 Герлах, Карл-Генрих-Эдуард — 503, 506, 529.
 Гермес (бог) — 26, 190.
 Гермес, Карл-Генрих (1800 — 1856) — 6, 195, 196, 198, 199, 513, 525, 526.
 Гермипп (ок. 200 г. до Р. X.) — 81.
 Геродот, друг Эпикура — 48, 52, 53, 58, 61, 100.
 Геррес, Яков-Иосиф (1776 — 1848) — 205, 511.
 Гертнер, Густав-Фридрих (ум. в 1841 г.) — 438.
 Герцен, А. И. (1812 — 1870) — 13.
 Гесс, Моисей (1814 — 1872) — 5, 13.
 Гёте, Иоганн-Вольфганг (1749 — 1832) — 112, 142, 353, 363.
 Гетце (1717 — 1786), пастор — 302.

Гец, Иоганн-Николай (1721 — 1781) — 8.
 Гецман, Луи-Валентин (1730 — 1794) — 8.
 Гефест (греч. бог) — 458.
 Гидарн (V век до Р. X.) — персидский сатрап — 187, 188.
 Гизо, Франсуа-Пьер (1787 — 1874) — 234, 289.
 Гиппократ (460 — 359 гг. до Р. X.) — 468.
 Глостер (у Шекспира) — 264.
 Гоббс, Томас (1588 — 1679) — 206.
 Гогенцоллерны — XVII.
 Гомер — 32, 77, 78, 211, 486.
 Гораций (65 — 8 до Р. X.) — 428.
 Горгий (480 — 375 до Р. X.) — 496.
 Готтшед, Иоганн-Кристоф (1700 — 1766) — 184.
 Гофман, издатель — 526.
 Грациан (XII век), болонский монах — 437.
 Грациано (у Шекспира) — 253.
 Грольман, Карл-Людвиг (1775 — 1829) — 437.
 Гроссман, гимназ. учитель Маркса — 430.
 Гроциус, Гуго (1583 — 1645) — 206.
 Группе, Отто-Фридрих (1804 — 1876) — 5, 343, 344, 345, 346.
 Гуго, Густав (1764 — 1844) — 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216.
 Гульда (мифическое лицо) — 291.
 Гурвич, Е. А. — 15.
 Гутерман, А. Н. — 15.
 Гуттен, Ульрих фон (1488 — 1523) — 302, 303.
 Гуцков, Карл (1811 — 1878) — XVII.

Д.

Даниельс, Роланд, д-р (ум. в 1855 г.) — VIII.
 Даниельсон, Николай Францевич (Николай — оп) (1844—1918) — X, XIX, XXIII, XXXI.
 Деборин, А. М. — 77.
 Девкалион — 487.
 Дезами, Теодор (1803 — 1850) — 365.
 Декарт, Ренэ (1596 — 1650) — 452.
 Де-Мезо, Пьер (1666 — 1743) — 78.
 Демокрит (460 — 370 гг. до Р. X.) — XIII, 19, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 66, 67, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 485, 496.
 Дидо, издательская фирма — 71, 72, 78, 468, 469, 470, 472, 473, 474, 477, 479.
 Дильс, Герман (1848 — 1922) — 80.
 Димитрий из Магнезии (I век до Р. X.) — 35, 80.

Диоген Лаэртский (III век до Р. X.) — 33, 35, 36, 48, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 445, 446, 450, 451, 452, 453, 455, 456.
 Диоген, циник (404 — 323, до Р. X.) — 51, 52, 53, 146.
 Дионисий, епископ (ок. 200 — 265 гг.) — 37, 51, 52.
 Диц, И. Г. В. издательская фирма — XI, XIV, XVIII.
 Добролюбов, Н. А. (1836 — 1861) — XXVII.
 Дунс-Скотт, Иоганн (1265—1308) — 140.
 Дутенс, издатель Лейбница — 78.
 Дюбнер, издатель Плутарха — 78.
 Дюринг, Евгений (1833 — 1921) — X.

Е.

Еврипид (480 — 405 до Р. X.) — 468.
 Евсевий (264 — 340) — 36, 37, 49, 51, 80, 81, 82, 92, 93, 95.
 Елизавета, королева английская (1533 — 1603) — 147.

З.

Зак, Карл-Генрих (1789 — 1875) — 529.
 Засулич, В. И. (1851 — 1919) — XI.
 Зебоде, Иоахим-Дитрих-Готфрид (1792 — 1843) — 89.
 Зевс — 179, 201, 485, 489.
 Зенон Элейский (ок. 500 г. до Р. X.) — 78.
 Зенон, стоик (ок. 336 — 264 гг. до Р. X.) — 438.
 Зингер, Пауль (1844 — 1911) — XI.
 Зольгер, Карл-Вильгельм (1780 — 1819) — 435.
 Зорге Фридрих-Адольф (ум. в 1906 г.) — XIX, XXIII, XXXI.

И.

Иисус Христос — 77, 133, 134, 215, 337, 338, 344, 345, 375, 393, 421, 422, 423, 424, 425, 490, 491, 492.
 Иисус Навин — 207.
 Иоанн, евангелист — 361, 421, 422, 423, 424, 425.
 Иона — 344, 345.
 Иуда — 337, 338.

К.

Кабэ, Этьенн (1788 — 1856) — 365.
 Кампанелла, Томас (1568 — 1639) — 206.
 Кампгаузен, Лудольф (1803 — 1890) — 5.

Кампе, издательская фирма — 526.
 Кант, Иммануил (1724 — 1804) — 105, 119, 182, 210, 212, 213, 215, 464, 524.
 Карл I (1600 — 1649) — 161.
 Карр, Альфонс (1808 — 1890) — 289.
 Каутский, Карл — XVII, XIX, XXXI.
 Кауфман, Петр (1804 — 1872) — 335.
 Кеппен, Карл-Фридрих (1808 — 1863) — 5, 26, 523.
 Кетчер, Н. Х. (1809 — 1886) — 13.
 Кларк, Самуэль (1675 — 1729) — 195.
 Клейн, Эрнст-Фердинанд (1744 — 1810) — 435.
 Климент Александрийский (прибл. 150 — 211) — 32, 77, 80, 90, 487.
 Клиний, ученик Платона — 88.
 Клоц, Рейнгольд (1807 — 1870) — 89.
 Клоц, Христиан-Адольф (1738 — 1771) — 8.
 Козегартен, Вильгельм (1792 — 1868) — 218, 220.
 Колот (у Плутарха) — 32, 53, 77, 78, 79, 95, 96, 478, 479.
 Колумб, Христофор (1446 — 1506) — 468.
 Кондорсе Жан-Антуан (1743 — 1794) — 207.
 Консидеран, Виктор (1808 — 1893) — 220.
 Констан, Бенжамен (1767 — 1830) — 214.
 Коперник, Николай (1473 — 1543) — 182, 206, 207, 507.
 Корнвалль (у Шекспира) — 200.
 Котта (у Цицерона) — 31.
 Котта, издательская фирма — 262, 263.
 Крамер, Андреас-Вильгельм (1760 — 1833) — 437.
 Кремер, механик — 523.
 Кромфель, Оливер (1599 — 1658) — 147.
 Ксенофан (конец VI века до Р. Х.) — 60, 78, 99.
 Ксиландер (1532 — 1576), издатель Плутарха — 77, 103.
 Кугельман, Людвиг (ум. в 1902 г.) — XIX, XXIII, XXXI.
 Кузен, Виктор (1792 — 1867) — 533.
 Кюппер (ум. в 1850 г.), гимназич. учитель Маркса — 425.

Л.

Лавров, Петр Лаврович (1823 — 1900) — XXIII.
 Ланге, Иоахим (XVIII век) — 207.
 Ланге, Самуил-Готхольд (1711 — 1781) — 8.
 Лаиса — 25.
 Ланцелотти, Жан-Поль (1522 — 1590) — 437.
 Лаокоон — 394.
 Лассаль, Фердинанд (1825 — 1864) — X, XI, XIX, XXIII, XXXI.

Лаутербах, Вольфганг-Адам (1618 — 1678) — 437.
 Левкипп (середина V века до Р. Х.) — 47, 50, 53, 78, 81, 87, 88, 91, 92, 94, 496.
 Лейбниц, Готфрид-Вильгельм (1646 — 1716) — 32, 51, 78, 195, 486.
 Лео, Генрих (1799 — 1878) — 216.
 Леонтей из Лампсака, эпикуреец — 31, 77.
 Лерс, Витус (ум. в 1862 г.), гимназич. учитель Маркса — 428, 430.
 Леру, Пьер (1797 — 1871) — 220, 533.
 Лессинг, Готхольд-Эфраим (1729 — 1781) — 8, 184, 302, 435.
 Либкнехт, Вильгельм (1826 — 1900) — XI, XXIII, XXXI.
 Лир (у Шекспира) — 200, 264.
 Лист, Фридрих (1789 — 1846) — 403.
 Ло, Джон (1671 — 1729) — 148.
 Лука, евангелист — 133, 345.
 Лукиан Самосатский (род. в 125 г. по Р. Х.) — 189, 190, 195, 403.
 Лукреций (прибл. 96 — 55 гг. до Р. Х.) — 42, 43, 44, 46, 48, 52, 53, 56, 59, 66, 77, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 195, 449, 480, 481, 482, 483, 485, 486.
 Люден, Генрих (1780 — 1845) — 435.
 Людовик XIV (1643 — 1715) — 147.
 Людовик XVIII (1755 — 1824) — 531.
 Людовик-Филипп (1773 — 1850) — 531.
 Лютер, Мартин (1483 — 1546) — 5, 133, 134, 182, 302, 303, 338, 407, 504.

М.

Майер, Густав — XVII, XIX, XXXII.
 Майер, Э., адвокат, член правления «Рейнской Газеты» — 513.
 Майя, греч. богиня — 190.
 Мак-Дуалль, Питер-Меррей (ум. в 1854) — 219.
 Маккиавелли, Николо (1469 — 1527) — 167, 206.
 Маковельский, Александр — 77.
 Мальбранш, Николай (1638 — 1715) — 195.
 Маргейнеке, Филипп-Конрад (1780 — 1846) — 526.
 Марий, Кай (156 — 86 до Р. Х.) — 83.
 Мария, богородица — 558.
 Мария, католичка, королева английская (1515 — 1558) — 147.
 Марк, евангелист — 345.
 Маркс, К. Г. (1782 — 1838), отец Маркса — 14, 431.
 Маркс, Эдуард, брат Маркса — 438.
 Маркс, Элеонора (1857 — 1898), дочь Маркса — XVIII, 437.
 Мартен-Дю-Нор, Николай-Фердинанд — 371.

Матфей, евангелист — 344.
 Мевиссен, Густав (1815 — 1899) — 5.
 Мейен, Эдуард (1812 — 1870) — 526, 527, 528, 529.
 Мейер, Рудольф — XI.
 Мейсснер, издательская фирма — X.
 Меммий, друг Лукреция — 94.
 Менгер, Антон (1841 — 1906) — XVIII.
 Меринг, Франц (1846 — 1919) — XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XXVIII, XXXII, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 13, 14.
 Метродор из Лампсака, ученик Эпикура — 55, 81, 96.
 Меценат, Гай Цильний (ум. в 8 г. до Р. X.) — 427.
 Мирабо, Гонора-Габриэль (1749 — 1791) — 145, 207.
 Мозен, Юлий (1803 — 1867) — 262, 263, 264.
 Моисей — 211, 401.
 Молох — 105.
 Монтескье, Шарль-Луи (1689 — 1755) — 167, 207, 224, 355.
 Монтэн, Мишель (1533 — 1592) — 211.
 Мюзбек, Эрнст — XXIV.
 Мюленбрух, Христиан-Фридрих (1785 — 1843) — 437.
 Мюнцер, Томас (1490 — 1525) — 396.

Н.

Навсифан из Теоса, учитель Эпикура — 80.
 Наполеон I (1769 — 1821) — 147, 207, 241, 350, 354, 355, 363, 531.
 Науверк, Карл (1810 — 1891) — 5.
 Неокл из Афин, отец Эпикура — 77.
 Нерон (30 — 68) — 426, 427.
 Николай из Дамаска (род. в 64 г. до Р. X.) — 31, 77.
 Николай, Кристоф-Фридрих (1733 — 1811) — 7, 491.
 Николай — он, см. Даниельсон.
 Нотюнг, Петр (1821 — 1880) — X.
 Ньютон, Исаак (1642 — 1727) — 195.
 Нюрнбергер, Иосиф (1779 — 1848) — 48.

О.

Овидий, Публий-Назон (от 43 г. до Р. X. — до 17 г. по Р. X.) — 435.
 Онкен, Герман — XXIV.
 Оппенгейм, Дагоберт — IX, 6, 15, 513.
 Орелли, Иоганн-Каспар (1787 — 1849) — 93.
 Ориген (185 — 254) — 492.

П.

Павел, апостол — 77.
 Пальмерстон, лорд (1784 — 1865) — XVIII.

Пан (греч. бог) — 190.
 Парменид (ок. 500 г. до Р. X.) — 32, 81, 494.
 Первов-Розанов, П. Д. — 77.
 Перикл (500 — 429 гг. до Р. X.) — 187, 194.
 Пиррон (340 — 270 гг. до Р. X.) — 80.
 Пифагор из Самоса (середина VI века до Р. X.) — 139.
 Пифокл, ученик Эпикура — 38, 53, 61.
 Платон (427 — 347 до Р. X.) — 4, 30, 32, 88, 220, 422, 464, 465, 478, 479, 480, 490, 491, 492, 493, 494, 495.
 Плеханов, Георгий Валентинович (1856 — 1918) — XI.
 Плотин (205 — 270) — 495.
 Плутарх (прибл. 48 — 125 гг.) — 4, 25, 26, 31, 32, 44, 46, 48, 49, 53, 54, 69, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 103, 104, 458, 459, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 498.
 Плутон — 190.
 Поза, маркиз (у Шиллера) — 528.
 Помпей (106 — 48 гг. до Р. X.) — 127, 140.
 Порция (у Шекспира) — 253, 254.
 Посидоний из Аламеи (135 — 51 гг. до Р. X.) — 31, 77.
 Праксифан, повидимому учитель Эпикура — 80.
 Прометей — 26, 61, 403, 488.
 Протагор из Абдеры (481 — 411 гг. до Р. X.) — 496.
 Прудон, Пьер-Жозеф (1809 — 1865) — XXII, XXVI, 220, 365.
 Пруть, Роберт-Эдуард (1816 — 1872) — 531.
 Птоломей (II век) — 182.
 Пфицнер — 532.

Р.

Рачинский, Ив. — 66, 77.
 Реймарус, Герман-Самуил (1694 — 1768) — 437.
 Рембрандт ван-Рейн (1606 — 1669) — 178.
 Ренар, И. Е. — 14, 503.
 Репнин-Волконский, Ник. Григ. (1778 — 1845) — 362.
 Риттер, Генрих (1791 — 1869) — 49, 78, 92, 495, 496.
 Ричардсон, Самуэль (1689 — 1761) — 211.
 Робеспьер, Максимилиан (1758 — 1794) — 119.
 Робеспьер, Огюстен-Бон-Жозеф (1763 — 1794) — 388.
 Розиний, Карло-Мария (1748 — 1836) — 50, 93.

- Россель, лорд (1792 — 1878) — XI.
 Рохов, Густав (1792 — 1847) — 508.
 Ру—Лаверьн, Пьер—Целестин (1802—1874) — 388.
 Руге, Арнольд (1802 — 1880) — IX, 4, 5, 6, 10, 11, 13, 14, 15, 349, 350, 352, 358, 360, 362, 363, 513, 517, 519, 523, 529, 533.
 Румер, О. Б. — 15, 440.
 Руссо, Жан-Жак (1712 — 1778) — 206, 207, 211, 358, 359, 360, 391.
 Рутенберг, Адольф — 437, 438, 505, 506, 527.
 Рязанов, Д. Б. — XXV, XXXII, 15.
- С.**
- Савиньи, Фридрих-Карл (1779 — 1861) — 433, 437.
 Савская, царица — 345.
 Саллет, Фридрих фон (1812 — 1843) — 11, 337, 338, 339.
 Санчо-Панса (у Сервантеса) — 125, 343.
 Сведенборг, Эммануил (1688 — 1772) — 87.
 Секст Эмпирик (прибл. 180 — 210 гг.) — 32, 33, 53, 59, 77, 80, 92, 95, 97, 98, 456, 457, 458, 488.
 Сенека, Луций Анней (4 г. до Р. X. — 65 г. по Р. X.) — 36, 39, 81, 82, 83, 90, 487.
 Сенковский, Юлиан Иванович (1800 — 1858) — 8.
 Сийэс, Эммануил-Жозеф (1748 — 1836) — 176, 218.
 Симплиций (ок. 530 г. по Р. X.), комментатор Аристотеля — 37, 38, 49, 57, 78, 82, 83, 87, 90, 92, 95, 96, 97.
 Сократ (469 — 399 гг. до Р. X.) — 30, 32, 60, 194, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 478, 487, 489, 490, 491, 495.
 Соломон, царь иудейский — 344, 345.
 Солон (VI век до Р. X.) — 183.
 Сотион (II век до Р. X.) — 31, 77.
 Спертий, спартанец (V век до Р. X.) — 187.
 Спиноза, Бенедикт (1632 — 1677) — 48, 119, 206, 481, 493.
 Стильпон из Мегары (прибл. 370 — 290 гг. до Р. X.) — 32.
 Стобей-Иоганн (конец V века по Р. X.) — 36, 39, 49, 51, 54, 59, 81, 83, 87, 93, 96, 97, 98, 487.
 Стюарты — 349.
- Т.**
- Таллейран - Перигор, Шарль - Морис (1754 — 1838) — 531.
 Тассо, Торквато (1544 — 1595) — 351.
 Таухниц, издательская фирма — 77.
- Тацит (приблиз. 55 — 120 гг.) — 428, 435.
 Темистий из Константинополя (II век по Р. X.) — 87.
 Терсул — 524.
 Тертуллиан (род. ок. 160 г. по Р. X.) — 196.
 Тибо, Антон-Фридрих (1772 — 1840) — 432.
 Тимей (у Платона) — 494.
 Ткачев, Петр Никитич (1844 — 1885) — XXVII.
 Токвиль, Алексис-Шарль (1805 — 1859) — 373.
 Тренделенбург, Адольф (1802 — 1872) — 33, 78.
 Тьер, Луи-Адольф (1797 — 1877) — 289.
- У.**
- Узнер, Герман (1834 — 1905) — 450, 451, 453, 455, 456.
- Ф.**
- Фалес из Милета (624 — 546 гг. до Р. X.) — 197, 459, 491.
 Фейербах, Пауль Иоганн Ансельм (1775 — 1833) — 437.
 Фейербах, Людвиг (1804 — 1872) — XXII, 5, 13, 95, 133, 134, 202, 203, 337, 452, 517, 519, 522, 531, 532, 533.
 Фемистокл (530 — 465 гг. до Р. X.) — 488.
 Фенелон, Франсуа де-Далиньяк де-ла-Мотт (1651 — 1715) — 215.
 Филипп II, король испанский (1527 — 1598) — 255.
 Филопон (около 530 г. по Р. X.) — 49, 92, 94.
 Фихте, Иоганн-Готтлиб (1762 — 1814) — 119, 182, 206, 214, 433, 491.
 Фихте, Иммануил-Герман (1796 — 1862) — 524.
 Фишер, Рихард — XI, XII.
 Флейшер, Карл-Мориц (1809 — 1876) — 532.
 Фрейлиграт, Фердинанд (1810 — 1876) — XIX, XXIII, XXXI, 5.
 Фридрих Великий (1712 — 1786) — 26, 361, 505.
 Фридрих-Вильгельм IV (1795 — 1861) — 504.
 Фульд, Ахилл (1800 — 1867) — 279.
 Фурье, Шарль (1772 — 1837) — 220, 365.
- Х.**
- Хризипп (281 — 208 до Р. X.) — 66, 102.
 Христиансен, Иоганн (1809 — 1853) — 523.
 Христофор, святой — 250.

II.

- Цепфль, Генрих (1807 — 1877) — 354.
 Цезарь, Кай Юлий (100 — 44 гг. до Р. X.) — 137.
 Цербер — 72, 475.
 Цицерон, Марк Туллий (106 — 43 гг. до Р. X.) — 25, 31, 32, 35, 37, 41, 42, 43, 44, 46, 77, 79, 80, 81, 82, 89, 90, 91, 96, 194, 484, 497.
 Цобель, Эрнст — XXV.
 Цукнальмалио, Фердинанд-Иосиф-Мария (род. в 1790 г.) — 311, 317.

Ч.

- Чернышевский, Н. Г. (1828 — 1889) — XXVII.

III.

- Шамиссо, Адальберт (1781 — 1838) — 438.
 Шапер, Юст-Вильгельм — 10, 14, 305, 503.
 Шаубах, Иоганн-Конрад (1764 — 1849) — 43, 52, 53, 54, 89, 95.
 Швеглер, Карл-Альберт (1819 — 1857) — 531.
 Швандлер, Генрих (1792 — 1847) — 430.
 Шейлок (у Шекспира) — 233, 253, 254, 401.
 Шекспир (1564 — 1616) — XIX, 609.
 Шеллинг, Фридрих-Вильгельм-Иосиф (1775 — 1854) — XVII, XXVII, 13, 104, 106, 202, 436, 533, 534.
 Шен, Генрих-Теод. (1773 — 1856) — 508.
 Шиллер, Фридрих (1759 — 1805) — 112, 141, 263.
 Шлегель, Фридрих (1772 — 1829) — 491.
 Шлютер, Герман — XI.
 Шмидт, владелец издательской фирмы — 438.
 Шмидт, Конрад — XXIII, XXXI.
 Шмидтхеннер, ассессор — 438.
 Шмоллер, Густав (1838 — 1917) — XXIV.
 Шнееман, Иоганн-Гергард (1794 — 1864) — гимназ. учитель Маркса — 430.
 Шнейдер, Иоганн-Готлиб (1750 — 1822) — 48.
 Шталь, Юлий (1802 — 1861) — 216, 508.
 Штейн, Генрих-Фридрих-Карл (1757 — 1831) — 508.
 Штирнер, Макс (1806 — 1856) — 5.

- Штраус, Давид (1808 — 1874) — 5, 133, 203, 337.
 Шгунке, Карл-Фридрих — кельнский врач, член правления «Рейнской газеты» — 530.
 Шэнди, Тристрам (у Стерна) — 112.

Э.

- Эврилох, спутник Одиссея — 80.
 Эйленшпигель, Тилль (ум. в 1350 г.) — 344, 361.
 Эйхгорн, Иоганн-Альбрехт-Фридрих (1779 — 1856) — 508, 520.
 Эйхштедт, Генрих-Карл-Абрагим (1772 — 1848) — 471.
 Эмпедекл (V век до Р. X.) — 32, 78, 481.
 Эпикур (342 — 271 гг. до Р. X.) — XIII, 19, 25, 26, 27, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 69, 71, 72, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 102, 103, 194, 445, 446, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 476, 477, 478, 481, 487, 488, 496, 497, 498, 500.
 Эпименид (конец VI века до Р. X.) — 138.
 Эпихарм из Кос (прибл. 550 — 460 до Р. X.) — 32, 78.
 Эрнст, Пауль — XI.
 Эраст (у Мольера) — 295.
 Эсхил (525 — 456 гг. до Р. X.) — 61, 403, 468.
 Эхтермейер, Теодор (1805 — 1844) — 4.

Ю.

- Юлиан, император (331 — 363) — 195.
 Юлиус, Густав (1810 — 1851) — 8.
 Юм, Давид (1711 — 1776) — 26, 215.
 Юнг, Георг (1814 — 1886) — 6, 522.
 Юпитер — 112, 190.
 Юшкевич, П. С. — 15.

Я.

- Якоби, Иоганн (1805 — 1877) — 13.
 Яков, король английский — 147.
 Ян, Иоганн-Христиан (1797 — 1846) — 89.
 Янус (греко-римский бог) — 609.

СОДЕРЖАНИЕ.

Предисловие к международному изданию сочинений Маркса и Энгельса. Д. Рязанова	VII
Предисловие к русскому изданию. Е го же	XXVI
Предисловие к первому тому. Е го же	3

ДОКТОРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ.

Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура.	
Посвящение	21
Предисловие	25
Содержание	27
Часть первая. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура вообще	29
I. Предмет сочинения	—
II. Суждения об отношении физики Демокрита к физике Эпикура	31
III. Затруднения, возникающие при отождествлении натурфилософии Демокрита с натурфилософией Эпикура	32
Часть вторая. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура в частности	41
Глава первая. Отклонение атома от прямой линии	—
Глава вторая. Качества атома	48
Глава третья. "Ατομα ἀρχαί ατομα στοιχεῖα	52
Глава четвертая. Время	56
Глава пятая. Метеоры.	59

Фрагмент из приложения „Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура“.

II. Индивидуальное бессмертие.	
1. О религиозном феодализме. Ад черни	71

Примечания.

К первой части	77
К второй части.	89
К фрагменту.	103

ИЗ „ANEKDOTA“.

Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции	109
(1843 г., т. I, стр. 56 — 88).	
Лютер как третейский судья между Штраусом и Фейербахом	133
(1843 г., т. II, стр. 206 — 208).	

ИЗ „РЕЙНСКОЙ ГАЗЕТЫ“.

Дебаты шестого Рейнского ландтага. Статья первая. (Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов Собрания земских сословий).	137
--	-----

(Приложения к № 125 от 5 мая, к № 128 от 8 мая, к № 130 от 10 мая, к № 132 от 12 мая, к № 135 от 15 мая, к № 139 от 19 мая 1842 года.)	
Передовица в № 179 «Нёльнской газеты»	189
(Приложения к № 191 от 10 июля, к № 193 от 12 июля, к № 195 от 14 июля 1842 г.).	
Философский манифест исторической школы права.	209
(Приложение к № 221 от 9 августа 1842 г.).	
Коммунизм и «Всеобщая аугсбургская газета»	217
(№ 289 от 16 октября 1842 г.).	
Дебаты шестого Рейнского ландтага. Статья третья. (Дебаты по поводу закона против кражи дров.)	221
(Приложения к № 298 от 25 октября, к № 300 от 27 октября, к № 303 от 30 октября, к № 305 от 1 ноября, к № 307 от 3 ноября — 1842 г.).	
Полемическая тактика «Аугсбургской газеты»	261
(№ 334 от 30 ноября 1842 г.).	
Проект закона о разводе	265
(№ 353 от 19 декабря 1842 г.).	
О сословных комиссиях в Пруссии	269
(№ 345 от 11 декабря, № 354 от 20 декабря, № 365 от 31 декабря 1842 г.).	
Запрещение «Лейпцигской всеобщей газеты»	284
(№ 1 от 1 января, № 4 от 4 января, № 6 от 6 января, № 8 от 8 января, № 10 от 10 января, № 13 от 13 января и № 16 от 16 января 1843 г.).	
С берегов Мозеля. Оправдание мозельского корреспондента	305
(№ 15 от 15 января, № 17 от 17 января, № 18 от 18 января, № 19 от 19 января и № 20 от 20 января 1843 г.).	
«Рейнско-мозельская газета» как великий инквизитор	337
(№ 71 от 12 марта 1843 г.).	

ИЗ „НЕМЕЦКИХ ЛЕТОПИСЕЙ“.

Еще несколько слов о брошюре: «Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit» von Dr. O. Gruppe	343
(№ 273 от 16 ноября 1842 г.).	

ИЗ „НЕМЕЦКО-ФРАНЦУЗСКИХ ЛЕТОПИСЕЙ“.

Из переписки 1843 года	349
(I и II выпуски 1844 г.).	
К еврейскому вопросу	368
(Там же).	
К критике гегелевской философии права	399
(Там же).	

ПРИЛОЖЕНИЯ.

ЮНОШЕСКИЕ ГОДЫ МАРКСА.

Гимназические работы	417
(«Grünberg's Archiv», XI Jg. 1925, pp. 424 — 444).	
Аттестат зрелости Маркса	429
(Там же).	
Письмо к отцу	431
(«Neue Zeit», XVI Jg., I, pp. 4 — 12).	

Неистовые песни	440
(«Athenäum, 1841).	

ИЗ ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫХ РАБОТ ПО ИСТОРИИ ЭПИКУРЕЙСКОЙ, СТОИЧЕСКОЙ И СКЕПТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.

Из первой тетради.	445
Из второй тетради.	
Из третьей тетради.	
Из четвертой тетради.	
Из пятой тетради.	487
Из шестой тетради.	
Из седьмой тетради	497

МАРКС КАК РЕДАКТОР „РЕЙНСКОЙ ГАЗЕТЫ“.

Письмо Ренара к обер-президенту фон-Шапперу (Черновик писан Марксом)	503
(Hansen, «Rheinische Briefe und Akten», B. I, pp. 377 — 380).	
Замечания на постановление трех министров цензуры от 21 января касательно «Рейнской газеты».	507
(«Рейнская газета», 12 февраля 1843 г.).	
Письмо к Дагоберту Оппенгейму	513
(Hansen, «Rheinische Briefe und Akten», pp. 356 — 358).	
О покровительственных пошлинах	515
(«Рейнская газета», № 326 от 22 ноября 1842 г.).	

ПИСЬМА к А. РУГЕ и ПИСЬМО к Л. ФЕЙЕРБАХУ.

Письма к А. Руге	519
(«Dokumente des Sozialismus» B. I).	
Письмо к Л. Фейербаху	533
(Grün, «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass», B. I. p. 360 — 461.)	

ИЗ КРИТИКИ ФИЛОСОФИИ ПРАВА ГЕГЕЛЯ.

Критика философии государственного права Гегеля	537
---	-----

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН.

Указатель имен	653
--------------------------	-----

ИЛЛЮСТРАЦИИ.

I. Обложка первого собрания сочинений К. Маркса.	XVI — XVII
II. Портрет К. Маркса 1836 г.	XXXII — 1
III. Сквозанный Прометей. Аллегория на запрещение «Рейнской газеты».	144 — 145
IV. Страница «Рейнской газеты» со статьей Маркса «Коммунизм и Аугсбургская всеобщая газета»	216 — 217
V. Обложка «Немецко-французских летописей»	352 — 353
VI. Первая страница статьи Маркса «К еврейскому вопросу»	368 — 369
VII. Страница из подготовительных работ к диссертации	448 — 449
VIII. Карриатура на запрещение «Рейнской газеты»	512 — 513
IX. Страница из «Критики государственного права Гегеля»	544 — 545



И. 1. Гиз № 20382/м.
Ленинградский Областной: № 4146.
44⁵/₈ л. + 1/4 л. Тираж 20.000.