

П. Л. ЛАВРОВ
ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ



ФИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

П. Л. ЛАВРОВ

**ФИЛОСОФИЯ
И СОЦИОЛОГИЯ**

**ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
В ДВУХ ТОМАХ**

ТОМ 1

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ**

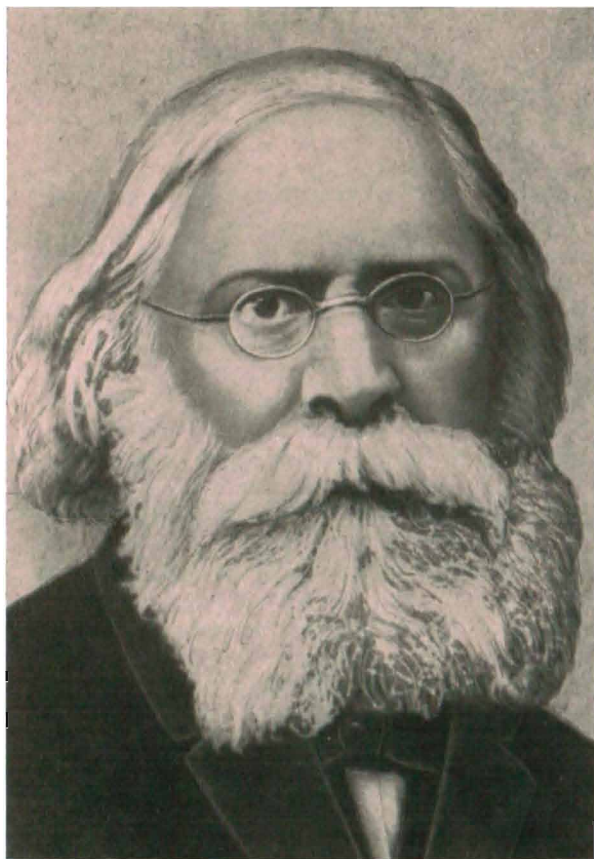
<< МЫСЛЬ >>

МОСКВА - 1965

Составление и примечания
И. С. КНИЖНИКА-ВЕТРОВА

Вступительная статья
И. С. КНИЖНИКА-ВЕТРОВА и А. Ф. ОКУЛОВА

Под общей редакцией
А. Ф. ОКУЛОВА



ВETERАН РЕВОЛЮЦИОННОЙ ТЕОРИИ

Жизнь, деятельность и творчество Петра Лавровича Лаврова (1823—1900) неразрывно связаны с русским освободительным движением. Он посвятил ему все свои разносторонние знания, свой огромный и яркий талант. Он был непримиримым борцом против самодержавия и буржуазии. Беззаветной борьбой за дело социализма Лавров снискал себе всеобщую любовь и уважение среди революционной молодежи России, которая с большим вниманием прислушивалась к его мнению. Его знаменитые «Исторические письма», по мнению Г.В. Плеханова, имели почти такой же успех, как и самые значительные сочинения великого русского революционного демократа Н. Г. Чернышевского¹. Стихотворение Лаврова «Отречемся от старого мира», напечатанное в газете «Вперед» от 1 июля 1875 г., стало революционным гимном и вдохновляло на борьбу несколько поколений русских революционеров.

Деятельность Лаврова имела не только национально-русское значение, но и оказывала влияние на развитие международного социалистического движения. Лавров был членом I Интернационала, активным участником Парижской коммуны, проницательно усмотрев в ней крупное историческое явление, «когда пролетариат впервые решился быть *собою* в минуту успешного восстания...», когда «рабочие-социалисты всех стран независимо от всех различий и раздоров могли признать и признали свое *общее* дело»².

¹ См. Г. В. Плеханов. Соч., т. IX, изд. 2-е. М. (б. г.), стр. 6.

² П. Л. Лавров. Парижская коммуна 18 марта 1871 года. Л.—М., 1925, стр. 235.

Лавров был горячим и убежденным сторонником международной солидарности социалистов. «Интернационализм всех социалистов,— писал он,— есть для новой эпохи аксиома, не требующая доказательства, и обязательная заповедь социалистического символа веры»³. Отмечая международное значение деятельности Лаврова, Г. В. Плеханов на его могиле в день похорон говорил: «И если его страданий из-за убеждений достаточно для того, чтобы обеспечить ему сочувствие всех честных людей, то его служение социализму обеспечивает ему горячее сочувствие к нему социалистов всех стран»⁴.

Долгие годы Лавров помогал вождям международного пролетариата осуществлять тесную связь с русским освободительным движением. В одном из писем к Лаврову Энгельс называет его признанным представителем русской революционной эмиграции и старым другом Маркса⁵. Дружба с Марксом и Энгельсом оказала большое влияние на мировоззрение Лаврова. Но, признавая верность марксизма для Запада, Лавров связывал будущее России, ввиду слабой развитости в ней капитализма и отсутствия пролетариата, с крестьянской революцией. Лишь в последние годы жизни он пришел к выводу о необходимости распространения марксистского учения в России среди промышленных и сельских рабочих. Энгельс, как и Маркс, считая Лаврова своим товарищем по революционной борьбе, упрекал его за эклектизм.

Слабости и противоречия воззрений Лаврова были глубоко проанализированы В. И. Лениным. Вместе с тем революционная и пропагандистская деятельность Лаврова получила высокую оценку вождя русского пролетариата. В 1902 г. В. И. Ленин писал о блестящей плеяде революционеров 70-х годов, что они были предшественниками русской социал-демократии наравне

³ П. Лавров. Из рукописей девятидесятых годов. Женева, 1899, стр. 44.

⁴ «Литературное наследие Г. В. Плеханова». Сборник I. М., 1934, стр. 150.

⁵ См. «Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями». М., 1951, стр. 269.

с Герценом, Белинским и Чернышевским⁶. К этой блестящей плеяде принадлежал и Лавров — «ветеран революционной *теории*»⁷, разносторонне образованный ученый, математик и антрополог, педагог и историк, философ и социолог, литературовед и публицист.

* * *

Петр Лаврович Лавров родился 2 (14) июня 1823 г. в семье помещика в селе Мелехове, Великолукского уезда, Псковской губернии, и получил основательное домашнее образование. Уже в детстве он изучил в совершенстве немецкий, французский и английский язык и ознакомился с сочинениями Вольтера и других французских энциклопедистов XVIII в.

С 1837 по 1842 г. он обучался в Петербурге в Артиллерийском училище, где был лучшим учеником математика академика М. В. Остроградского, автора «теории волн», применявшего математику к физике и баллистике, и с июля 1844 г. сам стал преподавателем высшей математики в этом же училище, потом в Артиллерийской академии. В его лекциях, по свидетельству его ученика писателя Фирсова-Рускина, проглядывали и основы его демократического мировоззрения, и из них слушатели «черпали стремление к самоусовершенствованию, к утилизированию себя, своих познаний и своей будущей деятельности в самом широком и лучшем смысле»⁸.

Начав трудовую жизнь на двадцать первом году жизни и женившись по любви против воли отца на вдове, имевшей двоих детей, он был лишен отцом материальной помощи. Чтобы прокормить семью, ему пришлось работать преподавателем истории и иностранных языков в частном пансионе и одновременно сотрудничать в «Военном энциклопедическом лексиконе» и военных журналах.

Общественная и литературная деятельность Лаврова началась во второй половине 50-х годов в условиях

⁶ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, стр. 25.

⁷ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 462.

⁸ Н. Н. Фирсов-Рускин. Воспоминания о П. Л. Лаврове. «Исторический вестник» № 1, 1907, стр. 107.

нарастающего кризиса феодального строя и подъема массовой крестьянской борьбы. Обстановка, сложившаяся в стране в годы революционной ситуации (1859—1861), непрерывное нарастание активности крестьянских масс и усиление деятельности революционно-демократического лагеря, возглавлявшегося Чернышевским, способствовали превращению Лаврова в активного общественного деятеля.

В этот период освободительное движение в России делает значительный шаг вперед. Оно становится в гораздо большей мере общероссийским, чем движение дворянских революционеров. Этот подъем в наиболее концентрированном виде проявился в революционной идеологии народничества, которое на несколько десятилетий становится преобладающим, по существу единственным течением русского освободительного движения. Лавров был одним из наиболее крупных идеологов этого течения.

Первыми публицистическими произведениями Лаврова были распространявшиеся в рукописном и литографированном виде стихи. Два из этих стихотворений — «Пророчество» (1852) и «Русскому народу» (1854) — были напечатаны Герценом в 1857 г. в Лондоне в приложении к «Колоколу» — «Голоса из России». Заклеймив деспотизм Николая I, Лавров заканчивал стихотворение «Русскому народу» призывом:

Проснись, мой край родной, не дай себя в снедь...
Восстань! пред идолом ты выю преклоняешь,
Внимаешь духу лжи,
Свободный вечный дух ты рабством унижаешь,
Оковы развяжи!..

В 1857—1858 гг. Лавров публикует в легальной печати такие работы, как «Письма о разных современных вопросах», «По поводу вопроса о воспитании» и «Несколько мыслей о системе общего умственного воспитания молодых людей». В них говорилось о том, что необходимо связывать воспитание молодого поколения с задачами современности и перестать бояться затрагивать «трудные вопросы общественного благоустройства».

О наличии социалистических и революционных взглядов у Лаврова уже в 1858 г. свидетельствует Е. А. Штакеншнейдер. В своих воспоминаниях она отмечает, что Лавров тогда одобрительно излагал учение Фурье и Сен-Симона о равенстве и обязательности труда для всех, а несколько позже, в 1860 г., говорил: «Разрушайте; весь строй существующей жизни должен быть разрушен; и государство, и церковь, и семья — все это должно пасть и исчезнуть; и каждый честный человек обязан всеми силами способствовать их падению... Его мечтой была революция — революция, которая сломает и унесет все старое, изжившее, все пред-рассудки и суеверия, весь износившийся строй жизни и расчистит место новому»⁹. Идея Сен-Симона и Фурье Лавров излагал и в статье «Практическая философия Гегеля» (1859).

В конце 1859 г. в журнале «Отечественные записки», а в 1860 г. в виде отдельной брошюры вышли в свет «Очерки вопросов практической философии», которые принесли Лаврову известность и вызвали обширную полемику.

В 1859 г. Лавров лично познакомился с Чернышевским. По воспоминаниям М. А. Антоновича, «Чернышевский смотрел... на Лаврова как на человека своего лагеря в широком смысле слова, несмотря на известное расхождение во взглядах»¹⁰. Эти расхождения были изложены в известной работе Чернышевского «Антропологический принцип в философии», в которой он дал глубокий критический разбор «Очерков вопросов практической философии». Полагая, что работа Лаврова «должна быть положительно признана хорошею»¹¹, Чернышевский вместе с тем обратил внимание на то, что в ней «встречаются мысли, которые едва ли совместны между собою», и что это «придает, если мы не ошибаемся, системе г. Лаврова характер эклектизма»¹².

⁹ Е. А. Штакеншнейдер. Дневник и записки (1854—1886). М.—Л., 1934, стр. 364.

¹⁰ М. А. Антонович. Избранные статьи. Л., 1938, стр. 519.

¹¹ Н. Г. Чернышевский. Избранные философские сочинения, т. III. М., 1951, стр. 167.

¹² Там же, стр. 168.

Выставляя на вид эту слабость позиции Лаврова, Чернышевский, однако, со всей определенностью подчеркнул, что его собственные «понятия о тех же предметах... в сущности сходны с образом мыслей г. Лаврова; разница будет почти только в изложении и в приемах постановки вопроса»¹³.

Чернышевский до конца своих дней сохранил теплое отношение к Лаврову. Во время беседы с Л. Ф. Пантелеевым в Астрахани весной 1889 г. Чернышевский свое воспоминание о нем закончил такими словами: «Да, глубочайшее уважение имею к Петру Лавровичу»¹⁴.

Лавров со своей стороны исключительно высоко ценил Чернышевского. Характеризуя место Чернышевского в истории русской революционной мысли, Лавров впоследствии писал: «Он не был только публицистом, стоявшим в первом ряду русских литературных деятелей, а по влиянию на русскую мысль не имевшим себе равного между современниками. Н. Г. Чернышевский был заметным уяснителем сложных задач социологии в эпоху между главными произведениями Прудона и основными трудами Маркса, когда в Европе была заметною лишь деятельность Лассалья, гораздо более замечательная в агитационном, чем в теоретическом отношении»¹⁵.

Под влиянием революционно-демократической идеологии Лавров все более активно вступает в общественно-политическую жизнь. Он участвует в ряде организаций: был казначеем в Комитете общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым и одним из старшин в Шахматном клубе, где обсуждались политические события. У него на квартире проводились по вторникам еженедельные собрания офицерской и студенческой молодежи, на которых обсуждались философские, социальные и политические вопросы и события русской жизни¹⁶. Во время студен-

¹³ Н. Г. Чернышевский. Избранные философские сочинения, т. III, стр. 185.

¹⁴ Л. Ф. Пантелеев. Воспоминания. М., 1958, стр. 542.

¹⁵ «Литературное наследство» № 7—8, 1933, стр. 110.

¹⁶ Об этих «вторниках» единогласно свидетельствуют полковник писатель Н. В. Шелгунов («Воспоминания». М.—Пг.,

ческих волнений в сентябре 1861 г. в Петербурге Лавров помогал студентам организовать защиту от нападения войск. На студенческой сходке в университетском дворе он (по словам агента III Отделения) «воодушевлял» студентов «словами и вмешательством в их буйные предприятия» и имел «столкновение» с полицией¹⁷.

Лавров участвовал также в протестах передовых литераторов против закрытия Шахматного клуба, против высылки профессора П. В. Павлова и ареста поэта и публициста М. И. Михайлова. Он был одним из организаторов «Общества женского труда», «Общества издания дешевых книг для народа» и «Издательской артели». В качестве гласного Петербургской городской думы и губернского земского собрания¹⁸ он выступал против гнусной политики правительства, насаждавшего кабаки с целью физического и нравственного растления народа.

Когда в 1861 г. началась подготовительная работа братьев Серпо-Соловьевич по организации тайного революционного общества «Земля и воля», имевшего в виду вовлечь и армию, в эту организацию был приглашен с правом совещательного голоса и Лавров¹⁹. Связь Лаврова с революционным подпольем подтверждается и тем, что 5 сентября 1864 г. он взял под свое поручительство освобожденного из Петропавловской крепости студента И. В. Пушторского, члена «Земли и воли» с 1862 г. и активного работника ее тайной типографии²⁰.

Будучи редактором философского отдела «Энциклопедического словаря, составленного русскими учеными и литераторами», он привлёк к сотрудничеству в нем

1923, стр. 129—130), бывший студент Вл. Сорокин («Воспоминания старого студента», «Русская старина» № 11, 1906, стр. 449) и агент жандармерии («Материалы для биографии П. Л. Лаврова», вып. 1. Пг., 1921, стр. 85).

¹⁷ См. «Материалы для биографии П. Л. Лаврова», вып. 1, стр. 85.

¹⁸ См. «Известия С.-Петербургской городской общей думы» № 18—24, 1865, стр. 1000.

¹⁹ См. А. И. Герцен. Полное собрание сочинений и писем, т. XVI. Пб., 1920, стр. 74.

²⁰ См. Л. Ф. Пантелеев. Из воспоминаний прошлого. М.—Л., 1934, стр. 593.

М. А. Антоновича, М. И. Михайлова и других сотрудников «Современника». Но вскоре «Энциклопедический словарь» был запрещен правительством и за Лавровым учреждено «особенно строгое наблюдение» III Отделения. После покушения Каракозова (4 (16) апреля 1866 г.) Лавров был арестован и сослан в Вологодскую губернию под надзор полиции. Здесь он в 1868—1869 гг. написал «Исторические письма», воспринятые в революционных кругах как теоретическое и нравственное кредо интеллигенции в борьбе за освобождение народа. После опубликования «Исторических писем» имя Лаврова приобрело известную популярность.

В феврале 1870 г. после трех лет ссылки при содействии Г. А. Лопатина Лавров бежал в Париж, где он вошел в круг выдающихся ученых и был принят в действительные члены Парижского антропологического общества, основанного «отцом современной антропологии» Брокá, и в члены редакции журнала «Revue d'anthropologie» («Антропологическое обозрение»). Когда началась война Франции с Пруссией, Лавров работал в военном больничном отряде национальной гвардии, после провозглашения республики, 4 сентября 1870 г., «ораторствовал на разных митингах и собраниях»²¹ и осенью 1870 г. стал членом одной из секций I Интернационала.

Героическая борьба коммунаров со дня возникновения Парижской коммуны вплоть до ее падения находилась в центре внимания Лаврова. Лично связанный дружбой с членами Интернационала — вождями Коммуны Варленом, Малоном, Шаленом, Виктором Клеманом и Шарлем Жерарденом, Лавров первый в европейской революционной печати (в бельгийском еженедельнике «Интернационал») поместил две корреспонденции от 21 и 28 марта 1871 г. о Парижской коммуне как о пролетарской революции²² и в начале мая

²¹ Об этом свидетельствует живший в Париже Г. Н. Вырубов («Революционные воспоминания. Герцен, Бакунин, Лавров». «Вестник Европы» № 2, 1913, стр. 60—61).

²² См. *П. Л. Лавров*. Избранные сочинения на социально-политические темы в восьми томах (далее: Избр. соч.), т. I. М., 1934, стр. 449—455.

1871 г. поехал в Брюссель, затем в Лондон, чтобы содействовать организации военной помощи Коммуне. Он привез Генеральному совету Интернационала, во главе которого стоял Маркс, ту крупную денежную сумму, которая хотя и не могла быть употреблена на просимую военную поддержку, так как Париж вскоре вынужден был сдаться, но зато дала Совету возможность в продолжение долгого времени помогать многочисленным коммунарам, скрывавшимся за границей после падения Парижа²³.

Возвратившись в Париж в 20-х числах июля 1871 г., Лавров активно помогал укрывавшимся в Париже коммунарам, доставая им паспорта и организуя их побеги из Франции, а также содействовал восстановлению связей Генерального совета Интернационала с французскими социалистами²⁴.

После поражения Коммуны Лавров часто возвращается к вопросу о ее огромном историческом значении. В письме к Е. А. Штакеншнейдер от 10 (22) октября 1871 г. он пишет, что Коммуна явила собой новый, «яркий тип государства... Теперь этот тип был временно осуществлен... Возможность управления из работников также доказана»²⁵. Эту мысль о Коммуне как новом типе государства Лавров воспринял, очевидно, от Маркса и развил ее в 1875 г. в статье «Парижская коммуна 1871 года»²⁶, а затем в 1879 г. в книге «Парижская коммуна», которую, по свидетельству В. Д. Бонч-Бруевича, «Владимир Ильич считал лучшей после «Гражданской войны во Франции» К. Маркса»²⁷.

В этой книге Лаврова собран также интересный материал об огромном влиянии Коммуны на русское

²³ См. *Эд. Бернштейн*. Карл Маркс и русские революционеры, 1923, стр. 40—41.

²⁴ Подробнее по этому вопросу см. *П. Л. Лавров*. Биография-исповедь (раздел I) в т. 2 настоящего издания.

²⁵ «Письма П. Л. Лаврова к Е. А. Штакеншнейдер из Парижа в 1870—1873 гг.». «Голос минувшего» № 7—8, 1916, стр. 135.

²⁶ *П. Л. Лавров*. Парижская коммуна 1871 года. См. настоящее издание, т. 2.

²⁷ *В. Д. Бонч-Бруевич*. Избр. соч. в трех томах, т. 2. М., 1961, стр. 226.

освободительное движение. Лавров пишет, что русское социалистическое движение 1873 и следующих годов было косвенно вызвано впечатлением, произведенным и на русские умы событиями Парижской коммуны. «Это событие наконец научило и нас, русских, многому тому, что без него осталось бы, может быть, незамеченным»²⁸. Для подтверждения этих мыслей Лавров приводит отрывок из приветствия, посланного Парижу 18 марта 1879 г. русскими рабочими из Одессы. В этом отрывке говорится: «Мы работаем на своей родине для той же великой цели, для достижения которой погибло в 1871 году на баррикадах Парижа столько ваших братьев, сестер, отцов, сыновей, дочерей и друзей. Мы трепетно ждем наступления той исторической минуты, когда и мы сможем ринуться в бой за права трудящихся, против эксплуататоров, за торжество умственной, нравственной и экономической свободы. Вы правы были, когда в 1871 году вы говорили, что сражаетесь за все человечество»²⁹.

Но, несмотря на знакомство с марксизмом, на сочувствие классовой борьбе пролетариата, Лавров еще долгое время придерживался народнических идеалов в отношении России, где, по его мнению, ввиду неразвитости капитализма и отсутствия пролетариата революционные задачи стоят иначе. Лаврову, как и большинству народников, казалось, что, пока капитализм не упрочился, единственным спасением для России является крестьянская социалистическая революция. Идея такой революции широко пропагандировалась в издававшихся Лавровым в Цюрихе и Лондоне журнале, а затем газете «Вперед», которые сыграли крупную роль в пропаганде социалистических идей в России. По воспоминаниям В. Д. Бонч-Бруевича, В. И. Ленин «очень внимательно читал в свои эмигрантские годы в Женеве толстый журнал «Вперед» Лаврова»³⁰.

²⁸ П. Л. Лавров. Парижская коммуна 18 марта 1871 года, стр. 211.

²⁹ Там же, стр. 207.

³⁰ В. Д. Бонч-Бруевич. Избр. соч. в трех томах, т. 2, стр. 227.

В этих изданиях было опубликовано много статей Лаврова о крестьянском движении в России, о студенческих волнениях, о росте русской буржуазии, статей, обличающих неустойчивость русских либералов. Эти вошедшие потом в книгу «По поводу самарского голода» (1873—1874) статьи содержали основанное на массе официальных и литературных материалов исследование положения сельского хозяйства и крестьянства, критику правительственных и земских мер против голода и податной политики царя и государственных расходов. Изобличалась вся система самодержавной власти и буржуазного строя. Лавров разоблачал также проповедников «малых дел» и требовал использования всякой легальной деятельности для революционной пропаганды социализма, которая «должна была попутно служить и оружием агитации против правительства».

Не разделяя анархистской доктрины Бакунина, его пренебрежительного отношения к действию масс, Лавров в программном заявлении «Вперед!» писал: «На первое место мы ставим положение, что перестройка русского общества должна быть совершена не только *с целью* народного блага, не только *для* народа, но и *посредством* народа. Современный русский деятель должен... оставить... устарелое мнение, что народу могут быть навязаны революционные идеи, выработанные небольшою группою более развитого меньшинства... Будущий строй русского общества... должен воплотить в дело потребности большинства, им самим сознанные и понятые...»³¹

Усердное «хождение в народ» в 1873—1876 гг. не дало ожидавшихся от него результатов. Все это заставило Лаврова пересмотреть свое отношение к текущей политической борьбе в России.

С весны 1880 г. вместе с Г. В. Плехановым, Н. А. Морозовым и другими он начал издание «Социально-революционной библиотеки», в которую вошли «Манифест Коммунистической партии» (в переводе Плеханова) со специальным предисловием Маркса и Энгельса,

³¹ П. Л. Лавров. Избр. соч., т. II. М., 1934, стр. 31.

написанным по просьбе Лаврова, «Наемный труд и капитал» Маркса, «Программа работников» Лассалья, «Парижская коммуна» Лаврова, «Сущность социализма» Шеффле с примечаниями Лаврова и др.

Основанное в России в 1881 г. «Общество Красного креста Народной воли» избрало Лаврова и Веру Засулич уполномоченными своих зарубежных отделов, а весной 1882 г. он получил приглашение стать одним из редакторов «Вестника Народной воли».

Лавров считал, что партия «Народной воли» «остается социалистическою, признает важность социалистической пропаганды и направляет преимущественно свои удары против русского правительства лишь как против главного препятствия распространению социалистических идей в России»³². Героизм революционеров «Народной воли», как известно, высоко ценили Маркс и Энгельс. По поводу напечатания в газете «Народная воля» предисловия к русскому изданию «Манифеста Коммунистической партии» Энгельс писал Лаврову 10 апреля 1882 г.: «Мы гордимся тем, что состоим ее сотрудниками»³³.

Большой ошибкой Лаврова было то, что к основанной в сентябре 1883 г. в Женеве Плехановым марксистской группе «Освобождение труда», боровшейся за создание в России социал-демократической рабочей партии, он отнесся неодобрительно за ее критику взглядов «Народной воли». Приветствуя рабочие политические партии в Западной Европе, он продолжал возлагать надежды на крестьянскую революцию в России даже тогда, когда многие народовольцы в крупнейших русских рабочих центрах перешли к работе среди пролетариата.

В своей речи на Первом конгрессе II Интернационала в Париже в июле 1889 г., говоря о России, Лавров на первый план выдвигал группы и кружки, разделяющие принципы прежней организации «Народная воля»,

³² П. Л. Лавров. Биография-исповедь. См. настоящее издание, т. 2.

³³ «Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями», стр. 260.

полагая, что им недостает только единства и централизованной организации. Возможность создания политической рабочей партии в России он ставил под сомнение потому, что в царской России этого не допускают «юридические условия». В таком же духе он высказывался в статье «О программных вопросах» в «Летучем листке «Группы народолюбцев» № 4 от 9 декабря 1895 г.: «Тем из русских социал-демократов, которые смело утверждают, что организация подобной рабочей партии возможна в нынешней России, приходится ответить только: попробуйте, и, если вам удастся, вы совершите великое дело. Но для меня это дело невозможное, предполагающее ребяческое ослепление и едва ли не полное незнание русских юридических условий... Организацию русской рабочей партии приходится создавать при условиях существования абсолютизма со всеми его прелестями. Если социал-демократам удалось бы сделать это, не организуя в то же время политического заговора против абсолютизма со всеми условиями подобного заговора, то, конечно, их политическая программа была бы надлежащей программой русских социалистов, так как освобождение рабочих силами самих рабочих совершалось бы. Но оно весьма сомнительно, если не невозможно».

В. И. Ленин подверг острой критике эту позицию Лаврова за отождествление понятия политической борьбы с понятием политического заговора. Опираясь на опыт деятельности Петербургского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса», В. И. Ленин показал, что и в условиях царской России революционная рабочая организация может быть крупнейшим политическим фактором. «Руководя классовой борьбой пролетариата, развивая организацию и дисциплину среди рабочих, помогая им бороться за свои экономические нужды и отвоевывать у капитала одну позицию за другой, политически воспитывая рабочих и систематически, неуклонно преследуя абсолютизм, травя каждого царского башибузука, дающего почувствовать пролетариату тяжелую лапу полицейского правительства,— подобная организация была бы в одно и то же время и приспособленной к нашим условиям организацией рабочей

партии и могучей революционной партией, направленной против абсолютизма»³⁴.

Лавров перестал сомневаться в возможности успеха социал-демократов в России только за три года до смерти, в 1897 г., о чем свидетельствует посетивший его в это время В. Д. Бонч-Бруевич. Лавров говорил ему: «Марксистское движение в России все более и более крепнет. Я не сомневаюсь ни одной минуты, что рабочее движение у нас развивается и разовьется еще более. Вся экономика нашей страны говорит за то, что только именно это движение имеет настоящее широкое будущее. Как бы мы ни хотели и ни желали бы, чтобы крестьянские массы были все с нами, этих масс нет с нами сейчас и еще долго не будет, а вот рабочие, они уже стали социал-демократами, это их родная стихия... я считаю это долгом говорить и Вам скажу: раз Вы принадлежите к социал-демократам, Вы стоите на верном пути»³⁵.

С 1870 г. и до конца своей жизни (он умер в Париже 25 января (6 февраля) 1900 г.) Лавров находился в изгнании. Но все это время он жил интересами России. В конце 1875 г. он напечатал в газете «Вперед» список социалистических газет на тринадцати языках с обозначением их адресов и стоимости абонемента на три месяца, чтобы русские революционеры, попавшие временно за границу, читали социалистическую рабочую печать³⁶. До последних дней Лавров читал рефераты и лекции в Париже в русском «Рабочем обществе», на собраниях, устраиваемых Кассой русских студентов, в «Обществе русской молодежи», на собраниях польских социалистов и в кружке русских пропагандистов социализма.

До самой смерти не прекращал Лавров и своих научных занятий. В антропологическом журнале Брокá он напечатал несколько статей на французском языке.

³⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 461.

³⁵ В. Д. Бонч-Бруевич. Избр. соч. в трех томах, т. 2, стр. 224—225.

³⁶ См. П. Л. Лавров. Избр. соч., т. IV. М., 1935, стр. 417—420.

В русских журналах были напечатаны его «Антропологические этюды», «Антропологи в Европе», «Цивилизация и дикие племена». Труды Лаврова по антропологии высоко оценивал известный антрополог академик Д. Н. Анучин ³⁷.

Лавров известен и как крупный историк своими работами: «История городского и сельского устройства в Западной Европе», «Политические типы XVIII века», «Средневековый Рим и папство в эпоху Феодоры и Мароции», «Канун великих переворотов», «Эпоха появления новых народов в Европе», «Роль науки в период Возрождения и Реформации», «Обозрение истории русского революционного движения», «Народники-пропагандисты», «Парижская коммуна 1871 года», «Очерки по истории Интернационала» и др. Анализ этих трудов и их места в исторической науке — предмет специального исследования.

Человек высокой культуры, широкого кругозора, Лавров был также большим знатоком литературы и искусства. Его перу принадлежат такие работы, как ««Лаокоон» Лессинга», «Мишле и его «Колдунья», «Два старика» (Мишле и Гюго), «Лирики тридцатых и сороковых годов» (Гервег, Эллиот и др.), «Иностранная литературная летопись» (Гюго, Золя и др.), «Томас Карлейль», «Шекспир в наше время», «Генри Уодсвортс Лонгфелло» и др. В своих статьях Лавров высказал глубокие суждения об искусстве и литературе и их роли в социальной и духовной жизни.

Как и революционные демократы, он стремился поставить искусство на службу обществу. Он был врагом «чистого искусства», чуждого актуальным вопросам жизни. «Лишь тот литератор, художник или ученый, — писал он, — действительно служит прогрессу, который сделал все, что мог, для приложения сил, им приобретенных, к распространению и укреплению цивилизации своего времени...»³⁸

³⁷ См. Д. Анучин. П. Л. Лавров как антрополог. «Русский антропологический журнал» № 1—2, 1916, стр. 114—117.

³⁸ П. Л. Лавров. Исторические письма. Письмо пятое. См. настоящее издание, т. 2 стр. 92.

Философские взгляды Лаврова вобрали элементы весьма различных философских течений того времени. Они сложились под сильным влиянием английского и французского сенсуализма, антропологического материализма Фейербаха, гегельянства, неокантианства и особенно позитивизма. Лавров не создал последовательной концепции, его философия отличалась эклектизмом, на что в свое время обратил внимание Чернышевский, а впоследствии Маркс, Энгельс, Плеханов, Ленин. За субъективизм и эклектизм в философии Лаврова критиковали Антонович, Писарев и другие революционные демократы. Даже в лучших своих произведениях, таких, как «Исторические письма», Лавров не создал законченной теории исторического процесса, хотя и стремился к разрешению наболевших социальных вопросов³⁹.

Рассматривая философские взгляды Лаврова, нельзя не видеть сложность и противоречивость его воззрений. Эта противоречивость объяснялась не только своеобразием его личных представлений, но и противоречивостью времени, в котором он жил и творил, глубоким кризисом буржуазного философского мышления. «Старая философская литература,— писал он в работе «Критическая история философии»,— лежит в развалинах. То, что считали высшей мудростью люди двадцатых и тридцатых годов в Европе, люди сороковых годов у нас, не имеет ничего общего со стремлениями настоящего поколения. Многочисленные произведения шеллингистов, гегельянцев в Германии, красноречивые лекции французских эклектиков едва имеют читателей. Из всех философских школ Германии лишь одна получила в последнее время некоторое значение; это недавно еще вовсе пренебрегаемая школа Шопенгауэра, но и мода на нее, особенно на ее последнего представителя — Гартмана, зависит не от силы ее философского обобщения, а от ее пессимизма, вполне

³⁹ Правда, сам Лавров возражал против обвинения его в эклектизме. См. настоящий том, стр. 497.

гармонирующего с безнадежностью, господствующую в жизни и в воззрениях значительной доли мыслящего общества в Европе»⁴⁰.

Из включенных в настоящий том статей «Гегелизм» и «Практическая философия Гегеля» видно, какое большое значение Лавров придавал Гегелю и его влиянию на развитие философской мысли. Лавров называет Гегеля новым Аристотелем, могучим поборником разума, который оживил своим духом Европу и «заставил ее мыслить и сознательно развиваться». Великую заслугу немецкого мыслителя Лавров видел в том, что он создал цельную философскую систему, несравненно превосходящую предшествовавшие, и «утвердил во всемирном убеждении» великое начало развития как диалектический процесс. «Только после Гегеля лучшие умы согласились, что развитие необходимо и повсеместно, что его остановить нельзя, что действительное существование заключается не в положении или отрицании какого-либо бытия, но в переходе, в движении...» (175)⁴¹.

Очень высоко оценил также Лавров гегелевскую концепцию философии истории. «Дело не в том, — писал он, — как Гегель думал о том или другом факте; дело в той важности, которую Гегель придавал общему факту исторического развития; дело в требовании, им проведенном и завещанном науке, чтобы духовные явления оценивать исторически, причем не должно приводить безразлично факты разного времени, оторванные от их обстановки, но освещать каждый факт живою действительностью, в которой он имеет свое значение, и наблюдать за историческою преемственностью фактов, за последовательным изменением идеи. В этих изменениях должно было проследить движение человечества вперед» (328).

Лавров подошел к гегелевской философии как к историческому явлению; он видел как прогрессивные, так

⁴⁰ П. Л. Лавров. Критическая история философии. См. настоящее издание, т. 2, стр. 331.

⁴¹ Здесь и далее ссылки на настоящий том даются в тексте; цифра в скобках означает страницу.

и консервативные ее стороны. Он подверг критике русских идеалистов-гегельянцев, таких, как Гогоцкий, Новицкий и Страхов, которые в философии Гегеля выпячивали реакционные и мистические черты. Лавров отмечал, что «мистический безусловный разум не имеет более прав на обожание, как и мистическое безусловное Я» (336). Слабость философии Гегеля Лавров видел в том, что она не обнимает процесса жизни, ограничиваясь только мышлением о жизни. «Гегель,— пишет Лавров,— нашел в глубине своего ума силу совокупить все явления мысли, природы и истории в своей теории развития безусловного, но он забыл одно: не дал места самому действию, не дал исхода волне безостановочного движения вперед; он отступил от партии движения. Волна исторического развития разорвала систему безусловного идеализма и пошла далее... Гегелизм пал в общих своих формах как религия, обладающая цельным мировым догматом» (331).

По мнению Лаврова, истинная философия должна включать в себя гегелизм, но не заключаться в него. В поисках этой истинной философии, которая должна «понять действительность», Лавров увлекся позитивизмом, считая, что «позитивизм ставит ясно и определенно задачу человеческой мысли, задачу, которая при ее разрешении охватит реальный мир, идеальный процесс познающей мысли, исторический процесс развивающейся цивилизации и практический процесс рационального обучения» (591).

В воззрениях Конта Лаврова привлекало отрицательное отношение к спекулятивной философии, высокая оценка научного метода естественных наук, стремление сблизить гуманитарные науки с естествознанием, ввести в изучение развития общества идею законосообразности всего совершающегося. Конт безуспешно пытался определить общий исторический путь развития человеческой мысли, характеризуя его прежде всего как путь отрицания религии разумом, веры наукой. Эта идея Конта привлекала не только Лаврова, но и многих передовых русских ученых того времени, пытавшихся материалистически истолковать позитивизм. В то же время контизм в России был встречен

решительной критикой со стороны Белинского, Чернышевского, Антоновича и других революционных демократов.

Влияние позитивизма отрицательно сказалось на философских взглядах Лаврова, внесло в его взгляды эклектизм, непоследовательность, стремление примирить борьбу партий в философии. В статье «Моим критикам» Лавров пишет: «Когда я писал о гегелизме и материализме (в статьях, требующих теперь значительной переработки), я не становился на точку зрения какой-либо философской системы. Я старался лишь с культурно-исторической точки зрения при помощи сочинений, в большинстве недоступных публике, показать, на каких пунктах идет борьба, где сила и слабость борющихся партий, но я принял тогда же одно руководящее начало — *скептицизм в отношении всякой метафизической теории*»⁴².

В этой статье, признавая правильность многих критических замечаний со стороны материалистов Антоновича и Писарева, Лавров обвинял материализм в догматизме. Ему ошибочно казалось, что вопрос об отношении между реальным миром и мыслью человека не имеет большого значения «для человеческой деятельности». Но, возражая по ряду вопросов Антоновичу и Писареву, Лавров в ответе «Моим критикам» считает себя вместе с тем союзником своих критиков. «Спор этот, — пишет Лавров, — мне был тем более неприятен, что я на него смотрю как на междуусобную войну. У меня с моими критиками одни и те же практические требования, одни и те же враги, одни и те же затруднения»⁴³.

В одном из авторских оттисков статьи «Моим критикам» имеется следующий рукописный отрывок с пометкой «уничтожено цензурой»: «Материализм получил в последнее время огромное значение как оружие: он противопоставил христианской [зачеркнуто ранее написанное «средневековой»] проповеди свою проповедь, теис-

⁴² П. Л. Лавров. Собр. соч. Серия I. Статьи по философии, вып. II. Пг., 1917, стр. 157.

⁴³ Там же, стр. 195.

тическим [зачеркнуто «супранатуралистическим»] догматам — свои догматы, борется с успехом и распространяет свои завоевания. Он везде становится союзником разумных стремлений и человеческого достоинства, и потому на него вся живая часть общества смотрит весьма благосклонно. Враги, с которыми он борется, суть враги развития, его победы над идолопоклонниками всех видов — это торжество человеческих начал. Он есть *église militante* [воинствующая церковь] в современном движении умов. Героев войны все готовы уважать и прославлять, когда они вносят свое знамя в разоренную крепость противника, нельзя тому не радоваться. — Но когда военное сословие хочет преобладать и в своем государстве, когда полководцы хотят сделаться законодателями, хотят на место правильного прения адвокатов поставить свое, судят в 24 часа и, показывая свои трофеи, отзываются с презрением об этих *«requins»* [«штафирках»] магистратуры, торговли и т. п., — тогда протест необходим».

Таким образом, очевидна сложная, во многом противоречивая позиция Лаврова в отношении к основным философским направлениям. Решительно выступая против многих идеалистических школ и школок, он видел себя в одном стане с материалистами. Но при этом он был не в состоянии подняться до цельного философского материализма и потому оступался в позитивизм, увлекаемый мнимой надпартийностью последнего. Однако и позитивизм Лавров считал не настоящей философией, а только указанием некоторых путей развития будущей философии. Позитивизм, по его мнению, носит очень эмпирический характер, «вследствие которого он может лишь увертками ответить на основные вопросы о своем методе и о своем праве на существование. ...Вследствие этого он ограничивается *требованиями* от будущей философии, но сам не дает этой философии»⁴⁴.

Делая попытку создать философию нового времени, Лавров считал, что она должна преодолеть ограничен-

⁴⁴ П. Л. Лавров. Задачи позитивизма и их решение. См. настоящий том, стр. 621.

ность позитивизма и материализма. Эта философия, по его мнению, должна удовлетворять следующим требованиям:

«1) Состояние специальных наук должно указывать философской системе важнейшие пункты, которые она должна охватить.

2) Научно-критическое мышление должно занимать высшее место в классификации приемов мысли и должно быть строго отлечено от мышления ненаучного.

3) Зависимость между связью объективных явлений природы, процессом развития личного мышления и процессом развития человечества в истории должна быть построена с возможной полнотой и подробностью»⁴⁵.

Наиболее удовлетворяющей этим требованиям Лавров считал антропологическую точку зрения в философии и потому свое мировоззрение называл антропологическим, считая себя последователем Фейербаха. Антропологию он рассматривал как свободную систему наук, охватывающую многие области знания, обращенные к человеку. «Антропология, — писал он, — в прежнее время маленький отдел частной науки, разрастается пред взглядом современных мыслителей все шире и шире, поглощает в себя одно за другим все знания, все творчество человека, всю его историю и является в будущем началом, на основании которого должны быть согласены все явления, все методы знания, все процессы творчества»⁴⁶.

Лавров считал, что с помощью антропологии можно покончить с хаотическим состоянием науки, с ее разностепенностью. По его мнению, только она в состоянии объединить разнородные миры в один цельный мир. Человек, история его биологического развития, его сознания, по мнению Лаврова, является «основною точкою исхода философского построения». На этой «почве мышления единственно может работать критика для построения стройной и рациональной системы

⁴⁵ П. Л. Лавров. Задачи позитивизма и их решение. См. настоящий том, стр. 621.

⁴⁶ П. Л. Лавров. Собр. соч. Серия I. Статьи по философии, вып. VI. Пг., 1918, стр. 8.

мира мыслимого и мира практической деятельности»⁴⁷.

В понимании антропологизма Лавров становится хотя и на ограниченную, непоследовательную, но в целом на материалистическую точку зрения. Так, в статье «Кавелин как психолог» (1872) он материалистически решает психофизиологическую проблему, отмечая как самую крупную истину психологии «нераздельность мира психического от физического в человеке, постепенную выработку первого из последнего, сознательного состояния из бессознательного, постепенное развитие высших психических явлений из низших и переход одной группы явлений в другую»⁴⁸. Эту же позицию Лавров отстаивал и в своем последнем сочинении — «Важнейшие моменты в истории мысли», изданном после его смерти, в 1903 г., под псевдонимом А. Доленги. Лавров доказывал в этом труде, что «человеческая мысль подготовлялась длинным рядом процессов: физико-химических, органических, психологических, общественных исторических, созидавших и формы тела человека, и формы его сознания, и формы его общественности»⁴⁹.

Это утверждение чисто материалистическое. Лавров считал в отличие от вульгарных материалистов, что содержание сознания (мыслей) не может быть объяснено исследованием физиологических процессов, так как человеческое Я — «продукт механической системы мыслимого мира» и одновременно «строитель всего мыслимого»⁵⁰.

Лавров отвергал априорный характер геометрических понятий, считая их объективно реальными. В приложении к первому тому «Системы логики» Милля (1865) Лавров писал: «Тот, кто считает геометрические понятия присущими нашему уму и не зависящими от

⁴⁷ П. Л. Лавров. Биография-исповедь. См. настоящее издание, т. 2, стр. 634.

⁴⁸ П. Л. Лавров. Собр. соч. Серия I. Статьи по философии, вып. VI, стр. 139.

⁴⁹ А. Доленги [П. Л. Лавров]. Важнейшие моменты в истории мысли. М., 1903, стр. III.

⁵⁰ П. Л. Лавров. Биография-исповедь. См. настоящее издание, т. 2, стр. 635.

наблюдения, не обращает вовсе внимания на процесс образования геометрических представлений, необходимо предшествующих геометрическим понятиям. Если бы мы не наблюдали мир, то мы не могли бы образовать представления о форме, не могли бы получить представления расстояния, а следовательно, и понятие о расстоянии сделалось бы невозможным»⁵¹.

Но в теории познания Лавров часто отступал в сторону агностицизма. По его мнению, человеку доступны лишь явления вещей, а действительное бытие, сущность предметов непознаваемы⁵². Лавров не понял, что явление и сущность вещи суть лишь разные стороны ее, они взаимосвязаны и представляют собой единство. Процесс познания есть процесс движения от внешних явлений к сущности их. С каждым новым открытием в физике, химии и физиологии, с развитием общественно-производственной практики число «непознаваемых» вещей уменьшается. Вследствие этого утверждение, что навсегда останутся какие-то непознаваемые сущности и «вещи в себе», заменяется уверенностью, что все непознанное сегодня будет познано впоследствии.

Лавров разделял с материализмом враждебность к мистике и религии. Рассматривая существующую религию как силу значительную, он предсказывал ослабление ее роли и полное исчезновение ее по мере успехов науки, совершенствования форм общежития, торжества человека над природой. Уже в своих статьях о философии Гегеля, когда Лавров еще, по его собственным словам, «не был знаком непосредственно с философскими трудами ни Людвига Фейербаха, ни Огюста Конта, ни даже с логикой или с политическою экономией Джона Стюарта Милля»⁵³, он отвергал идеалистический

⁵¹ Д. С. Милль. Система логики. Под редакцией и с примечаниями П. Л. Лаврова, т. I. Спб., 1865. «Примечание к книге II. Математические представления и математические понятия», стр. VI.

⁵² П. Л. Лавров. Биография-исповедь. См. настоящее издание, т. 2, стр. 633.

⁵³ П. Л. Лавров. Предисловие [к работе К. Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение»]. См. настоящее издание, т. 2, стр. 585.

абсолют Гегеля и религиозный характер этого абсолюта считал несообразным с требованиями науки. Он решительно выступал против литературы, толкующей «о незапятнанном зачатии, о бессмертных душах, которые жарятся в аду, о дьяволах и мертвецах, о чудотворных иконах и источниках». Он считал, что позитивист Литтре опозорил свои последние годы «маскарадом приема в масонство». Он был против «философов с достаточно туманной головою, чтобы толковать о мировой бессознательной воле». Лавров совершенно отвергал всякий фидеизм, предпочитающий веру в мистику науке. Это также сближает его философские взгляды с материализмом.

Материалистический подход отчетливо выступает и в исследованиях Лаврова по истории человеческой мысли, понимаемой как история развития сознания в личностях и солидарности между ними. Более тридцати лет трудился он в этой области, начиная со статьи «Несколько мыслей об истории мысли» (в т. I «Невского сборника» за 1867 г.) и продолжая «Опытом истории мысли» (т. I, вып. I, Спб., 1875) и обширным «Опытом истории мысли нового времени» (по замыслу в 5 томах). В этом сочинении исследуются вопросы о том, где начинается мысль, где начало общества, каковы его основные потребности, средства сношений и взаимодействие человеческих групп, как развивались речь людей, первобытные расы и их первые общественные формы: первые завоевания технической мысли, первые жилища, огонь, украшения, увеселения, религия как начало теоретической мысли, родовые союзы, зародыши политической организации и межплеменных отношений, зарождение философии и науки и т. д. Здесь доказывается, что природа и человек — одно связанное целое, что человек, как субъект, составляет часть природы.

О первых трех выпусках I тома «Опыта истории мысли нового времени» (1888) Г. В. Плеханов отозвался как о труде, о котором «можно с уверенностью сказать, что это сочинение будет одним из самых замечательных явлений в современной философской литературе Европы. Мы не разделяем некоторых взглядов, изложенных автором во «Вступлении» (вып. I, стр. 1—99), но это

не мешает нам с гордостью, вполне понятно и законно с нашей стороны, отметить тот факт, что «Опыт истории мысли нового времени» принадлежит перу русского социалиста»⁶⁴.

В трудах по истории мысли сильно сказывается, однако, влияние народнической субъективной социологии, одним из основоположников и видных теоретиков которой был Лавров.

* * *

Как и общефилософские воззрения, социологическое мышление Лаврова выросло на противоречивом идейном материале, питаясь в значительной мере учениями Конта, Дарвина, Спенсера. Сильное влияние на его социологические воззрения оказали субъективно-идеалистические, волюнтаристские концепции Макса Штирнера и братьев Бауэр с их понятием «критически мыслящей личности». Несомненно влияние на Лаврова также взглядов Маркса и Энгельса. В «Биографии-исповеди» Лавров писал, что «экономическим вопросам он не посвящал особых работ, признавая себя учеником Маркса с тех пор, как ознакомился с его теорией, но преимущественно исследуя вопросы социологии по отношению к теории прогресса, к этике и к истории»⁶⁵. Таким образом, в работах Лаврова элементы экономического материализма уживались с идеалистическими воззрениями на ход общественного развития.

В социологических исследованиях, которыми он занимался более тридцати лет, Лавров поставил многие крупные вопросы его времени, такие, как вопрос об общественном прогрессе, о теории исторического процесса и о роли отдельных личностей в этом процессе, о том, что требуется со стороны развитой личности, создающей свой исторический долг. Ключевым пунктом понимания развития общества Лавров объявил теорию личности, отталкиваясь от которой, по его мнению, можно прийти к построению теории развития общества.

⁶⁴ Г. В. Плеханов. Соч., т. IV. М.—Пг., 1923, стр. 278.

⁶⁵ П. Л. Лавров. Биография-исповедь. См. настоящее издание, т. 2, стр. 639.

Как узнать, кто борется за прошедшее, за отживающее? Кто стоит за живое, за растущее? По мнению Лаврова, «для вывода социологических законов необходимо употребить субъективный метод, т. е. стать на место страждущих и наслаждающихся членов общества, а не на место бесстрастного *постороннего* наблюдателя общественного механизма... Развитие критической мысли в человечестве, ее укрепление и расширение есть, на мой взгляд, главный и единственный *агент* прогресса в человечестве»⁵⁶. Следовательно, прогресс заключается прежде всего именно в развитии личности, составляющей не результат истории, а ее исходный пункт: критически мыслящая личность вырабатывает нравственный идеал и активно претворяет его в жизнь, благодаря чему и осуществляется прогресс. Из этого взгляда вытекали два положения, получившие в народничестве широкое признание: во-первых, положение о свободном выборе «идеала», который философски обосновывал возможность изменить общественное развитие России в избранном направлении; во-вторых, преувеличенное представление о роли критической личности как двигателя исторического прогресса.

Большое место в социологии Лаврова занимала проблема взаимоотношения личности и общества. С его точки зрения, оба эти элемента существуют нераздельно. Личность, действующая в общественной сфере, бессильна без поддержки других людей, общественной солидарности, как в свою очередь и общество вне личностей не заключает ничего реального. Истинная теория общественного прогресса должна привести к устранению антагонизма между личным развитием и развитием общества. Достигнуть гармонического слияния личного и общественного интересов — вот к чему стремился Лавров. «Истинная общественная теория, — писал он, — требует не *подчинения* общественного элемента личному и не *поглощения* личности обществом, а *слития* общественных и частных интересов... *Индивидуализм* на этой ступени становится осуществлением общего блага помощью личных стремлений, но общее благо и не

⁵⁶ П. Л. Лавров. Избр. соч., т. I, стр. 417—418.

может иначе осуществиться. *Общественность* становится реализованением личных целей в общественной жизни, но они и не могут быть реализованы в какой-либо другой среде»⁵⁷.

Поэтому надо иметь в виду, что, рассматривая интеллигенцию как основную творческую силу общества, Лавров отнюдь не игнорировал роли народных масс в истории и в этом отношении продолжал традиции революционных демократов — Чернышевского, Добролюбова и др. Лавров писал, что «в каждую историческую эпоху прогрессивное движение прочно лишь тогда, когда интересы большинства совпадают в своих общественных идеалах с убеждениями наиболее развитого меньшинства»⁵⁸.

Лавров критиковал сторонников Ткачева, замышлявших свергнуть при помощи заговора правительство и, заняв его место, даровать народу свободу. «Тот, кто желает блага народу, — писал Лавров, — должен стремиться не к тому, чтобы стать властью при пособии удачной революции и вести за собою народ к цели, ясно лишь для предводителей, но к тому, чтобы вызвать в народе сознательную постановку целей, сознательное стремление к этим целям и сделаться не более как исполнителем этих общественных стремлений, когда настанет минута общественного переворота»⁵⁹.

Лавров понимал и неоднократно в своих трудах отмечал, что общественный прогресс совершался за счет поработенного народа, перед которым интеллигенция, пользующаяся плодами прогресса, находится в неоплатном долгу. Только сознательным служением народу, борьбой с его угнетателями интеллигенция может выполнить этот долг. «Зло надо исправить насколько можно, а это можно сделать лишь в жизни». Но отдельная личность бессильна в борьбе с отжившими общественными формами. Личности «суть лишь возможные деятели прогресса. Действительными деяте-

⁵⁷ П. Л. Лавров. Исторические письма. Письмо шестое. См. настоящее издание, т. 2, стр. 98.

⁵⁸ П. Л. Лавров. Биография-исповедь. См. настоящее издание, т. 2, стр. 640—641.

⁵⁹ П. Л. Лавров. Избр. соч., т. II, стр. 32.

лями его они становятся лишь тогда, когда *сумеют* вести борьбу, сумеют сделаться из ничтожных единиц коллективной *силою*»⁶⁰. Теория «неоплатного долга», развитая Лавровым в «Исторических письмах», была с энтузиазмом подхвачена разночинной молодежью как призыв к созданию революционной партии, основанной на союзе передовой интеллигенции с народом.

«Преступно пользование социальными благами без соответственного труда на пользу и на развитие общества,— писал Лавров.— Преступно получение от общества хотя немногим более того, что ты заслужил своим трудом на пользу его. Но оно существует только для твоего всестороннего развития, и это — одно, на что ты в нем имеешь право. С твоей же стороны все твои силы, как силы единицы, едва достаточны, чтобы поддержать и усилить процесс социального развития, который составляет твое высшее наслаждение и высший социальный долг. Поэтому ты должен отдать обществу все твои силы и довольствоваться от него лишь необходимым для твоего существования и для твоего развития»⁶¹.

В продолжение всей своей литературной деятельности Лавров разрабатывал проблемы нравственности, и в особенности этики революционера. Последнему вопросу посвящена его работа «Социальная революция и задачи нравственности», где он, обращаясь к передовой русской молодежи, пишет: «Итак, во имя справедливости, во имя любви к человечеству, во имя единственной логической нравственности убежденный социалист обязан работать для *социальной революции*, для ниспровержения всего современного политического и экономического строя путем революции, организованной в среде его братьев рабочих и осуществленной их взрывом против их врагов.

Социальная революция есть победа в войне против монополии во всех ее видах, в войне против современного социального строя во всех его отраслях. И эта

⁶⁰ П. Л. Лавров. Исторические письма. Письмо восьмое. См. настоящее издание, т. 2, стр. 130—131.

⁶¹ Настоящее издание, т. 2, стр. 436.

война ежедневная, не жалея ни себя, ни других,— вот нравственная обязанность социалиста-революционера в настоящую эпоху...»⁶²

Развитие нравственных идей в обществе, учил Лавров, неизбежно ведет к социалистической нравственности, в которой лишь единственно будут возможны истинная свобода, истинное равенство, истинное братство и царство справедливости. Лавров гневно бичевал различных клеветников, противников социализма, обвинявших его сторонников в безнравственности, в намерении подавить свободу личности из-за неосуществимого равенства и братства⁶³. Социалистический нравственный идеал, пишет он, «оказывается не только не противоречивым прогрессивному нравственному идеалу, как он логически развивался в человечестве, но единственным возможным осуществлением требований: для личности — беспрепятственной выработки, развития и осуществления в жизни ее достоинства; для общества — распространения возможности развития на все большее и большее число личностей и выработки общественных форм, дозволяющих всеобщую кооперацию для всеобщего развития»⁶⁴.

Таким образом, учение о нравственности является необходимым следствием общефилософских и социологических воззрений Лаврова, как бы мостиком от теории к практике. Оно вдохновляло революционную молодежь на самоотверженную борьбу с самодержавием.

Однако в целом общественно-политические воззрения Лаврова были очень противоречивыми. Несмотря на всю его преданность делу революционного преобразования России и революционно-демократические выводы, субъективный метод в социологии оказал отрицательное влияние на уяснение практических задач, стоявших перед революционной интеллигенцией. Особенно это сказалось в период, когда в России началось массовое движение рабочего класса, когда страна

⁶² П. Л. Лавров. Социальная революция и задачи нравственности. См. настоящее издание, т. 2, стр. 437.

⁶³ Там же, стр. 432.

⁶⁴ Там же, стр. 433.

бесповоротно вступила на путь капитализма. Приверженность этому методу затормозила и развитие идейно-политических взглядов самого Лаврова.

В. И. Ленин писал, что с точки зрения субъективного метода в социологии «не может быть и речи о том, чтобы смотреть на развитие общества как на естественно-исторический процесс... Мало того, не может быть речи даже и о развитии, а только о разных отклонениях от «желательного», о «дефектах», случавшихся в истории... вследствие того, что люди были не умны, не умели хорошенько понять того, что требует человеческая природа, не умели найти условий осуществления таких разумных порядков»⁶⁵. «Социалистическая интеллигенция,— продолжает В. И. Ленин,— только тогда может рассчитывать на плодотворную работу, когда покончит с иллюзиями и станет искать опоры в действительном, а не желательном развитии России, в действительных, а не возможных общественно-экономических отношениях»⁶⁶.

Лавров же отмахивался от конкретного изучения материальных отношений, определявших общественное развитие страны. Развернувшиеся в 80—90-х годах споры русских социалистов «о необходимости для России, до установления в ней социализма, пережить, более или менее полно, капиталистический строй» имели для Лаврова, по его собственным словам (1885), «лишь спекулятивное значение». Главным он считал «нравственное убеждение в необходимости социализма». В упоминавшейся статье 1895 г. «О программных вопросах» Лавров писал: «Разница во взглядах на общину, на судьбы капитализма в России, на экономический материализм суть частности, весьма маловажные для действительного дела и способствующие или мешающие решению частных задач, частных приемов приготовления основных пунктов,— но не более».

В. И. Ленин отвечал на это: «Странно даже оспаривать это последнее положение... Давно уже сказано, что без революционной теории не может быть и рево-

⁶⁵ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 134.

⁶⁶ Там же, стр. 307.

люционного движения... Теория классовой борьбы, материалистическое понимание русской истории и материалистическая оценка современного экономического и политического положения России, признание необходимости сводить революционную борьбу к определенным интересам определенного класса, анализируя его отношения к другим классам — называть эти крупнейшие революционные вопросы «частностями», — до такой степени колоссально неверно и неожиданно со стороны ветерана революционной *теории*, что мы почти готовы считать это место просто lapsus'ом»⁶⁷.

Лавров, конечно, понимал, что необходимость социальной революции для России, как и для всего мира, есть результат исторически неизбежного развития капиталистического хозяйства, буржуазного общественного строя. Но этот общий вывод, когда речь шла о России, он оставлял в стороне, надеясь на то, что, пока капитализм в России развит слабо, социалисты могут подготовить революцию и покончить одновременно как с крепостничеством и самодержавием, так и с капитализмом. Лаврову до конца своих дней была присуща, выражаясь словами Ленина, *«вера в особый уклад, в общинный строй русской жизни; отсюда — вера в возможность крестьянской социалистической революции...»*⁶⁸. Такой взгляд Лаврова и других революционных народников был не просто результатом заблуждений, а исторически обусловленной слабостью революционного народнического движения, не открывшего других путей к победе над царизмом.

Лавров долгие годы был близко знаком с Марксом и Энгельсом и очень высоко ценил и созданное ими учение. Он называл Маркса великим учителем, «который ввел социализм в его научный фазис, доказал его историческую правомерность и в то же время положил начало организационному единству рабочей революционной партии» («Вестник Народной воли» № 2, 1884). В письме «От русских социалистов на могилу Карла Маркса» Лавров пишет о Марксе как о самом

⁶⁷ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 462.

⁶⁸ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 271.

выдающемся из всех социалистов нашего времени, одним из величайших умов и энергичнейших борцов против эксплуататоров пролетариата⁶⁹.

Глубокий интерес Лаврова к марксизму объяснялся не только его личной дружбой с Марксом и Энгельсом, но и быстрым ростом авторитета марксистской теории среди рабочего класса и передовой интеллигенции Европы и России. В одном из писем товарищам в 1886 г. Лавров с огромной радостью писал о том, что «повсюду, от Чикаго до Скандинавии, где организация рабочей партии возможна, перед громадным преобладанием последователей Маркса, сторонников научного социализма, совершенно исчезают разные традиционные социальные группы... в сущности все то, что имеет значение в социалистическом движении, признавая себя последователем Маркса или отрицая это, не имеет другой теоретической подкладки, как учение, завещанное великим социалистом, недавно умершим, его ученикам и последователям. Истинное, здоровое познание этого учения... в этом живая задача нашего времени. Поэтому в современной теоретической литературе социализма может иметь значение лишь труд, относящийся к развитию, уяснению этого учения, или споры относительно некоторых его пунктов»⁷⁰.

Не без влияния марксизма Лавров впоследствии пересмотрел свои некоторые старые воззрения. В добавлениях к «Историческим письмам» он, как и Маркс, отвергал мнение, что «идеи правят миром». «Без ясного понимания экономического процесса производства, обмена и распределения богатств,— писал Лавров,— историк никогда не может сделаться историком народных масс, которые преимущественно подчинены условиям экономического обеспечения»⁷¹. Лавров там же писал и о России, что «социальный переворот сам собою подготавливается в России, как и во всем цивилизованном мире, самими успехами капиталистического строя». Следо-

⁶⁹ См. «Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями», стр. 261.

⁷⁰ ЦГАОР, ф. 1762, оп. 2, ед. хр. 209, л. 1.

⁷¹ П. Л. Лавров. Исторические письма. Письмо шестнадцатое. См. настоящее издание, т. 2, стр. 266.

вательно, Лавров уже признавал капиталистическое развитие России как факт.

Лавров понимал также, что «под разнообразными и пестрыми явлениями истории общему подкладкою всегда была и осталась *борьба классов* за экономические интересы»⁷². Он писал: «Социализм для большинства наших современников заключается именно в... неумолимой борьбе труда с капиталом, в борьбе двух экономических классов, все более резко противопоставляющихся друг другу, в борьбе, все растущей как по интенсивности, так и по обширности своего распространения»⁷³.

Лавров пропагандировал в журналах «Вперед» и «Вестник Народной воли» идеи «Капитала» Маркса, излагал взгляды Маркса на экономическое развитие, хотя при этом не понимал исторической миссии рабочего класса как могильщика капитализма⁷⁴. Он воспринял мысль Маркса о том, что при социалистическом строе создадутся такие условия, при которых государственная власть начнет отмирать⁷⁵.

Лавров обличал классовую основу государства, указав, что буржуазное государство создано господствующими классами для охраны их интересов, «для сохранения возможности эксплуатировать и грабить народные массы»⁷⁶. Но при этом происхождение государства Лавров ошибочно выводил из естественной потребности людей в личной и общественной безопасности. Он не различал качественно «власть» как подчинение одного класса другому и как подчинение внутри однородных классовых организаций⁷⁷.

Лавров считал социалистическую революцию неизбежным следствием борьбы эксплуатируемых против

⁷² П. Л. Лавров. Социальная революция и задачи правственности. См. настоящее издание, т. 2, стр. 444.

⁷³ П. Л. Лавров. Задачи социализма. «Вестник Народной воли» № 1, 1883, стр. 12.

⁷⁴ См. А. Л. Реуэль. Русская экономическая мысль 60—70-х годов XIX века и марксизм. М., 1956, стр. 342—348.

⁷⁵ См. П. Л. Лавров. Государственный элемент в будущем обществе. Избр. соч., т. IV.

⁷⁶ П. Л. Лавров. Избр. соч., т. III. М., 1934, стр. 8.

⁷⁷ См. П. Л. Лавров. Избр. соч., т. IV, стр. 224—226 и след.

эксплуататоров. Но он не видел объективной основы этой борьбы — конфликта производительных сил и производственных отношений. Будучи членом I Интернационала, определив правильно характер Парижской коммуны как революции пролетарской и считая себя сторонником учения Маркса, он все же остался идеологом народничества, не понял сущности учения Маркса об истории как объективном процессе и об исторической миссии пролетариата.

* * *

В. И. Ленин дал глубокий анализ революционного движения в России XIX в. и его внутренних этапов, всесторонне охарактеризовал сущность и специфические черты каждого этапа. Раскрывая основные черты революционного народничества, В. И. Ленин указывал, что «марксисты должны заботливо выделять из шелухи народнических утопий здоровое и ценное ядро искреннего, решительного, боевого демократизма крестьянских масс»⁷⁸. К сожалению, это ленинское указание было забыто во времена культа личности, когда в «Кратком курсе истории ВКП(б)» и многих других работах давалась односторонняя характеристика народничества, говорилось только об отрицательных его сторонах. В ряде книг утверждалось, что революционное народничество с самого начала пошло по наклонной плоскости, вниз от революционного демократизма Чернышевского. Ленин же никогда не противопоставлял революционных демократов и революционных народников; он рассматривал два этих течения в рамках единого разночинного, или буржуазно-демократического, этапа русского освободительного движения.

Только исходя из этих ленинских оценок можно правильно понять и место Лаврова в русском освободительном движении. Несмотря на многие ошибки и заблуждения, Лавров занял почетное место в истории социалистической мысли и революционного движения в России. Всю свою жизнь он посвятил революционному

⁷⁸ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 22, стр. 121.

воспитанию русского народа и оставался кристально честным и самоотверженным борцом за счастье людей. Сила Лаврова заключалась в беспредельной вере в историческую справедливость социализма и в ненависти к крепостничеству и капитализму. В статье «Социализм и борьба за существование» он писал:

«Среди трескотни речей политиков и шепота переговоров дипломатов, среди грома кровавых войн за округление границ, среди борьбы за обогащение биржевых и промышленных волков, вырывающих друг у друга из пасти куски награбленных капиталов, среди хныканья религиозных сект «не от мира сего», обдeldывающих тем не менее самым ловким образом свои «мирские» дела, среди рутинного повторения сотнями тысяч вчерашних дел, вчерашних слов, вчерашних мыслей, потому лишь, что это все — вчерашнее, привычное, раздастся все громче и громче между новыми поколениями проповедь рабочего социализма: «Нет политики вне рабочего вопроса. Нет разделения между людьми вне разделения между трудящимся пролетариатом и праздным эксплуататором. Всеобщая конкуренция должна смениться всеобщей солидарностью. Вера в рай или в ад не от мира сего должна смениться верою в реальное блаженство всемирного братства работников. Отряхнем от себя прах старого мира и завоюем новый».

Совершенно естественно, что эта проповедь вызывает со всех сторон враждебные крики, вопли раздраженных клеветников, насмешки и ругательства людей привычки и рутины»⁷⁹.

Лавров был убежден, что социалистам нечего бояться критики их доктрины и следует возлагать на нее свои лучшие надежды. Он верил, что социализм нельзя убить, не убив предварительно человеческого разума и чувства собственного права на жизнь и счастье людей. Многие прогрессивные идеи Лаврова актуально звучат и в наши дни. Он писал: «Разделяя физический труд на всех, доводя принцип разделения труда... и время всего физического труда для каждого работника, меняя труд,

⁷⁹ П. Л. Лавров. Социализм и борьба за существование, См. настоящее издание, т. 2, стр. 365.

чтобы сделать его здоровым и привлекательным, будущая община даст *всякому* достаточно досуга для того, чтобы *всякий* мог достичь образования, которое бы позволяло ему интересоваться всеми живыми научными вопросами, понимать их и наслаждаться умственными наслаждениями, совершенно неизвестными теперь огромному большинству человечества; достаточно досуга, чтобы *некоторые* не остановились на этом образовании (далеко превосходящем нынешнее), но, рядом с своим участием в физическом труде *всех*, посвятили свои досуги ученым открытиям не как выделенный кружок умственных редкостей, а как живой элемент живого целого, находя сочувственный отзыв своей работе мысли во всем обществе, их окружающем»⁸⁰.

Лавров, как и революционные демократы, с горячим сочувствием относился к национальным освободительным выступлениям. Говоря о борьбе народов за свободу, Лавров писал: «Да, мы глубоко сочувствуем всякой борьбе безвинно подавленного и притесненного против его притеснителя, борьбе всякой группы людей за их свободу и независимость...»

Для нас есть одна святая война: это — война труда противу капитала, война рабочего противу праздного хищника, война свободных братских масс пролетариата противу системы государств, давящих на массы и разделяющих между собою землю на политические территории, людей на враждебные национальности, чтобы удобнее высасывать кровь и пот народа... Единственная независимость, за которую стоит и следует бороться, есть независимость труда от всех стесняющих его хищнических элементов. Единственная свобода, за которую стоит и следует проливать кровь, есть свобода развития всех рабочих групп для установления гармонического порядка нового равноправного социалистического общества»⁸¹.

Очень разносторонним и богатым было дарование Петра Лавровича Лаврова. Велика его историческая заслуга в поисках правильной революционной теории,

⁸⁰ П. Л. Лавров. Избр. соч., т. IV, стр. 81.

⁸¹ Там же, стр. 95—96.

которая вывела освободительное движение России на открытую дорогу революционной борьбы масс, руководимых рабочим классом. Этой теорией стал марксизм, который, как «единственно правильную революционную теорию,—отмечал Ленин,—Россия поистине *выстрадала* полувековой историей неслыханных мук и жертв, невиданного революционного героизма, невероятной энергии и беззаветности исканий, обучения, испытания на практике, разочарований, проверки, сопоставления опыта Европы»⁸².

Всем сказанным в достаточной степени объясняется и появление в свет настоящего издания избранных философских и социологических произведений Лаврова.

Идейное наследие Лаврова очень велико. Первый начавший собирать его Петр Витязев (Ф. И. Седенко) наметил издание 50 выпусков по 10 листов. Но на самом деле общий объем сочинений Лаврова вдвое, а то и втрое больше, так как Витязев не учитывал статей и брошюр Лаврова на иностранных языках, да и многих русских статей без подписи или под псевдонимами и ни одной из ненапечатанных рукописей.

Из этого огромного идейного наследия Лаврова включены в настоящие два тома лишь немногие опубликованные в свое время, но ставшие библиографической редкостью и, с нашей точки зрения, важнейшие его философские и социологические произведения. Большинство этих произведений сверено с рукописями (подробнее см. в примечаниях к настоящему изданию).

В разделе «Из рукописного наследства» П. Л. Лаврова впервые увидят свет несколько работ мыслителя по философии и социологии, рукописи которых хранятся в Центральном государственном архиве Октябрьской революции. Надеемся, что публикация этих работ будет содействовать изданию в ближайшем будущем всего ценного, что имеется в рукописном наследии П. Л. Лаврова.

И. С. Книжник-Ветров,
А. Ф. Окулов

⁸² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 41, стр. 8.

ГЕГЕЛИЗМ

1858

Статья первая

В истории человечества, как в жизни каждого человека, есть свои периоды увлечения, страсти; после каждого подобного периода начинается охлаждение к предмету прежней страсти, и затем только возможна его справедливая оценка, когда истинное значение предмета нашего увлечения и самое это увлечение объясняются из законной зависимости явлений от их причин, действий, от обстоятельств; тогда объясненное увлечение из сферы жизни и верования переходит в спокойный мир знания. Так, во второй половине XVIII столетия французская школа мыслителей господствовала в Европе; Вольтер, Руссо, Кондильяк казались высшими представителями человеческого разума. Но страшная буря потрясла общества. Началась реакция гражданская, эстетическая, религиозная, философская. Проклятия и насмешки посыпались на вчерашние кумиры. Теперь, для нас, и то и другое кажется древним событием, но до сих пор восемнадцатый век ждет историка, способного оценить его; до сих пор не улеглись страсти, и преувеличенные нелепые обвинения людей, никогда не читавших десяти страниц великих бойцов прошлого столетия, еще раздаются по временам в литературе, как бы вызывая на бой новое поколение мыслителей-воинов. После того в моду вошла германская философия. Несмотря на насмешки Коцебу и других подобных пигмеев, с появления «Критики безусловного разума» (1781)¹ до сороковых годов нашего века Германия жила с особенным напряжением жизнью отвлеченного мышления, научного творчества, систе-

матических созданий; она говорила особенным языком, и со всех концов Европы стекались восторженные ученики в германские университеты, чтобы послушать великих учителей и пересказать на своем родном языке часть чудных формул немецкой философии. Эти формулы, как результаты могучей критики, отделяли мир разумной истины от мира призрачных фантазий; из глубины мысли они выводили неизменные законы нравственного долга, патриотического воодушевления; раздробленный ряд наблюдений естественных наук они возводили в стройную картину одушевленной и живой природы; наконец, каждому существу, каждому явлению они давали место в беспредельном здании духа, непрерывно развивающегося и стремящегося в этом развитии к самопознанию. Широкая волна духовной жизни разливалась из Германии по Европе; она доставляла в Париже громкую славу Кузену² и в Петербурге слишком скромную известность Велланскому³. Конечно, трудно было понять великолепные речи новых мыслителей, но толпа непосвященных верила, что под таинственной терминологией скрыта всеобъясняющая мысль, и заучивала полупонятные выражения; адепты сходились спорить о комментариях на темные слова учителя; в этих спорах мужала их собственная мысль, под влиянием этих рассуждений росло сознание собственного человеческого достоинства в людях, которые потом прилагали к различным сферам действительной жизни дух, привыкший уважать в человеке разум и знание. Они сами сознавали, что они живут духом.

Но минул и этот период. Замолкли голоса мудрецов; заспорили школы; юные гегельянцы высказали в 1835 г.⁴ один из выводов метода учителя, от которого бы, вероятно, он отрекся при жизни. Нравственные трусы содрогнулись; противники всякой мысли воспользовались мгновением, чтобы восстать не только на некоторых гегельянцев, но и на всю философию. К ним присоединились новые мыслители, пытавшиеся пробить другие пути для человечества. Науки фактов со смехом выказали свое торжество над наукою «безусловного разума», над «наукою наук». И вот во всей Европе

распространяется охлаждение к тому, что превозносили так высоко. Самое название философии кажется подозрительным, определение ее невозможным; существование ее как науки подвержено сомнению...

В небольшом слое людей, которые у нас живут общеевропейскою жизнью, явления эти повторились. Тому лет шесть назад один провинциал, приехав в Петербург, был поражен еще во многих мыслящих кружках толками о Гегеле. Прошлой зимой он, в тех же кружках, уже не слышал его имени. «Цитировать Гегеля теперь архаизм»,— говорил недавно один профессор философии. Но в общество у нас философия никогда не проникала. Название ее возбуждает в большей части слушателей самые неясные, а часто и нелепые представления. Для большинства все выходящее из круга карточного стола, службы и сплетен есть философия, как для Фамусова. Есть еще старички, которые под этим словом подразумевают насмешку Вольтера, вспоминают «человека-машину» Ламеттри. Для иных это наваждение; для других это кошмар неудобоваримых фраз: абсолютное мышление, Я и не-Я, вещь сама в себе, объективность и субъективность и т. д.

Более четверти века прошло после смерти Гегеля, и пора оценить спокойно этих могучих поборников разума, которые оживили своим духом Европу, заставили ее мыслить и сознательно развиваться. Одни из них заключили в свои формулы лучшие помыслы и стремления поколения, которое верило, страдало и боролось. Другие проповедовали во время разочарования. Около них стояла на страже подозрительная реакция прошедшего, и они сами признавали частью ее законность. Генцы, де Местры, Меттернихи давили словом или физическою силою все живое в действительности. Человеку оставалась только жизнь фантазии и формул. Философы перенесли в свои формулы жизнь, не имевшую пища действительности. Они говорили о разуме, о вечном развитии, о всесильной идее, о стройном единстве мысли и действительности людям, около которых господствовала неурядица или упорный застой. Они умели уверить своих слушателей, что

можно пересоздать действительность по своей идее, и тем не дали погрязнуть современному поколению в мелочах и в отчаянной безнадежности. В своих формулах сохранили германские мыслители сокровище отцов для их обобранных детей, и, когда дети подросли, хранители истинного предания сошли со сцены, оставя в руках нового поколения ключ от сокровища действительности. Только бы потомки оценили и употребили в пользу приобретение предков.

Самою громкою известностью между современниками, из четырех великих мыслителей Германии, пользовался Гегель, потому что обстоятельства благоприятствовали ему более, чем его предшественникам: Канту, Фихте и Шеллингу. Через восемь лет после появления главного сочинения Канта умы в Германии и в Европе были развлечены бурей, которая поднялась во Франции. Речи Фихте немецкому народу столь же значительны, как и его «Учение о науке» (*Wissenschaftslehre*). Отрывочность, недоконченность сочинений Шеллинга более возбуждала умы, чем удовлетворяла их; кроме того, долговременное его молчание ограничивало, после 1805 г., его влияние только его непосредственными слушателями. Политические волнения при современниках Канта, кровавая эпопея наполеоновских войн при Фихте и во время первой деятельности Шеллинга слишком потрясали мир, чтобы теоретические изыскания могли проникнуть во все слои образованного общества и концентрировать на себе внимание людей мыслящих.

Гегелю все благоприятствовало. Когда появилась знаменитая «Логика», общество было утомлено от политических бурь: оно жаждало спокойствия. Мелкие личности стояли на первом плане. Мелкие побуждения руководили политикой. Дух Германии, возбужденный национальной борьбой, не находил себе удовлетворения в действительной жизни. Он искал голоса, который бы формулировал его стремления. С другой стороны, правительства искали плотину, которая бы направила бурный поток членов Тугендбунда⁶ в русло неполитической деятельности; кабинеты восстановленного германского союза искали оправдания своей мед-

лительности на пути общественного движения; они искали теоретического оправдания неподвижности, они старались примирить надежды, данные обществу во время опасности, с бездействием, последовавшим за победой. Всем этим требованиям удовлетворил Гегель.

В 1816 г. вышел последний том его «Логики»; в конце 1817 г. он был приглашен в Берлин занять кафедру Фихте, патриотический голос которого замолк в 1814 г. С тех пор до 1831 г. каждый год собирався около него круг более и более многочисленных слушателей. Философия права, философия религии, философия истории, эстетика, история философии были поочередно предметом его чтений. Замкнутый круг энциклопедии отделялся в частностях. Одни за другими факты действительности, события истории, догматы религии, теории философов, произведения искусства, отвлеченные понятия входили в механизм его диалектики, перерабатывались там, теряли свою особенность, примиряли свои противоречия и возводились к *безусловному*. Утомленный и угрюмый, с поникшей головой, сидел он, по словам его ученика Гото, в профессорском кресле, как бы с неохотой отделялось каждое слово, каждый слог; беззвучно и с швабским произношением ставил он особо каждое предложение, беспрестанно кашляя и отхаркиваясь и беспрестанно перелистывая огромные тетради. Но, несмотря на первое неприятное впечатление, скоро всякий новичок был привлечен его речью. «Он начинал запинаясь, говорил далее, начинал снова, останавливался, говорил и думал; казалось, он не мог найти надлежащего слова, и вдруг являлось самое меткое выражение; оно казалось обыкновенным, но было незаменимо; казалось неупотребительным, но было единственное приличное делу; по-видимому, все еще сущность дела была в будущем, и между тем она была высказана незаметно и с возможною полнотою. Уловив ясное значение предложения, вы надеялись и желали идти далее. Напрасно. Мысль, вместо того чтобы двигаться вперед, вращалась все в тех же словах около той же точки. Но если утомленное внимание отвлекалось чем-либо другим и возвращалось через минуту

в испуге к изложению, то в наказание слушатель терял совершенно нить рассказа, потому что, переходя тихо и осторожно через промежуточные ступени, полная мысль успела сделаться одностороннею, распалась на частности, запуталась в противоречия, и только их разрешение могло побудить несогласные начала к примирению»⁶.

Мы сказали, что Гегель удовлетворил всем требованиям современного ему общества. В самом деле, в его сочинениях можно найти отзывы, и по-видимому положительные, на все стремления и побуждения, чистые и нечистые, предъявлявшие около него свои требования, несмотря на очевидные противоречия последних.

Утомленное общество желало спокойствия, и учение Гегеля явилось учением совершения. Нечего искать далее; все явления духа заключены безусловною идеею, все философские учения заключены учением безусловного идеализма; в истории человечество дошло до периода старчества, но «старчество духа есть его полная зрелость, достигнув которой он, по окончании своего жизненного пути, возвращается сам в себя»⁷.

Молодое поколение, толпившееся около кафедры нового Аристотеля, ждало слова свободы, которое так громко звучало в устах Фихте, ждало безграничной критики, к которой привыкло со времени Канта, ждало восторженного сочувствия искусства, которое увлекало шеллингистов, и Гегель говорил о свободе, о праве, о независимости мысли; его диалектика не боялась бросить в свое горнило даже то, перед чем остановился Кант; стройность его созданий, глубина его эстетики могла удовлетворить самого восторженного художника. Система права, по его словам,— это царство осуществленной свободы; в начале общественного мнения заключены вечные существенные начала справедливости; древний мир стоит ниже нашего времени в политическом отношении, потому что он поглощал личность государством и забывал, что кроме гражданской свободы существует еще для человека нравственная свобода сознания добра и справедливости в глубине личного духа. Бесконечное развитие, сознание

всего сущего как явления в развитии духа, наконец, предел его, самосознание духа в философии — вот цель и право человека. Его право — подвергнуть диалектическому процессу всякую мысль, всякое чувство, всякое событие, пережить в мысли все, через что проходит мысль и действительность. Гегель проник в глубину мышления человека, в сокровеннейшее святилище воли и верования; разбирал основные положения общества и государства, таинственнейшие начала богословия — все одним и тем же спокойным методом. Но его торжество было в эстетике, лучшем и любимом его берлинском курсе: в нем он формулировал теорию, построенную на начале изящно-эллинской формы с современным содержанием, на том же начале, откуда выходили в своем творчестве два великие германские писателя, в сочинениях которых Германия видела лучшее и единственное осуществление своих стремлений к общечеловеческому значению.

Германские правительства желали оправдания себе, оправдания действительности, оправдания неподвижности; теологи желали примирения с наукой, выросшей со всех сторон и принимавшей размеры, казавшиеся им опасными. Гегель отозвался на это желание, но здесь по необходимости стал на точку зрения частную, именно прусскую. «Все, что действительно, то разумно...» — пишет он большими буквами в предисловии к своему учению о праве. Власть *лучших* и *знающих* осуществляется для него во власти бюрократии. Дух оппозиции и критики правительства — это для него тщеславие, желающее показать, что оно лучше других понимает вещи (*die Eitelkeit des Besserverstehenwollens*). Отсутствие стеснений в печати — это роскошь, удовлетворяющая зуду (*prickelnder Trieb*) высказать свое мнение. В философии религии Гегель является апологетом догматов лютеранского учения; во имя безусловного разума он провозглашает единение науки и религии.

Мелочь жизни, ничтожество личностей, недостаток энергии искали себе оправдания. Сила воли, которую проповедовали Кант и Фихте, была несвоевременным учением для утомленного поколения; сила чувства,

сила убеждения казались мифом разочарованному обществу, перед которым разбилось столько идолов, развенчалось столько знаменитостей, которое видело себя обманутым в своих лучших надеждах, своими же предводителями. Гегель удовлетворил и этому требованию. Всесторонняя жизнь души обратилась для него в деятельность мыслящего духа. Все развитие заключилось в развитии мысли. Воля, чувства, гражданское убеждение, теологическое верование обратились в одно — в понимание, в знание. Человек мог сложить руки и без действия, без увлечения, без желания, без верования погрузиться в созерцание диалектического развития разума: в безусловной идее он не только нашел бы замену всякой другой деятельности, но и самую эту деятельность, возведенную в понятие. Вместо энергии, необходимой для жизни и ее бурь, оказалось достаточным иметь способность переживать и побеждать мыслью все явления жизни.

Но главное очарование учения Гегеля заключалось в удивительной стройности целого, в простоте метода, в его безличности. Все сущее вмещалось в три философских царства энциклопедии: в логику, философию природы и философию духа, и эти три царства не представляли чего-нибудь отдельного по своей сущности. Нет, это были только три ступени развития духа. Созерцая себя, дух открывал в себе логические категории: он начинал с бытия и доходил до безусловной идеи. Созерцая свою сущность как отдельную от себя, дух развивал природу в ее разнообразии, начиная с пространства и кончая борьбой с болезненными явлениями в организме. Сознывая себя как единое существо, заключающее в себе логическое развитие и созерцание природы, дух создавал свою философию, обнимающую всю действительность человеческой жизни, начиная с влияния на человека планетных отношений земного сфероида до высшего проявления самосознания духа в философии. Нигде не было ни перерыва, ни остановки. Простым движением в три темпа совершалось все это великое дело — диалектическое развитие духа. Всякое понятие из себя извлекало свою противоположность и потом примирялось с нею в высшем понятии. Послед-

нее понятие точно так же переходило еще в высшее; то шло еще далее, и круг был заключен, когда последнее понятие сливалось с начальным. Так логика заключается безусловною идеею, понятие о которой столь же просто, как понятие бытия, составляющее исходную точку. Так философия, и в ней философия Гегеля, составляет заключительный член философии духа и развития идеи вообще, потому что вся философия заключена в сознании безусловной идеи, что опять приводится к исходной точке. И философ не производил сам этого движения, он не дотрагивался до механизма диалектического развития. Оно происходило само собою, по внутренней необходимости, независимо от чьей бы то ни было воли. Всемирный дух пребывал в своей вечности в логических категориях, изливался вне себя в создании природы, сознавал себя как духа в деятельности человека и, наконец, как безусловного духа в философии, именно в философии Гегеля. В каждом человеке, в истории, в философских учениях, как в мире безусловной идеи, совершается это развитие, и всякий человек, всякое понятие, всякое учение, всякое верование, всякий народ стоят где-нибудь на лестнице этого развития. Высшую точку ее занимает философия безусловного идеализма, постигшая и заключившая в себе все предыдущее.

Не мудрено, что учение, удовлетворившее столь разнообразным требованиям, желаниям и побуждениям, удивившее всех величием создания и убедившее большую часть современников, что вне его нет и не может быть истины, что оно все в себе заключает и все собою объясняет, — не мудрено, что оно стало на первый план германской жизни и европейского мышления, особенно в душное время реставрации. Не мудрено, что тысячи слушателей из всех стран Европы стекались в аудитории Гегеля, что его окружала толпа фанатических поклонников. Не мудрено в особенности, что прусский кабинет видел в нем одну из надежнейших опор своих и поддерживал его везде.

«Еще многие из ныне живущих, — говорит Гайм, — хорошо помнят, я думаю, то время, когда вся наука питалась от роскошного стола Гегелевой мудрости;

когда все факультеты толпились в передней философского факультета, чтобы усвоить себе хотя что-нибудь из высокого созерцания безусловного и из гибкости знаменитой диалектики; когда всякий негегельянец был варвар, идиот, отсталый и презренный эмпирик; когда государство (вообразите!) считало немалым ручательством за свое спокойствие и свою твердость то обстоятельство, что старик Гегель его построил как необходимое и разумное, и потому прусские духовные и учебные власти считали негегельянца почти преступником. Нужно вспомнить это время, чтобы понять, что такое в самом деле владычество и значение философской системы. Нужно представить себе пафос и убеждение гегельянцев 1830 г., которые совершенно серьезно ставили вопрос: в чем будет заключаться дальнейшее содержание мировой истории, после того как мировой дух в Гегелевой философии уже достиг своей цели, именно самознания?»⁸

История им ответила июльской революцией.

Еще раз вззошел Гегель на кафедру, чтобы в курс философии истории из всеобъясняющей безусловной идеи построить и последние события. Решительнее прежнего поражал он либеральные стремления, обвинял не Бурбонов, но партию, им противную, и, казалось, хотел силою магического слова, воссоздавшего вселенную из глубины духа, начертить Попилиев круг⁹ безусловной идеи около человечества. В последний раз взялся он за перо и в «Государственной газете» написал разбор английского билля о реформе. Но дни его были сочтены. Новый период жизни человечества уже начался. Государство, этот «видимый бог» Гегеля, должно было отступить пред новым историческим началом. Общественные вопросы, принадлежащие, по системе безусловного идеализма, переходному состоянию нравственного духа, начинали вставать пред испуганными глазами политиков, чтобы доказать Европе чрез некоторое время, что в ней действительность не только не разумна, но почти безвыходна. Однако Гегель не дождался дальнейшего протеста действительности. В годовщину смерти Лейбница, 14 ноября 1831 г., холера унесла его.

Трудно было, при жизни Гегеля, оспаривать его положения. Во имя безусловной истины Гегель не допускал точки зрения противника, становился на высоту безусловной идеи и неумолимой диалектикой, с прибавлением самых резких выражений, доходящих до неприличной грубости, отводил ему место в одной из самых низких категорий всевещающего своего здания. Он обладал огромной силой убеждения. Трудно было слушателю или читателю вырваться из обвивающей цепи отвлеченностей, переходящих в действительность, действительностей, улетученных в отвлеченности. Адепты невольно увлекались потоком диалектики; для непосвященных же необыкновенная постройка фраз, множество неупотребительных слов или слов, употребленных в значении, существенно отличном от обыкновенного, делала изучение Гегеля весьма трудным, а критику его еще труднее. Тем не менее уже при его жизни господство его школы не было безусловно и были люди, которые характеризовали его диалектический метод как «искусство заключать бессмыслицу в кратчайшую формулу». Были люди, которые отвергали самое начало диалектического развития духа, отвергали «Логику», а с нею и всю на ней построенную систему: правда, это были отстающие, рассудочные философы.

В особенности много недовольных встречали богословские построения Гегеля, дошедшего наконец до похвалы странному сочинению Гегеля «Афоризмы о безусловном знании и незнании, 1829».

По смерти учителя началось брожение. Политическое учение Гегеля послужило первым поводом к нападению; разнообразные изречения и темнота слога давали возможность различно толковать мысль учителя, и в 1833 г., издавая «Основания философии права», Ганс мог еще сказать, что «все сочинение вылито из одного металла свободы». В 1834 г. Шеллинг прервал свое молчание, продолжавшееся 22 года, предисловием к Беккерсову переводу сочинения Кузена о французской и немецкой философии. Авторитетом своего имени, еще выросшим вследствие упорного молчания, он оживил прежние возражения против сущности «Логик».

Он вооружился аргументами своих старинных врагов, рассудочных философов, над которыми в былое время так едко и грубо смеялся вместе с Гегелем в «Критическом журнале философии» *. С высоты своей таинственности он презрительно отзывался о Гегеле как о позднейшем гипотетическом мыслителе, характеризовал его направление как возвращение к схоластике и общал новое слово в философии. Война загорелась — война, касавшаяся основных начал гегелизма. В 1835 г. поднялась новая буря внутри самой школы, соединенной до тех пор изданием сочинений учителя ** и общим литературным органом: «Летописи ученой критики». Смелый ученик подверг анализу основные начала христологии и дошел до результатов, весьма отличных от выводов учителя. Целая литература возражений, обвинений, оправданий, дальнейших развитий, трусливых отступлений и фанатических проклятий вышла из сочинения репетитора Тюбингенской семинарии ¹⁰, сочинения, которое, несмотря на сухой, чисто ученый тон, на многочисленные греческие и еврейские цитаты, оставленные без перевода, проникло во все слои образованного общества и в пять лет имело четыре издания. Из этой литературы резко выдается донос историка Лео: «Гегелинги» (1838), где этот писатель, в четырех пунктах, доказывает отступничество и лицемерие учеников Гегеля. Донос остался без последствия для обвиненных, но обвинитель, бывший демагог двадцатых годов, склонившийся впоследствии на сторону пиетизма, заплатил за свой низкий поступок потерю почетной известности, которую приобрели ему его прежние труды, но которая теперь была навсегда запятнана. Школа Гегеля распалась, из-за догматического начала,

* Kritischer Journal der Philosophie, herausgegeben von Wilh. Joseph Schelling und Georg Wilh. Hegel. 2 Bände, 1802, Gotta.

** Они изданы в 18 томах в Берлине между 1832 и 1840 годами соединенными усилиями Шульце, Маргейнке, Ганса, Мишле, Гото, Геннинга, Фэрстера и Розенкранца. Кроме перепечатки сочинений, изданных Гегелем при его жизни, они заключают еще его лекции философии религии (изд. Маргейнке), эстетики (изд. Гото), философии истории (изд. Гансом), истории философии (изд. Мишле), многие из не изданных еще статей и часть его переписки.

на правую, левую сторону и центр. Еще кафедры были наполнены гегельянцами, еще слава Гегеля гремела по Европе; но уже внутри самой школы чувствовалась невозможность поддерживать как бесспорную истину выводы учителя. Ученики его решились поставить выше всего, как символ своей школы, не результаты учения, но его процесс, его метод. В 1838 году один из самых верных учеников Гегеля, Мишле (берлинский), печатал: «Так как в философствовании Гегеля нет ничего неизменного, кроме метода, то нельзя, собственно, привести никакого данного положения как характеристическую особенность системы Гегеля; этим бы мы более или менее впали в догматизм. Всякое подобное положение заключало бы нечто личное, субъективное, отличающее его систему от других систем. Но метод есть нечто безусловно объективное, это начало, назначенное для новых открытий (ein heuristisches Prinzip), начало, помощью которого мы не принуждены смотреть на всякий вывод, полученный из приложения метода, как на что-нибудь оконченное, но можем снова бросить этот вывод в тигель, для новой переплавки»¹¹. Однако недолго могла школа удержать и это последнее существенное начало учения. В 1840 г. явились «Логические исследования» Тренделенбурга, в которых были доказаны, неопровержимо и без опровержения, начала, разрушающие диалектический метод Гегеля в самой его сущности¹². Всякое знание, как замечает Тренделенбург, живет лишь тем, что доставляет прямое воззрение (Anschauung); понятие не может ничего произвести само из себя. Безусловное знание Гегеля не в состоянии было себе покорить чувственного мира, потому что тайно, не сознаваясь в этом ни пред другими, ни пред собою, оно постоянно питалось сущностью этого мира. Отсутствие образов в этом знании — это призрак; обладание вещественным миром — тоже призрак; один из этих призраков прикрывает другой и производит его; вместе с рассеянием одного призрака рассеивается и другой. «Внутренняя последовательность системы Гегеля, — говорит Тренделенбург, — заключается во врожденной ей разрывности, потому что все долженствующее произойти из себя занято

извне. Везде исключено прямое восприятие (*Wahrnehmung*), и самородные понятия чистого мышления суть только разведенные и ослабленные воззрения (*Anschauung*). Дialeктика должна была доказать, что само в себе заключенное мышление может объять действительный мир. Но этого доказательства нет. Мышление тайно открылось повсюду, чтобы принять в себя извне то, чего ему недоставало... Человеческое мышление живет прямым воззрением и умирает голодною смертью, когда должно питаться собственными внутренностями». Книга Тренделенбурга, по самому своему предмету, произвела мало впечатления, но она указала на существенную неизлечимую болезнь гегелизма. Еще голоса гегельянцев превозносили непоколебимость и неизбежность безусловного идеализма, но разложение всех жизненных начал чувствовалось в организме школы. Общественные вопросы росли со всех сторон. Более живые теории предъявляли свое право на власть над человечеством. Нужен был только новый протест истории, новый толчок. 1848 год вдруг раскрыл пред Европою раны, которые она не хотела видеть, и аудитории философов опустели... Жизнь духовная приняла другое русло.

С тех пор школа Гегеля представляет только развалины, в которых процесс разрушения идет неизменно быстро, и современные гегельянцы едва осмеливаются робко заметить, что и Гегель был не бесполезен для развития философии... Такова была вкратце история величия и падения последней германской системы философии. Сам Гегель как бы предвидел судьбу своего учения, определяя всякую философию как ее современность, схваченную мыслью, и говоря, что безумно полагать в которой-нибудь из них возможность пережить современный ей мир...

Время борьбы прошло. Гегелизм принадлежит истории. Пришла пора объяснить его как историческое явление. Это старался сделать Гайм в сочинении, изданном в Берлине в прошлом году под названием «Гегель и его время»* и послужившем поводом к настоящей статье.

* Hegel und seine Zeit, von R. Haym, Berlin, 1857.

Задача была трудна, но Гайм подготовился к ней занятиями, которые доставили ему почетную известность и указали на него как на одного из деятелей, одинаково ясно понимающих требования действительности и оттенки логических явлений. Самое знаменитое его произведение, известное и у нас, это биография Вильгельма Гумбольдта, одного из величайших лингвистов и в то же время одного из замечательных государственных людей либеральной германской партии *. Гайм принадлежит к тем же политическим мнениям, как видно из его отчета о заседаниях германского национального собрания **. Для нашей статьи, впрочем, важны лишь его философские труды. В этом роде нам известны кроме упомянутого сочинения о Гегеле три его работы: «Фейербах и философия» ***, «Кризис нашего религиозного движения» **** и, наконец, замечательный очерк философии в бесконечной энциклопедии Эрша и Грубера *****. По направлению он принадлежит к школе действительности; строгий критик Фейербаха, он тем не менее принимает его основное начало: «Каждое существо должно быть схвачено в его особенности, т. е. в той особенности, которая составляет его природу». Целью философии он считает уяснение тех явлений, в которых дух человека в действительности отождествляется с предметом своего мышления свободным, энергическим действием; эти явления суть: слово, искусство, религия, право, нравственность и наука. Впрочем, на последних страницах своего сочинения о Гегеле он считает в наше время философскую систему невозможною, советует

* Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik von R. Haym, Berlin, 1856.

** Die Deutsche Nationalversammlung, ein Parteibericht von R. Haym. 3 Th. (1, Frankfurt, 1848; 2, Berlin, 1849; 3, Berlin, 1850).

*** Feuerbach und die Philosophie, ein Beitrag zur Kritik beider, von R. Haym.

**** Die Krisis unserer religiösen Bewegung, von R. Haym, Halle, 1847.

***** Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Dritte Section. Theil 24, 1848, Philosophie.

для ее приготовления обратиться к разработке естественных, в особенности же исторических наук и относительно германской философии прибавляет: «Только тогда возможна будет для нас (германцев) новая метафизика (как в поэзии, так и в науке), когда германский дух сначала осуществится в действительности и создаст для себя новую почву из начала гражданской свободы». По-видимому, долго еще придется ждать.

Таков писатель, который взялся объяснить для современников вчерашнюю и между тем невероятную, полумифическую историю учения Гегеля. Название сочинения Гайма не совсем точно: в заглавии должно бы стоять не «Гегель и его время», но «Учение Гегеля и его время», потому что личность Гегеля является в книге лишь как пояснение главного изучаемого факта, но не как центр всего здания. Эта личность стоит в первом плане только в первых чтениях *, пока учение формируется; но после появления «Феноменологии духа» весь интерес концентрируется на мысли Гегеля. Его личные отношения не упоминаются более. Два-три анекдота являются только как дополнение к постепенному изменению этой мысли. Пред нами не человек, но его учение.

Исторические труды развили в Гайме в высокой степени действительное понимание событий, и в то же время строгое изучение философов разных школ и разных времен приучило его к распознаванию самых легких оттенков мысли. Поэтому он был прекрасно подготовлен к объяснению учения Гегеля; это объяснение и составляет всю сущность труда Гайма. Он не излагает систему Гегеля в ее подробностях: они предполагаются известными; слушатели или читатели предполагаются знакомыми с терминологией последних фи-

* Странно, что Гайм назвал главы своего сочинения чтениями. Правда, он читал лекции о философии Гегеля и говорит в предисловии, что хотел сохранить в самой книге память об изложении помощью живого слова, но за исключением пяти-шести обращений к слушателям во всем сочинении ничто об этом не напоминает. Надо посмотреть в курсах Кузена, Гизо, как каждая страница французских профессоров дышит педагогическим ораторством.

лософских школ. Автор не приводит почти ни одного нового возражения против положений гегелизма, ни одного нового нападения на действие развенчанного учителя. Но он имеет в виду выказать читателю возможно яснее историческую преемственность всех явлений в учении Гегеля. В обстановке ищет автор причину преобладающего значения той или другой стороны характера и мышления; в этом преобладании он находит объяснение стремлений, увлечений, ошибок и недостатков системы. Она является ясным зеркалом современности и личного характера Гегеля; теряя характер безусловной истины, она приобретает значение важного явления в истории человеческого мирозерцания, как теория действительности двадцатых годов нашего века, как философия реставрации, возведенная на основании поклонения эллинскому миру. Один за другим являются перед читателями все элементы, из которых исторически сложилось учение безусловного идеализма. Физиологическое влияние швабского происхождения, школьное, а потом университетское влияние учения немецких просветителей (Aufklärer), поклонников единого рассудка, чтение Канта, Фихте и Якоби, изучение богословия, но в особенности изучение древнего, стройного классического мира, влияние прекрасной личности друга юности Гелдерлина, потом отпечаток Шеллинга и философов-романтиков, далее отражение педагогической гимназической деятельности, наконец, мертвящий гнет ложных политических убеждений — все эти начала своим взаимодействием и нарастанием наглядно объясняют читателю последовательные изменения, развитие, округление, потом извращение гегелизма. Историческая задача разрешена весьма удачно. Почти везде из предыдущих явлений весьма просто вытекают последующие, и начальные основы развития достаточны для объяснения всех составных частей дальнейшего результата. Частные письма, рукописи проливают новый свет на историческую и внутреннюю последовательность фактов; и в этом отношении Гайм был особенно счастлив. Семейство Гегеля доставило ему всевозможные источники, неизвестные первому биографу и

поклоннику Гегеля Розенкранцу *. При этом должен заметить, что семейство Гегеля знало, что Гайм готовит не апологию, но скорее критику знаменитого мыслителя. Вообще новый труд есть немаловажное приобретение для германской философской литературы вообще, и в особенности для уяснения гегелизма.

Тем не менее иногда хотелось бы, чтобы Гайм сказал более. Показав исторически преемственность убеждений в Гегеле, связь их с внешними влияниями, на него действовавшими, и, наконец, следствия, получившиеся из этих убеждений в учении и в жизни Гегеля, Гайм не всегда следит непрерывно за психологическим процессом, происходившим в Гегеле. Ряд внешних фактов неразрывен, но каким образом в духе философа произошел переход от одного к другому, когда возможен был другой путь мышления и действительно имел место в других личностях? Это не всегда видно из книги Гайма. Возьмем, например, темные стороны учения Гегеля, привлекая на него как на человека самые заслуженные упреки: во-первых, реакционный характер его политических мнений и, во-вторых, как бы умышленную неясность и двусмысленность его теории.

Для объяснения первых упреков нам приходится, в связи с некоторыми фактами жизни Гегеля, бросить беглый взгляд на события, которые вызывали в нем проявление политических мнений. Многие из этих событий мало знакомы у нас, хотя это недавняя история, но внутренняя жизнь Германии всегда мало занимала нашу публику.

Перенесемся в 1805 г., в октябрь месяц, в Иену. Римско-германская империя пала. На ее развалинах возник Рейнский союз, под диктатурой французского императора. Он начал раздавать своей семье короны, владения, народы. Последнее германское государство, еще вооруженное, готовится встретить завоевателя. Подле Иены должна разыгаться одна сцена великой драмы. От этой битвы зависит участь Германии. Если пруссаки разбиты, то германцы будут только одним из «два десяти» племен, прикованных к колеснице

* Hegels Leben, von Rosenkranz, Berlin, 1844.

сына судьбы... Гегель в Иене. Перед его глазами проходят французские колонны, чтобы завтра сражаться с пруссаками. В то же самое время Гегель послал рукопись «Феноменологии [духа]» своему приятелю Нитгаммеру. Он выражает в письме «безграничную заботу», но не о Германии, не об участи отечества; нет, он боится, чтобы трудная работа не пропала. Он пишет накануне дня битвы. Он видел императора — эту «мировую душу» (Weltseele). Вы, может быть, думаете, что присутствие врага отечества, прошедшего с победоносным войском всю Германию, расшевелит сколько-нибудь патриотическое чувство Гегеля, что шваб на минуту признает пруссака братом. Вы не знаете Гегеля. «Это в самом деле чудное чувство, — пишет он, — когда видишь подобную личность, которая, сидя верхом, здесь из одной точки охватывает мир и им повелевает. Конечно, пруссакам нельзя было предсказать ничего лучшего, но с четверга по понедельник подобные успехи возможны только для этого необыкновенного человека, которому нельзя не удивляться... Как я заранее желал успеха французской армии, так все желают его теперь ей, и успех неизбежен при чудовищном превосходстве ее предводителей и солдат над противниками». Предсказания Гегеля исполнились. Пруссак поражен. Германия у ног повелителя. Фихте бросил кафедру в Эрлангене и бежал в Кенигсберг, чтобы разделить участь побежденного отечества. Но Гегель через несколько месяцев еще пишет, что в истории этого дня он видел «неотразимое доказательство победы образованности над грубостью и духа над бездушным рассудком и умничанием»¹⁸.

Прошло полтора года. В марте 1807 г. Гегель является редактором «Бамбергской газеты». Когда одна наука, самая отвлеченная наука, могла успокаивать дух униженной Германии, он оставляет науку для политики, и для какой политики? Под управлением образцового вассала Франции, сластолюбивого Максимилиана-Иосифа, и его визиря Монжеля, Бавария была сконцентрирована и вышколена, как Франция под деспотической рукой Наполеона. Разнообразие старинных прав, привилегий и особенностей исчезло под уровнем

новых узаконений; но не благо народа имели в виду нововводители. Баварию давила роскошь и огромное войско, не соответственное средствам; ее грабил министр, прибывший нищим в страну и скоро приобретший огромные богатства, вместе с придворным банкиром он разорял Баварию финансовою игрою. Ее объедала целая армия чиновников-плутов, которым слабое правительство предоставляло полную свободу, грубость и неспособность которых производили каждые два года то здесь, то там так называемое банкротство в делах (Geschäftsbankerott), за которым следовала так называемая новая организация, т. е. замена одного неспособного круга чиновников другим. Вследствие этого способа управления, при секуляризации духовных имений, с неслыханным вандализмом растрочены были движимости и недвижимости и потеряны огромные суммы. Вследствие того же пала ценность государственных бумаг и имений, а страна и отдельные личности чувствительно обеднели от тяжести налогов, от военного постоа и военных издержек, от уничтожения прежних кредитных установлений и поглощения рабочих сил военной службой. Так рисует Гервинус положение дел в Баварии в начале XIX столетия¹⁴, и в этой-то стране Гегель делался редактором политической газеты. Конечно, нельзя было и думать о самостоятельном взгляде на вещи, о руководящих статьях. Газета должна была ограничиваться перечнем фактов и из фактов брать только те, которые льстили главе Рейнского союза. Редактор «Эрлангенской газеты» Штуцман был отвезен в Байрейт за сообщение ложного политического известия. Поэтому ясно, что «Бамбергская газета» могла быть наполнена лишь тысячу раз повторяемою лестью великому императору и полководцу, его коронованным и некоронованным созданиям и орудиям. Это была газета, во-первых, французская, во-вторых, баварская, но нисколько не германская *. В 1807 г. редактор за-

* Розенкранц в своей биографии Гегеля находит, что эта газета высказывает горячее сочувствие к судьбе Пруссии и ее престола. Гайм совершенно отвергает это. Не имея в руках самой газеты, мы придерживаемся последнего мнения, потому

щищает в полемической статье свой политический взгляд и смеется над «северогерманским патриотизмом», которому впоследствии Германия обязана была своим освобождением. Гегель продолжал еще издавать свою газету в зиму 1807—1808 г., когда в Берлине, почти под штыками французов, Фихте читал немецкой молодежи свои знаменитые «Речи германскому народу», все проникнутые благородным патриотизмом, одушевленные энергической личностью.

Прошло несколько лет. Гегель был ректором Нюрнбергской гимназии, когда великая армия исчезла в России и непобедимый император проскакал в Париж. Корпус Йорка перешел к русским. Вся Пруссия встала. Берлинский университет опустел. Савиньи и Шлейермахер становились в ряды для освобождения отечества. Ректор Нюрнбергской гимназии говорил все с насмешкой сомнения о порывах северогерманского энтузиазма разрушить мировую судьбу и могущество великого Наполеона. — Союзники перешли Рейн и вступили в Париж; 11 апреля Наполеон подписал отречение; 18 апреля еще Гегель писал с насмешкою Паулусу об освобождении Германии, «будто бы совершившемся».

В 1816 г. мы находим Гегеля профессором в Гейдельберге. Он пишет по просьбе Вангенгейма свое «Обсуждение совещаний Виртембергского сейма в 1815 и 1816 гг.». Этот раз он почти прав. В Виртемберге происходило странное явление, как будто пародия на 1789 г. во Франции. Король Фридрих дал однообразную конституцию своему государству. Сейм требовал восстановления старинных, почти средневековых прав и привилегий. Правда, что король сделал это из опасения вмешательства Венского конгресса и из боязни нового германского духа, вооруженного против одного из лучших экземпляров наполеоновского султанизма; сейм же не верил королю, зная его личный характер. Тем не менее конституция, предложенная Фридрихом,

что оно имеет за себя как внешнюю вероятность большего беспристрастия Гайма, чем Розенкранца, так и внутреннюю вероятность согласия с остальными фактами.

заклучала в сущности совершеннейшие государственные начала, чем прежние разнообразные права и привилегии. Но на сейме образовалась сильная оппозиция против нового порядка вещей под предводительством графа Вальдека. Король изменил свое предложение, призвал к делам шеллингиста Вангенгейма, но напрасно: противники упорствовали. 30 октября 1816 г. король Фридрих внезапно умер и на престол вступил Вильгельм, надежда либеральной германской партии, приятель Штейна, человек, который при жизни отца никогда не мог ужиться с деспотическими наклонностями последнего. Виртемберг вздохнул свободно при новом правителе-человеке; но сейм не уступал. Тогда в начале 1817 г. появилась статья Гегеля. С обыкновенным своим искусством он разбивает в прах все основания оппозиции; его критика проникает до самого сердца противника, уничтожает кумир средневековой старины, перед которым преклонялся сейм, и выставляет на вид нелепость оппозиции, «ничему не научившейся и ничего не позабывшей». Но при этом Гегель высказывает ясно свою наклонность к энергическим личностям, произвол которых пренебрегал страданием народов, служивших им подножием. Он рассыпается в похвалах королю Виртембергскому; он удивляется, что сейм не принял первой конституции, предложенной Фридрихом, из одной благодарности. Он видит в освобождении Германии одну цель: образование действительных германских государств на развалинах единой Германии.

Наконец, посмотрим Гегеля на поприще его последней и самой громкой деятельности. В конце того же 1817 г. Гегель получил приглашение занять в Берлине кафедру, с которой за три года перед тем гремел над Германией голос Фихте. В 1818 г. Гегель начал свои берлинские лекции и в 1821 г. издал «Основания философии права». Как баварское вассальство нашло себе оправдание в редакторе «Бамбергской газеты», как гейдельбергский профессор превозносил Фридриха Виртембергского, так полицейские преследования прусского министерства были построены, как разумные и необходимые, берлинским профессором. Эти поли-

тические ошибки имели своим основанием события, весьма важные в развитии германского духа и восходившие ко времени французского владычества.

Когда германские правительства, обнадеженные гибелью великой армии, решились восстать против французского императора, они ясно видели, что победа возможна лишь тогда, когда война сделается народной. Раздражение умов в Германии против французов было так сильно, что правительство могло надеяться на поддержку нации. Из всех классов последней, конечно, всего легче было поднять университетскую молодежь. При содействии администраций, обещавших много в будущем (может быть, уже тогда без намерения сдержать свое слово), образовались общества вольноопределяющихся; вдохновенные речи раздавались повсюду; никто не сдерживал молодых умов, но еще старались разжечь в них патриотизм и францужество (*Franzosenfresserei*). Наконец, Германия восторжествовала. Обещания народного представительства, отделения судебной власти от исполнительной, данные в минуту опасности, показались теперь лишними. Единство Германии было похолодело множеством интересов. Для каждого из маленьких глав Германии единство его государственной особенности казалось несравненно важнее народного германского единства. — Но это было особенно заметно в больших государствах: в Пруссии и в Австрии. Между тем Пруссия обещала более других, но от обещания было еще далеко до исполнения. Однако возбуждение молодых умов не так легко было успокоить. Воодушевление университетской молодежи было велико после освобождения отечества от ига Франции. Сознание национальности и народного единства, независимого от раздробленности государств, проявилось на кафедрах профессоров и в восторженных слушателях. Обновление Германии помощью университетов — это была мечта Фихте, для которого наука была нераздельна от благородной, гражданской деятельности. Летом 1817 г. все высшие германские школы получили приглашение на общегерманский студенческий праздник 18 октября в Вартбург. Там, при театральной обстановке, под общегер-

манским знаменем трех цветов, черного, красного и золотого, после лютеранских гимнов, в присутствии четырех профессоров Иенского университета *, воодушевленные их речами, студенты совещались об уничтожении в университетах земских особенностей, о соединении всех университетов в одну общегерманскую буршеншафт; ее члены должны были обязаться не проводить свое время в студенческом кутеже, но направлять свою деятельность к благородным, гражданским, отечественным целям. За обедом провозглашены были тосты за германскую свободу, в память Лютера (31 октября 1817 г. исполнялось трехсотлетие реформы), за благородную личность саксен-веймарского герцога, за победителей при Лейпциге (годовщина битвы совпадала с днем празднества) и за все германские университеты. Вечером при свете факелов студенты пошли на Вартенберг, и там около огня продолжались восторженные речи и песни. Из четырех профессоров один, Фриз, участвовал в этом шествии; наконец и он ушел. Живее и живее разыгрывалась кровь в тесном кругу молодежи, не связанной уже присутствием более рассудительных лиц. Кто-то предложил торжественно сжечь несколько реакционных сочинений, хотя в изображении. Из эйзенахской типографии достали макулатуры, и при хохоте присутствующих прочитаны были названия 28 сочинений Дабелова, Камца, Коцебу, Захарии, Галлера, Ашера, Рейнгардта, Шмальца ** и брошены в огонь листы, их изображающие. Кроме того, сожжены: корсет, коса (мужская) и капральская палка. На другой день поутру еще раз собрались студенты на Вартенберге, заключили братство с целью уничтожения кутежа и дуэлей, возвышения нравственной и научной жизни в университетах и соединения германских студентов в одно целое. В запечатление примирения земской вражды студентов разных городов почти все присутствующие приступили к причастию в эйзенахской церкви. Религиозное направление празднества, тост за герцога

* Фриза, Окена, Кизера и Швейцера.

** Между прочим, осужден на сожжение и наполеоновский кодекс, что легко объясняется господством французоедства.

Достаточно показывают совершенно невинный характер манифестации, в которой выражался только избыток юношеских сил и немецкая наклонность к театральности. Между тем толчок был дан, и, вслед за вартбургским праздником, в разных университетах Германии образовались буршеншафты с тем же общегерманским нравственным направлением. Пробуждение гражданского взгляда на вещи формулировалось этими обществами в словах *наука без жизни менее, чем жизнь без науки*. Если когда-нибудь, то именно в эту минуту можно было надеяться на возрождение и единство Германии, когда потребность этого единства высказывалась в целом поколении восторженной молодежи.

Но кабинеты думали иначе. Из вартбургского праздника возникло чуть не государственное дело. Из Вены и Берлина дипломатические ноты укоряли умного герцога за допущение беспорядков. Доносы авторов, оскорбленных в их самолюбии, раздражали правительства. Начались аресты, полицейские преследования. Фриз был лишен кафедры. Вследствие гонений в кружках студентов началось действительно брожение. Лишенные рассудительных предводителей и руководителей, они стали вдаваться в фантастические мечтания, в то же время театральность их поступков навлекла на них справедливые насмешки более спокойных наблюдателей. Много было комизма в этой партии движения, где нововводители искали будущего в древнегерманских, полумифических началах — в Нибелунгах, Скальдах и Бардах, в Херусках, пивших вино из черепов римлян; странны были эти защитники свободы с железным крестом на шапке, с железным орденom в петлице, с железною подковою на каблуке и с палкою, окованною железом; много было ходульного в этой патриотической игре «старых детей и стариков, впавших в детство», искавших, по словам Гервинуса, «развития отечества под знаком Рака». Но трагическое явление осветило эти маскарады кровавым блеском и как будто разом отняло у движения германских университетов его нравственную силу. Недостойная жертва была принесена фантастическому воззрению. Под кинжалом Занда пал «отравитель душ» Коцебу.

Каждый раз, когда подобное событие ложится на страницы истории, невольно приходится повторять слова современного трибуна-публициста¹⁵: «Убийство есть не только преступление, но ошибка» — и слова Сталь, написанные по случаю казни Марии-Антуанетты: «Смерть ваших врагов для вас вреднее их жизни»¹⁶. Убийство отымает всегда нравственную силу у партии, его совершившей или на него покусившейся, как бы ни были благородны ее начала. Насильственная смерть всегда одевает некоторым ореолом жертву ее, хотя бы эта жертва вполне заслуживала свою участь. Самая лучшая политика низких личностей заключается в выдумке покушений на их жизнь. Самое верное средство повредить хорошему делу — это убийство, совершенное во имя его. Общество, сильное нравственно, даст новых деятелей в замену убитых. Общество, имеющее потребность в идолах, создаст себе новых, если старые будут раздроблены.

Трудно было выбрать человека недостойнее Коцебу для жертвоприношения Германии. Убийство произвело раскол в либеральной партии, ее ослабление и удвоенную деятельность в полицейских преследованиях. В сентябре 1819 г. карлсбадское собрание распространило на всю Германию гонение мысли, наблюдение за университетами и периодическими изданиями. Пруссия обратилась решительно к партии былого. Вильгельм Гумбольдт оставил министерство. Над всей Германией тяготело влияние реакции. Между наиболее преследуемыми были участники вартбургского праздника, и в особенности Фриз, находившийся временно под уголовным следствием.

И против этого-то Фриза обратил Гегель все громы своего осуждения в предисловии к основаниям философии права. На Фриза собрал он все порицания, которыми осыпал в разное время романтиков и поклонников рассудка, школу Канта и Якоби. Фриз объявляется предводителем господствующей мелочности воззрений, крючкотворцем (Rabulist) произвольности. Мало того, Гегель прямо хвалит германские правительства за то, что они «наконец обратили внимание на подобное философствование», и выражает надежду, что зва-

ние профессора не будет служить талисманом, защищающим начала, «которые ведут к разрушению как внутренней нравственности, правдивой совести, так общественного порядка и государственных законов». Вслед за этим рецензент «Литературной газеты» из Галле укорил Гегеля за неблагородство нападений на Фриза, и без того подверженного преследованию. Гегель, философ Гегель, назвал эту рецензию доносом; он находил несносным, «что в газете, поддержанной деньгами прусского правительства, подозревают прусского чиновника»¹⁷, говорил об опасностях слишком большой свободы книгопечатания, требовал от министра удовлетворения и — получил его.

Чем можно объяснить и как Гайм объясняет эти поступки, которые оправдать весьма трудно? Смелость мысли, самостоятельность воззрения, неуступчивость убеждения Гегеля не позволяют, кажется, приписывать эти явления низкой черте характера, стремлению добиться до высокого положения, подленькому желанию подслужиться. Человек, имевший восторженными почитателями толпу высоких и благородных умов, никогда не мог быть личностью низкою по самому существу своему: ученики прежде всего разгадывают человеческое значение учителя. Но и добросовестные враги Гегеля, обвиняя его в заблуждении, в ошибках, никогда не обвиняли Гегеля в подлости. Шеллинг, имевший много причин быть недовольным своим прежним другом, отпавшим от его учения, называл его «чистейшим экземпляром внешней и внутренней прозы», но не заподозревал его в нечистых побуждениях. Поэтому мы не можем, в своем суде над личностью Гегеля, быть строже его современников. Поступки его подлежат осуждению, но за поступками находится человек, и мы не имеем права ставить первую попавшуюся гипотезу в объяснение его действий. Всякая гипотеза может быть принята только тогда, когда она имеет внутреннюю и внешнюю вероятность, но гипотеза низости характера Гегеля лишена внешней вероятности как противоречащая свидетельству современников.

Гайм объясняет эти поступки исторически. Он видит в них извращенное приложение поклонения клас-

сической древности к действительности, окружавшей Гегеля. В самом деле, одно из главных начал учения и характера Гегеля было беспредельное уважение к римско-греческому миру. В этом мире видел Гегель равновесие всех начал человеческой жизни, стройное согласие целого и частей, личных убеждений, нравственных, религиозных и общественного устройства, эстетически прекрасную действительность. В нем развилось страстное желание осуществить в новом мире подобное устройство. Но в древнем мире главным началом, к которому приравнивались все прочие, было государство: оно давало тон, по которому настраивались все прочие проявления личной и общественной жизни. Древний мир не терпел личности, которая бы ставила себя как самостоятельную, разумную единицу, свое убеждение как равноправное в противоположность с направлением общества. Всякая такая личность не только производила беспорядок и нарушала формальный закон: она совершала самое важное преступление, потрясала самые основы общества. Сознание и утверждение личной самостоятельности было гражданским, нравственным и религиозным отступничеством. Преступник был общественным врагом потому, что все общество было устроено на бесправности личности пред государством не только в действии, но и в мысли. Отсюда Гегель вынес высокое понятие о значении государства, о поглощении государственным началом всех остальных сторон жизни. Это понятие в нем все росло, развивалось, и наконец в «Философии права» государство явилось для него «видимым богом». Но в действительности картина, представлявшаяся Гегелю, была весьма не стройна, в особенности в Германии. В новом мире нравственное убеждение стало на первом плане. Христианство поставило веру в религиозный догмат выше всякого другого начала, вне всякого общественного или государственного устройства. Оно выставило против стройности древнего мира героев личного убеждения, мучеников веры, и древний мир пал. Поступки стали хороши или дурны не по мере согласия с учреждениями, но по мере их оправдания внутренним религиозным убеждением.

Гражданственность и право явились областью внешнею для религии, бывшей «не от мира сего». Лишь часть законов, преимущественно канонических, обуславливалась главным общественным началом — религиею, но великолепное здание римского права, римское государственное устройство, обычное право варварских народов, их учреждения были только, как факты существующие, допущены христианством; оно не согласило их со своими началами. Эти формы служили для кратковременных житейских потребностей; религия имела в виду вечность. В новом обществе явились разнородные, несогласованные элементы, которые уживались вместе потому лишь, что мало обращали внимания один на другой. Изредка являлись мыслители, которые подобно Гоббсу провозглашали преобладание «Левифана», исключительно государственного начала, но их голос пропадал в пустыне, потому что сила личного нравственного убеждения, равноправное значение личности перед государством было уже несокрушимым приобретением нового периода жизни человечества. Когда английские и французские вольнодумцы восстали против догматических убеждений, новая школа не думала провозгласить поглощение личного начала государственным. Напротив, она поставила личное рассудочное мышление выше всего и во имя права личности ратовала против защитников старины. Философия Канта и Фихте была торжеством личного разума. В области действительности государственное начало господствовало везде настолько, насколько римское право господствовало над варварским, централизация — над самостоятельностью частей. Но нигде феодализм не оставил до XIX века столь неизгладимых следов, как в Германии, вследствие господствовавшего начала избрания императоров и происшедшей отсюда самостоятельности частей. Разлад общественных начал достиг в Германии до огромных размеров: неопределенность отношений номинального главы государства к действительным государям, разнообразие прав и привилегий разных местностей, сословий, лиц; различие исповеданий в разных частях государства — все это составляло хаос исторически сложившийся, но

в котором все составные части находились в вечном борении и в явной противоположности. Гегель видел, что примирение этих элементов в государственном начале возможно. Сравнивая новый быт со своим идеалом, миром древним, он дошел до убеждения, что прочие составные части общества не имеют ни малейшего основания считать себя равноправными с государственным началом, что они должны ему подчиняться; если же этого не происходит, то лишь по недостатку энергии в государстве, то есть в его представителях, допускающих незаконное своеволие прочих общественных начал. Отсюда получался для Гегеля вывод, что лучшее государственное устройство есть то, в котором преобладание государства над лицами полнее; высшая государственная личность та, которая энергичнее поддерживает право государства на преобладание над всем остальным и решительнее уничтожает сопротивление противников. Поэтому он начал первое свое политическое сочинение (ненапечатанное) словами: «Германия не государство»¹⁸; признавал полную самостоятельность Баварии, Виртемберга, Пруссии, не признавая существования общегерманского отечества; от этого энергические личности, как Наполеон, Фридрих Виртембергский, привлекали его уважение; от этого он не понимал общегерманского движения; от этого с глубоким внутренним убеждением считал членов германских буршеншафтов, Фриза и его единомышленников, за преступников не только юридических, но и нравственных; от этого поощрял полицию к преследованию либералов и оскорблялся, когда в его словах находили какое-то неблагородство.

Эта гипотеза Гайма имеет достаточное внешнее основание, потому что мы имеем неоспоримое свидетельство глубокого впечатления, произведенного на Гегеля изучением древнего мира; мы знаем, какую постоянную привязанность он питал к гармоническому устройству эллинского общества и какую важность он придавал классической филологии. Частная переписка, гимназические речи, действия его как ректора, наконец, все его сочинения носят отпечаток глубокого и основательного знакомства с римско-эллиническим взгля-

дом на общество, знакомства, основанного не на одной эрудиции, но и на любви к делу. Это воодушевление древними произведениями, в особенности «Антигоною» Софокла, при личном влиянии Гелдерлина довело даже Гегеля в молодости до попыток поэтического воспроизведения эллинского мирозерцания как в прозе, так и в стихах. Еще на 26-м году жизни Гегель послал своему другу гимн элевзинской Церере, в котором говорит: «Упоенный вдохновением, я теперь чувствую трепет от твоего приближения». Стихотворный ритм, музыкальная сторона слова совершенно не дались Гегелю. Впоследствии он совсем оставил попытки не сродного ему искусства и занялся творчеством другого рода. Во всяком случае это вместе с прочими доказательствами убеждает неоспоримо, что высокое почитание древнего мира было не последним началом в жизни Гегеля и что это начало должно было выказать свое влияние в его учении, а также в его оценке современных людей и событий. Относительно внутренней верности Гайм сделал все, что можно было сделать с точки зрения исторического свидетельства. Показав значение, даваемое Гегелем древнему миру, автор провел везде параллель между древним понятием о государстве и политическими воззрениями и действиями Гегеля; так как воззрения почти совпадали, а действия выходили из воззрений, то можно было считать доказанным, что Гегель потому только был дурным германцем, поклонником Фридриха Виртембергского, противником либерального германского движения и защитником полицейских преследований, что слишком поклонялся древнему миру и слишком хотел восстановления его гармонии всех начал общества среди мелкой действительности Германии первой четверти XIX века. Но это не совсем так.

Уважение к древнему миру, увлечение им недостаточны для объяснения политической стороны учения в жизни Гегеля, потому что эти явления не исчерпывают древнего взгляда на общество. Многие ли мыслители, писатели и деятели нового времени с эпохи Возрождения не увлекались древним миром в молодости, если только познакомились с ним? Но значительное число

из них не только в молодости восхищалось стройностью древнего общества — оно сохранило на всю жизнь глубокое уважение к эстетическому периоду развития человечества; некоторые доводили и доводят это уважение до фанатического почитания. Между тем из них мы видим весьма мало проповедников всепоглощающего и исключительного государственного начала. Многие из них замечали такой же внутренний разлад в современном им обществе, как и Гегель. Этот разлад вызывал с их стороны желчные нападки или горькое отчаяние, смотря по характеру; тем не менее те из них, кого история не заподозрила в низких побуждениях, почти всегда стояли в рядах партии движения, приносили ей часто в жертву свое благосостояние, свое спокойствие, но главное, в минуту, когда внешняя буря обращалась на отечество, они словом или делом становились в ряды его защитников, забывали государственные немощи перед национальным несчастьем и по крайней мере в глубине души в частной жизни не желали врагу отечества победы, а своим согражданам — унижения.

Слова *космополитизм* и *народность* в последнее время возбуждали и возбуждают жаркие споры. Защитники, во что бы то ни стало, того и другого начала доходят до нелепости. Одни не допускают права национального чувства этой силы, созданной жизнью и историей, — участвовать в жизни и поступках человека, в исторических увлечениях общества. Другие хотят народность сделать мерилом логического, эстетического и юридического убеждения. Те и другие неправы, потому что каждое из названных начал имеет свою определенную область действия. Космополитизм в науке, в олимпийских сферах права и искусства, есть дело законное и даже необходимое: странна теория, допускающая, что истинное, прекрасное и справедливое могут быть разграничены языком, происхождением или политическими условиями. Обращаться вспять к устарелым формам, чтобы искать в них возрождения неизменяемых начал, искать народной истины, национальной справедливости, архаической красоты, — это все равно что проповедовать ограничен-

ность, превосходство неразвитого мышления над развитым, ребяческого взгляда над возмужалым пониманием дела. Но другое дело сфера отвлеченной мысли и другое — жизнь и действительность в их целом историческом составе. Сочувствия и привязанности, привычки и личные убеждения, которые стройной, но бесцветной картине истины, права и красоты сообщают разноцветное, живое содержание действительности, живут в данном времени и в данном месте. Может быть, придет время, когда в своих самых сокровенных побуждениях, в самых неуловимых оттенках нравственных привычек человек проникнется началами истины, красоты и справедливости; тогда, может быть, люди все станут членами одного общества, принадлежа к разным государствам; тогда все различие между людьми будет заключаться в личных случайных особенностях темперамента, во влиянии первых впечатлений семейного или воспитательного кружка; все же остальное будет общим достоянием способных и развитых людей всех стран и всех рас. Но до этого еще далеко, а в наше время подобная мысль похожа на утопию.

Национальность не пустое слово, не идол, но органический результат привязанностей, привычек, установок; это большее сочувствие к славе ученого, нами никогда не виданного, но говорящего с нами на одном языке, чем к громкой известности другого ученого, может быть более близкого нам по научным занятиям, но чуждого по целой обстановке своей личности; это большее потрясение, когда слышим о гибели Лефорта, чем о гибели Франклиновой экспедиции¹⁹, хотя нам одинаково незнакомы лично люди, погибшие там и здесь; это особенность впечатления, производимого на нас песней Кольцова сравнительно с песней Беранже независимо от одинаковой красоты создания.

Но когда дело идет о насильственном вторжении иностранцев в родную землю, хотя бы по собственной нашей вине, когда начало, нами уважаемое само в себе, является в соединении с унижением нашей родины, с кровью наших соплеменников, тогда национальное чувство, глубоко оскорбленное насильственным

вмешательством чужого народа, в большей части личностей, способных не только мыслить, но чувствовать заодно с другими людьми, доходит до размеров патристического воодушевления. Расчет отношения действительности в отечестве к отвлеченным идеям истины, красоты и справедливости отступает на второй план, откладывается на время в сторону, а жизнь с ее цельным сочувствием самостоятельной отечественной национальности является на первом месте. Так, пока германская коалиция действовала против революционной Франции в пределах последней, германские мыслители имели полное право быть мыслью и чувством во имя справедливости на стороне притесненной, хотя чуждой, национальности. Но когда победоносная Франция в лице Гоша, Журдана, Моро и, наконец, Наполеона внесла на своих штыках пропаганду против средневековых устарелых понятий в сердце Германии, тогда вспыхнула в последней неудержимая реакция Тейхтума²⁰ и почти все лучшие личности, на которые может указать Германия в начале XIX века, принадлежали этому движению *. Это было, конечно, непоследовательно, но психологически верно. Есть нечто глубоко оскорбительное в вооружении штыком или револьвером даже самой справедливой идеи. Когда мечта космополитического развития человечества выполнится (если это будет когда-либо), тогда, вероятно, металлы не будут уже иметь своего насильственного назначения и мысли будут бороться между собою, по словам поэта, только «в царстве идей»**. Но пока будет с одной стороны желание поддерживать убеждение разрушением личности, с другой будет весьма законный протест цельной личности со всеми ее привязанностями и сочувствиями против тиранического вмешательства других личностей. К этому прибавим, что партия какой-либо нации, ждущая торжества своей идеи от иностранного оружия, тем самым сознает свое внутреннее

* Мне могут возразить слишком известным примером Гёте. Но Гёте, оцененный как мыслитель и поэт, еще не оценен как человек.

** См. стихотворение г. Бенедиктова «Мысль»²¹.

бессилие, свое численное меньшинство, а едва ли можно признать за каким бы то ни было меньшинством право заставить силою большинство повиноваться.

Во все времена поклонники древнего мира были по личному влечению людьми движения или реакционерами, потому что в произведениях древности обращали особенное внимание на черты, наиболее близкие к своему личному взгляду. Но всего страннее извлечь из классического общества неуважение к национальности, когда именно самая исключительная национальность составляла весьма характеристическую черту древнего мира. Государственное начало в нем было действительно сильно, когда опиралось на единство племени, в особенности же на единство языка. С расширением владений Рима, с поглощением им разных народностей он слабеет как государство и получает искусственную опору в мире отвлеченного права. Поэтому историческое объяснение Гайма политического направления Гегеля недостаточно. Гайм прав в одном: Гегель почерпал основы для своих гражданских прав из древнего мира. Но остается неразрешенным вопрос психологический: отчего Гегель из древнего мира извлек именно эти начала, когда можно было вывести совсем другое и когда подобные выводы были действительно получаемы другими мыслителями?

Другое обвинение, падающее на Гегеля, — это двусмысленность его выражений, допущение им фраз, которые, принятые в их прямом значении, выражают положения, совершенно противоположные общему направлению сочинения. Мы привели этому примеры выше, в выражениях, почерпнутых из «Философии права» и удовлетворявших партию прогресса, даже убеждавших Ганса, что это сочинение написано в либеральном духе, между тем как его общее направление, существенные результаты так соответствовали желаниям реакции, что прусское министерство признавало философию Гегеля официальным учением, а Гайм по справедливости ее назвал «философиею реставрации». Подобные же примеры, и даже резче первых, можно бы привести из «Философии религии». Везде смелое выражение, страшное разрезывание диалектическим ножом самых

таинственных, самых священных догматов; везде форма, вполне удовлетворяющая самым заносчивым требованиям разума, не признающего ничего выше себя и вне себя. Но под этой формой скрывается самое благоговейное уважение всех частных, всех оттенков догмата, схоластическая решимость доказать во что бы то ни было все пункты вероучения. В смелом здании, на котором красуется надпись: «Безусловный разум», живет убеждение, заранее предписывающее строителю все подробности его создания. Но еще более: во множестве мест «Фёноменологии духа», «Логики», «Философии права» и позднейших курсов Гегель беспрестанно переходит от отвлеченной формулы к ее действительному содержанию, приписывая отвлеченной мысли все свойства действительности, допуская для действительности всю гибкость и все переливы мышления. Но нигде он не говорит, которую часть его суждений должно понимать как допускаемую только для процесса мышления и которую для мира действительного. От этого читатель и слушатель находятся в беспрестанной опасности впасть в ошибку, принять одно за другое, приложить мысль в случае, к которому она не прилагается. Эта ошибка и смешение понятий не только возможны, но они действительно имели место; отсюда бесконечные споры о том, как следует понимать, к чему относить то или другое выражение.— Еще Гегель выходит вместе с Шеллингом из начала, что «все внешнее эмпирическое знание должно быть отождествлено с чистым самосознанием» *. Он в предисловии к «Феноменологии духа» говорит, что истину должно рассматривать не только как сущность знания, но и как существо знающее **, для него мыслимая и

* Die objective Totalität des empirischen Wissens (werde durch die Philosophie) gleichgesetzt dem reinen Selbstbewusstsein²².

** Es komme alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken²³.— Я знаю, что слово *Substanz* не совсем точно переводить словом *сущность*, но мне кажется, что при передаче философских понятий на другом языке в статье, где нельзя переходить педагогически от определения к определению, дело почти в том же,

действительная природа отождествляется с мыслящим духом. В этом заключается знаменитая точка зрения *безусловного*. Но это основное начало никогда само не было доказано. Из него выводились следствия, во имя его обрушивались громовые критики на отсталых мыслителей; всякое сомнение в этом случае считалось непониманием, полуидиотизмом, но подобные сомнения никогда не были опровергнуты. Гегель никогда не становился на точку зрения противника, чтобы поставить его в необходимость принять новое начало, и никогда путем внешнего разбора разных начал не доказал, что из них вернейшее или по крайней мере вероятнейшее есть начало безусловного. Как в критиках, писанных им вместе с Шеллингом в Иене, в «Критическом журнале философии», так и позже в «Летописях ученой критики» Гегель не признает права противника удерживать хотя временно свое воззрение, но опровергает возражения во имя тех самых начал, которые следует доказать противнику.

Отчего такое странное нарушение основных начал научного мышления со стороны человека, который в своих критиках, как в своих главных сочинениях, доказал много раз свою способность замечать у противников самые легкие смещения понятий и способность разлагать самые сложные понятия на их составные начала? Отчего целая школа умных и развитых людей слепо шла за учителем, хотя нельзя в ней предполагать незнакомства с начальными требованиями знаний? Отчего, несмотря на возражения противников, ученики Гегеля остались слепы к недостаткам его метода, пока

как при передаче звуков одного языка буквами другого. Если бы все собственные имена принято было писать буквами оригинальных языков, то они написаны были бы верно, но их читали бы лишь те, кто знает самый оригинальный язык. Поэтому принято писать их русскими буквами; так как звуки не тождественны, то незнающие читают иностранные имена неверно, но приблизительно. Точно так же русский приблизительно поймет слово *сущность*, но только тот поймет *субстанцию*, *субъект* и т. д., кто знает, в чем дело, а для него подобные статьи почти дело роскоши. Это замечание относится ко всей статье. Впрочем, во втором отделе мы постараемся уяснить выражения, которые по необходимости здесь могут остаться непонятными.

по миновании некоторого периода времени разом исчез ореол учителя? — Невозможно объяснять эти явления ограниченностью умственных способностей Гегеля и его учеников. Тот и другие дали достаточно доказательств своей умственной силы для отвержения подобной гипотезы как явно нелепой. Кроме того, ограниченность никогда не достигает такой славы и всемирного значения, бывшего временно уделом школы Гегеля. Невозможно тоже допустить нарочный обман, глумление со стороны профессора над учениками и над читателями, придумывание искусственной темноты, искусственной двусмысленности, чтобы запутать слушателя, заставить его принять бессмыслицу за глубокую истину, и потом еще заговор толпы учеников, повторяющих проделки низкого шарлатанства, с целью продолжать господство школы. Эта гипотеза, которую могла бы допустить только французская критика XVIII века в своем объяснении предрассудков, не имеет ни малейшей вероятности, если возьмем в соображение известные личные характеры Гегеля и его учеников. К тому же только недостаточное изучение душевных и духовных явлений в человеке могли привести энциклопедистов к мысли, что на обмане и шарлатанстве можно основать какое-либо учение, способное властвовать над человеческим духом, не затрагивая действительно высоких сторон его.

Гайм и в этом случае действует чисто исторически. Он объясняет предыдущее тремя обстоятельствами. Одно из них есть неумение Гегеля владеть языком, «швабская неловкость». На эту неповоротливость фразы Гегеля указывали Гёте и Вильгельм Гумбольдт; она заметна всего более в первом рукописном очерке системы, весьма сильна в «Феноменологии», потом несколько уменьшается в «Логике», в «Философии права», менее чувствительна в «Эстетике» и сглаживается в политических статьях Гегеля. Из этого начала выходят, по мнению Гайма, темнота выражения, неупотребительные слова, неточные определения, которые ввели в заблуждение школу своею двусмысленностью, а иногда побудили и самого Гегеля бессознательно перейти от одного значения слова к другому, принять

действительность за процесс мышления и формулу за нечто действительное. Другое начало — это требование гармонического согласия между всеми сторонами человеческого бытия, требование, вынесенное из того же страстного поклонения гармоническому миру эллинской жизни, которое служило Гайму для объяснения политической деятельности Гегеля. Наконец, третье — это глубокое изучение сущности и первого периода христианства, которое послужило материалом для одного из первых трудов Гегеля. Это изучение привело Гегеля к целостности взгляда на существо человека не только мыслящего, но и чувствующего, оно ознакомило философа с процессом религиозного мирозерцания, при котором желания и помыслы человека переходят в действительность в глубине его убеждений. Гайм доказывает, ссылаясь преимущественно на рукописи, что Гегель пытался внести гармонию в действительность, его окружавшую, научную, религиозную и политическую. Но скоро он убедился, что примирение враждующих начал в действительности невозможно. В критике германского государственного устройства он произнес строгий приговор политической организации отечества, «государству, существующему в мышлении (Gedankenstaat)», и своим соотечественникам, помощью заранее принятых понятий извращающим объяснение событий и «не сознающим ничего так, как оно есть»²⁴. Но, по мнению Гегеля, цель мышления состоит в «понимании существующего». Мелочность, разорванность и унижение политической Германии противоречили стройному идеалу Гегеля, но вне этих разлагающихся элементов был в Германии целый мир прекрасных созданий, желаний, стремлений, ожиданий, мир, созданный двумя поэтическими колоссами из духовных начал того же эллинизма, который проникал мысль Гегеля. Ему представился вопрос: где действительная Германия? неужели она в гнилых формах призрака Римско-германской империи, где члены изменяли главе, глава изменял государству и все думали лишь о своих личных выгодах? в мещанской порядочности, мелочности и эгоизме горожан, вращающих целый век свое микроскопическое

колесо и которых весь горизонт ограничивается пределами их городишка? в вечном самоисследовании и самоосуждении пиетизма? — Или действительность Германии заключена в помыслах Гёте и Шиллера, в группе людей, которые вместе с ними, заодно с ними жили духом вне обыденного быта, искали и находили истину в глубине своего мышления? — Гегель выбрал последнее, и, сознавая невозможность оправдать существующее идеею, он в самой идее находит другую, лучшую действительность. Он полагает, что метафизика должна наполнить разрыв между идеальным воззрением и тем, что есть в самом деле. От этой метафизики он требует, чтобы она в мире понятий совершила то же, что религиозное убеждение совершает в глубине верующей души, именно чтобы метафизика обратила свой гармонический идеал в действительность. Допустив возможность этого превращения, Гегель в своей философской системе воссоздал идеал мироздания, который он вынес из древних писателей. «Он свою природу представил сам себе» и «облек идеал в форму мыслимой системы». Но от этого идеал заключил в себе все разнообразие действительности и мышление должно было подчиниться заранее предписанным требованиям. Отсюда смешение действительного и мыслимого, отвлеченного и вещественного, от этого беспрестанные переходы от одного к другому. Чем более Гегель вдумывался в свою систему, чем полнее обрабатывалась она в его голове, тем яснее представлялась ему тождественность развития форм человеческого духа, развития природы, развития действительной истории и развития истории философских систем. Для него все эти явления были одно и то же диалектическое движение безусловного, то есть духа. Самое резкое выражение этому воззрению встречается в «Феноменологии духа», именно потому составляющей самое темное сочинение Гегеля. Он в самом языке, в самом строении фраз, в самих красках, заимствованных попеременно то из отвлеченных понятий, то из истории, то из действительного мира, то из учений разных времен, хотел указать на тождественность всех этих явлений, тождественность, для него совершенно

ясную. Впоследствии педагогическая деятельность в гимназии убедила его в необходимости выражаться несколько яснее, несколько менее перемешивать образы, заимствованные из разных областей знания. Но сущность его учения осталась все та же: выразить в своей системе всю действительность так, чтобы она, сохраняя свое действительное существование, была в то же время результатом диалектического развития мышления. Только он этот процесс скрывал, не умышленно, но потому, что результат, по его убеждению, должен был во всяком случае выйти один и тот же, идти ли путем указания фактов действительности или путем отвлеченного мышления: то и другое было для Гегеля результатом двух тождественных процессов того же начала. Выходя тайно из действительности, он должен был необходимо дойти до тех результатов, которых требовала действительность; но при этом ему нечего было бояться самого смелого, самого решительного анализа; этот анализ разума, при своих смелых формах, был невидимо руководим силою, направляющею его всегда к цели, определенной заранее. По мере того как действительность для Гегеля осуществлялась в реакционном и бюрократическом направлении Пруссии, в евангелическом катехизисе, неумолимая диалектика безусловного, начиная с принципов, от которых могло бы содрогнуться воображение иного поклонника порядка, неудержимо обращалась в метод доказательства истины, данной извне. Гегель несколько не хитрил, соединяя в одном сочинении либеральные начала с реакционными, диалектику, из которой вышла впоследствии критика тюбингенского репетитора, с догматизмом супранатуралистов; процесс диалектического развития обнимал все это как необходимые элементы или как переходные ступени. Доказательства своему воззрению Гегель не дал и не мог дать потому, что для логического доказательства какой-нибудь истины надо выйти из понятий более общих, чем те, которые заключены в рассматриваемой истине. Но таких не было. Безусловное обнимало в себе все. Диалектический процесс повторялся везде и был самым общим методом. Все частные понятия входили в безу-

словное, как все способы доказательств были низшими ступенями или частными случаями диалектического метода. Поэтому всякая точка зрения и всякий способ доказательства был бы ложным кругом или только наведением, переходящим от частного к общему. Подобное наведение заключалось в «Феноменологии духа». Помощью ряда духовных явлений Гегель переходит в ней постепенно от чувственного убеждения к разуму, сознающему безусловное. В ряде исторических явлений Гегель показывал все философии как ступени для философии безусловного идеализма, всю историю как постепенное развитие в духе сознания своей безусловности. Но истинное доказательство не могло быть им дано по своей огромности, превышающей силы не только одного человека, но и целого поколения; оно было делом всего человечества и должно было заключаться в построении во всех ее подробностях системы, которая бы, развиваясь везде по одному и тому же диалектическому методу, покорила себе всю действительность, в мысли, в разнообразии внешнего мира, во всех проявлениях духа человеческого. «Истина действительна только как система», — говорил новый Аристотель. Если бы метод объяснил все подробности существующего, если бы из начала тождества мыслящего существа и мыслимой сущности вышли все прочие начала и расположились около последнего в стройном систематическом порядке, тогда бы учение безусловного идеализма, обняв все и заключив в себе все, само бы себя доказало. Гегель оставил лишь очерк этого великого дела: школа его хотела продолжать начатое; но попытка не удалась.

Все это развитие миросозерцания Гегеля представлено Гаймом весьма отчетливо, но как объяснение неясностей, двусмысленностей и недостаточной основательности системы оно не совсем полно. Очень понятно, что Гегель хотел возвести действительность в идеал и осуществить идею в действительности; понятно, что он не мог соединить в самом деле этих двух миров; ясно, что он напрасно приписал мышлению способность осуществить свой идеал, когда эта способность принадлежит искусству и благоговейному настроению верую-

щей души. Но как же могло случиться, что Гегель представил себе свое желание как осуществленное и не заметил, что пропасть между идеалом и действительностью вовсе не наполнена метафизикою? Как строгий критик игры в отвлеченности не заметил, что сам создает мышление, деятельность которого выходит за свои собственные пределы? Многие желали бы примирить действительность со своим идеалом, но не все же приходят к построению мнимого мира по образу своего мирозерцания. Тут опять есть психологическое явление, которое нельзя объяснять одними историческими свидетельствами.

Конечно, этот вопрос может быть решен только помощью гипотезы, но мне кажется, что можно поставить весьма правдоподобную гипотезу, к которой сам Гайм подходил довольно близко, говоря, что учение Гегеля имело некоторое сходство с римско-католическою церковью, считающей спасение возможным лишь для того, кто пребывает в недрах ее. В другом месте, в начале своего сочинения, говоря о происхождении и детстве Гегеля, о смеси наивного увлечения с деятельностью мысли как о явлении, составляющем особую черту швабского характера, Гайм указывает на эту черту как на источник некоторого *верования*, составившего всегда твердое основание, на котором развиваются все явления критического мышления, по-видимому столь смелого; он говорит, что самая диалектика Гегеля есть не резкий разлагающий метод неумолимого рассудочного анализа, но добродушное соединение вновь того, что разложено, это «игра не с предметом мышления, но внутри этого предмета».

Таким образом, мы имеем личность, которую самая национальная особенность prepares к воззрению наивно-фантастическому, к тому, чтобы эта личность покорялась своим собственным созданиям, а не оценила их. Эта личность создает начало, которое по самой сущности своей не может быть поверено ни самим автором, ни его учениками, но требует бесконечного времени, жизни целого человечества для своего осуществления. Это начало обнимает собою разом все и потому может быть только принято или отвергнуто. Из

этого неповеренного и недоступного проверке начала Гегель развивает законы мысли, законы природы, законы нравственности, государства, религии. Не умом, но всем существом надо постигать точку зрения Гегеля; не постепенно к ней подвигаться, но разом на нее стать, и тогда разом все будет ясно, доступно и объяснено. Перед истиною внутреннею исчезнет национальное чувство, мысль о народности бледнеет, все частные убеждения XIX в. стираются, уважение к благородным личностям не имеет места во имя торжества начала. Создается учение, которое считает все прочие теории лишь приуготовительными ступенями для себя; учение, допускающее вне себя не разномыслие, но только ослепление и ограниченность. Это учение, наконец, не есть для адептов мнение, мысль, убеждение личности Гегеля и его учеников; оно есть нечто само из себя развивающееся по неизменным законам; это диалектическое развитие безусловного духа, которому Гегель и его ученики служат только истолкователями, объяснителями. И не только Гегель, но все человечество, все учения, вся история. Невольно и бессознательно всякая личность, всякий народ и всякая школа развивают в себе диалектический процесс безусловного. Все превосходство учения Гегеля заключается только в том, что он внес сознание в этот невольный процесс, или, вернее, это не заслуга, но счастье гегелизма, что в нем дух сознал сам себя как дух безусловный. Поэтому гегелизм есть учение совершенства. Все учения поглотились безусловным идеализмом, и больше учить нечему; остается успокоиться в его созерцании. Вся история кончена, потому что дух сам себя сознал как безусловный. Новое учение должно совершить небывалое и невозможное, сделать из мира мысли и из мира действительности одно целое, в котором эти разнородные начала вполне отождествляются. Мало того: учение не должно это еще сделать; оно это уже совершило. И так оно может свободно переходить из одного мира в другой; эти миры различны лишь для непосвященных, для членов школы все тождественно в диалектическом процессе развития духа. Создается школа, для которой противники суть

общественные враги, нравственные преступники. Все и все в ней судятся во имя авторитета одного начала и признаются служителями истины или лжи по мере приближения или удаления от этого одного начала. Эта школа опирается на меч гражданского правосудия, призывает преследования на противников, чтобы доставить полное торжество своим безусловным истинам. Вне ее нет и не может быть спасения. Весь мир должен ей служить или погибнуть... Но чудо не совершилось. История не остановилась по слову Гегеля. Безусловному духу захотелось, сознавши себя, еще открыть новый период в истории человечества. И учение рухнуло разом.

Что это такое? Неужели перед нами процесс развития ученой школы? Неужели мы на попрание науки? Неужели история всех времен не указывает аналогических явлений с совершенно определенным названием? Неужели можно усомниться в психологическом явлении, которое совершалось в душе Гегеля и его учеников?

Мне кажется, что сомнение невозможно, что сама собою представляется гипотеза, подтверждаемая всеми явлениями в истории школы Гегеля, объясняющая все их довольно удовлетворительно и между тем весьма простая.

Гегелизм был не только наукою системою, гегельянцы были не только философской школой; точка зрения безусловного была не только метафизическим началом. Гегелизм был учение религиозное, гегельянцы были сектаторы, безусловное было догмат.

С этой точки зрения взглянем на противоречия, замеченные в гегелизме, на отсутствие национального и гражданского духа, на склонность к власти, к авторитету, на преследование противников, на соединение несоединимого, на заранее указанный путь в самых смелых исследованиях, на бездоказательность начала. Все эти недостатки человека и ученой системы суть необходимые принадлежности человеческого построения системы верований *.

* Я полагаю, что из моих слов «человеческое построение системы верований» и из того, что сказано далее, видно, что я

Когда человек одним умом доходит до отвлеченного убеждения и если в это время его чувство, его привычки, все его существо вызывается к практической деятельности гражданина, к сочувствию благородной личности человека другого убеждения, тогда убеждение ума всегда отходит временно на второй план, потому что целая действительная жизнь ничему частному не уступает своих прав. Но есть явление сильнее жизни — это целостное убеждение религии. Во имя его образуется внесударственное, внесемейное, внеличное обсуждение всего существующего. Люди разных сословий, разных наций, разных развитий сознают себя братьями; и внутри одного государства, одного народа, одного семейства начинаются неумолимые кровавые распри. — Так, французские лигэры²⁵ соединяются с Испанией против французов, жители Магдебурга видят своих братьев в шведах Густава-Адольфа и своих врагов в баварцах Тилли. Религиозные убеждения не имеют национальности потому, что они с такой же целостностью удовлетворяют всему человеку, как и целая действительная жизнь. — Если Гегель видел торжество своего догмата в раздроблении форм Германской империи, то для него Наполеон должен был представиться воплощением мирового духа, а противогерманская, отдельно государственная политика Баварии, Виртемберга, Пруссии — полезным орудием для великой цели. Он должен был видеть в Фризе и в проповедниках единства Германии пророков лжи, отступников, в буршеншафтах — безнравственность и безумие и ненавидеть либеральные стремления всею силою своего убеждения.

Наука опирается на личное исследование; она кладет в свое основание беспредельное сомнение и шаг за шагом, путем постепенного расширения, увеличивает свою область. Она предоставляет каждому право нападать на всякое свое положение; сама вызывает, ищет возражения; она не требует покорности, но доказы-

говоря здесь лишь о религиях, созданных человеком, никто из верующих не может видеть в религии откровения человеческого построения²⁶.

вает, устраняет противоречия. Она беспрестанно сознается в своей недостаточности, неточности, неполноте. Высказывая несколько мнений в спорном вопросе, она всего чаще не решается произнести над ними окончательного судебного приговора, но предоставляет личной свободе каждого принять то или другое мнение; в бесчисленном множестве случаев она ограничивается скромным *не знаю*. Наука требует метода, разделяющего неоднородные понятия, строго последовательного. Она требует ясности во всем том, что принадлежит к ее области, и выкидывает из себя неумолимо все неясное, двусмысленное. Когда между двумя ее представлениями находится пропасть, она с обеих сторон подходит к месту разрыва, очерчивает совершенно точно его пределы, измеряет его ширину и — на этом останавливается. Гнать противников науке не для чего; в спорных вопросах она сама признает их права, а в бесспорных противники для нее не существуют: ведь нельзя же назвать противниками научных истин тех, которые отворачиваются от этих истин; это не противники, а невежды. Идя своим неуклонным путем, наука не хочет знать, к чему она придет, она готова безжалостно разрушать самые задушевные мечты, привести человека в самое грустное расположение духа, потому что для нее нет ни желаний, ни ожиданий, ни радости, ни грусти; для нее есть только истина или замена последней — наибольшая вероятность.

Религия действует во имя совершенно другого начала, и ее путь для овладения человеком совершенно иной. Она является как высший, внечеловеческий авторитет. Она начинается с требования безусловной покорности. Истинная религия должна обнять все, охватить всего человека, проникнуть все изгибы его духа и своим светом озарить внезапно все углы действительности. Ей нечего доказывать; если она позволяет себе объяснения, истолкования, то это лишь из снисхождения к слабым силам человека; но для нее есть одно доказательство — ее существование. В ней нет неясностей: кажущиеся неясности существуют для рассудка, если он свою частную мерку приложит к целому зданию религии; она создана по другой мерке, и в ней все

сущестующее ясно потому лишь, что оно в ней существует. В ней спорных вопросов нет, а есть лишь вопросы необработанные; споры принадлежат человеческому рассуждению, которому самая сущность религии недоступна. В религии не может быть различных мнений потому, что истинная религия одна; все остальное есть ересь, заблуждение, царство лжи. Кто отпал от одного догмата, тот вышел из круга верующих и подлежит осуждению, гонению, принуждению. Все это совершается для его же блага; да войдет в себя и усмотрит свет истинный. И ясность догмата не есть необходимость; если бы все догматы были ясны для обыкновенного рассудка, то незачем существовать религии. Ее торжество в таинстве, в соединении того, что для обыкновенного рассудка кажется несоединенным, в провозглашении догмата, недоступного обыкновенному пониманию. Если же, снисходя к слабости человеческой, религия соглашается перевести свои таинственные изречения на язык близкий к обыкновенному, то, конечно, для нее важен не метод доказательства — без него и совсем бы можно обойтись, для нее важна цель, к которой это доказательство ведет и которая одна сияет перед глазами верующих. Эта цель есть догмат во всем его развитии, а потому метод религиозной философии состоит в доказательстве, направленном к заранее назначенной цели. Так действовали неоплатоники, схоластики; таковы требования и современных религиозных философов, так поступал и Гегель, бессознательно подчиняясь требованиям своего учения. Оправдание и торжество религии заключаются в овладении всем существом человека не путем рассудка и мышления, но удовлетворением настроению духа (*Gemüth*) человека, народа, человечества. Когда это настроение удовлетворилось религиозным мирозерцанием, то человек перенесен разом в другой мир; рассудок умолк и лишь эстетическое требование стройности частей и целого остается еще свободным в человеке. Противоречий и неясностей нет. Тогда среди мирного общества людей, занятых ежедневными интересами, среди школы спокойных исследователей науки возникает новый интерес выше всех интересов, новое

знание выше всех знаний. Тогда нет больше критиков и ценителей, есть только фанатическая секта около восторженного проповедника. Но первое сомнение вкралось в душу сектаторов, и учение лопнуло как мыльный пузырь.

Совершенно подобные явления повторяются в учении Гегеля. Бездоказательное начало, таинственное соединение несоединимого, путь, предписанный извне для мышления, фанатическое преследование противников, наконец, склонность к основному началу всякого человеческого верования — к авторитету... не суть ли это явные признаки догматического, ненаучного характера гегелизма?

Мне могут возразить, что не в одном учении Гегеля, но в большей части философских систем и даже теорий, образовавшихся в среде других наук, можно найти тот же догматизм, бездоказательный в своих подробностях, а часто и в основании, ту же нетерпимость к противникам, те же бессознательные прыжки от известного к неизвестному, от доказанного к предполагаемому, ту же игру в мысли помощью не вполне ясных слов, наконец, то же временное преобладание и падение после некоторого промежутка времени. Все это вполне справедливо, и потому весьма немногие учения чисты от догматических примесей. Где бездоказательность, догматизм и нетерпимость, там господствует авторитет; а где авторитет, там нет науки. В каждом учении, в каждой научной теории следует строго разделять то, что составляет достояние науки, от гипотетических оснований научной поэзии. Но немногие ученые останавливаются на рубеже истины и творчества; немногие удерживают ясное сознание деятельности собственного своего творчества. Как только это сознание исчезло, немедленно создание собственной фантазии становится перед автором как нечто отдельно от него существующее, как нечто самостоятельно и безусловно истинное, и догмат ученого или философского верования образовался. Весьма интересно было бы проследить во всех науках, и в особенности во всех философских учениях, этот психологический процесс образования догматов из собственных гипотез ученых и философов. Когда-

нибудь это будет сделано и составит немалое приобретение истории развития человечества. Но нигде этот процесс не происходил так полно и совершенно, как в гегелизме. Здесь дело шло не о частной теории, не об одном из начал человеческой деятельности, но о построении всеобъемлющего здания системы, удовлетворяющей всем требованиям человечества. А эти требования в начале XIX столетия были огромны. Гегель имел перед собою бесчисленные приобретения положительных наук, неумолимую критику Локка и Канта, восторженные желания романтизма, целую массу государственных начал, возникших в конце XVIII века и, вместе с наполеоновским диктаторством, еще не остывших в период реставрации, наконец, здание христианской догматики, временно потрясенное энциклопедистами XVIII века, но восставшее с новою силою в «Священном союзе», в целой литературе, которая искала у подножия креста прибежища от бурь и потрясений. Все это должна была поглотить система, которая хотела быть единою. Как выражение разносторонней жизни и стремлений целого поколения гегелизм представляет большую занимательность совершенно независимо от его безусловного научного значения, теперь весьма ослабевшего. Но эта занимательность еще возрастает, когда вспомним, что дело идет о веровании, которое жило и пало на наших глазах. Его составные части еще живут в нашем обществе и предъявляют еще свои неудовлетворенные и непримиренные притязания. Поэтому мне кажется, что изучение гегелизма не может быть лишено живого современного интереса.

Мы знаем теперь, что перед нами находится не научная теория, но догматическое учение. Нам не нужно оправдывать его как истинное или опровергать как ложное, но следует объяснить его как выросшее из современных ему воззрений и как удовлетворяющее современным ему требованиям. В следующей статье мы проследим эти догматы в различных отраслях их развития.

Последний замечательный французский философ школы XVIII века, умерший тому двадцать лет, Ларомигьер²⁷, говорил своим ученикам: «Я не разделяю слишком общего мнения, будто метафизические вопросы не могут быть изложены с тою ясностью, которая доступна вопросам физики и математики. Для меня, конечно, выгодно уверить вас в этом; оно мне служило бы извинением теперь и впоследствии; но все, что я могу сказать, будет лишь пустою отговоркою, и я должен сознаться, что если выкажу неуверенность или замешательство, то всегда по собственной вине, а не по вине предмета моего преподавания. Все предметы могут быть изложены с одинаковою ясностью, все без исключения, потому что все наше мышление основано на суждениях, а суждения — на идеях. Если наши идеи ясны, отчего эта ясность не может быть сообщена нашим суждениям, нашему мышлению, нашей речи?» Конечно, это с особенным правом мог говорить последователь школы, которая хотела внести светоч рассудка в самые темные закоулки человеческих убеждений. Во имя света она боролась со всеми предрассудками и готова была лучше не признать законности некоторых действительных явлений, совершающихся в душе человека и в истории человечества, чем допустить туманность, фантастическое воззрение и поклонение несуществующим идолам. В продолжение целого века французский язык стремился к уяснению, упрощению и распространению в массе общества понятий о самых отвлеченных предметах. Энциклопедисты хотели сделать философию насущной потребностью, обыкновенным житейским знанием, и под пером Вольтера, Даламбера, Гельвеция, Дидро, Гольбаха, Кондильяка французский философский язык приобрел чрезвычайную гибкость, ясность и доступность. Эти свойства позволили людям, не приготовленным к изучению труднейших вопросов в истории человеческого мышления, считать себя вполне способными решать эти вопросы и признавать сумасшедшими людей, которые смотрели на предмет с другой точки зрения. Из этого обобщения

философских воззрений, от этого сближения философии с жизнью произошло много пользы и немало вреда для мышления, но особенно много выиграло слово. Едва ли на каком-нибудь языке Европы можно выразить в одно и то же время так ясно, так полно и так просто отвлеченную мысль, как по-французски. Правда, что новая школа французских психологов-электиков стала говорить не столь ясно; иная страница Жоффруа, взъерошенная техническими словами, требует приготовлений и комментариев для своего понимания, но в этом много виновато само воззрение новой французской школы, не вполне ясное в своей точке исхода и непоследовательное в своем развитии.

Но способность ясно выражать отвлеченную мысль не составляет особенности французского языка, и Ларомигьер прав безусловно: кто ясно мыслит, тот может и ясно выражаться, на каком бы языке он ни говорил. Для того чтобы мысль была понятна, нужны только некоторые условия: во-первых, внимание со стороны читателя или слушателя; во-вторых, возможность переходить последовательно и непрерывно от начал к следствиям, от основных положений к последующим. Первое условие всегда предполагается выполненным, но последнее составляет в большей части случаев камень преткновения как для читателей, так и для самого автора, потому что условия, ограничивающие объем изложения, всего чаще определяются обстоятельствами совершенно внешними для содержания, которое надо излагать. Чтобы уяснить какой-нибудь трудный философский термин, во многих случаях достаточно проследить его последовательные значения: история слов весьма часто есть история соответствующей мысли. В других случаях положение, странное по своей форме, делается вполне понятным только помощью указания тех простых и наглядных явлений, которым оно служит отвлеченную формулой. Подобное исследование исторического видоизменения или действительного содержания слова требует времени, требует распространения. Но распространиться автор не всегда может, а иногда и не хочет; ему хочется скорее перейти к вопросу, более интересующему его самого и его читателей; он

отделяется несколькими фразами там, где надо бы написать несколько страниц. И вот сжатая формула, слово, оторванное от своего исторического значения, делается загадкой для читателя; один поймет эту формулу ложно, другой совсем не поймет ее, и толпа кричит: этого понять невозможно. Если профессор и автор отдельного сочинения находятся в таком положении, то что же сказать о составителе журнального очерка? Ограниченный во времени и пространстве, он должен довольствоваться приближенно-ясным, условно-точным изложением предмета, он должен рассчитывать на развитие читателей, которые поймут и дополнят сами недосказанное, и потому всегда может подвергаться критике собратий за неполноту мысли, неудовольствию читателя за неясность слова. Во всяком случае он обязан сказать вместе с Ларомигьером: если моя мысль не ясна, если мои слова не точны, то обвиняйте меня, а не предмет, мною избранный. Изучите его сами, и вы найдете в нем простоту и ясность, которую никогда не может сообщить ему автор журнального очерка. Он может только указать на исходные пункты философского учения, может уяснить читателю главные начала этого учения, может начертить один из путей, удобных для того, чтобы обозреть лабиринт мышления, не теряясь в его изгибах; но подобный очерк никогда не заменит самостоятельного изучения предмета. Каждый, кто опустится сам в этот рудник, вынесет оттуда новые сокровища, не замеченные предшественниками, откроет новый путь для обзора богатств, там заключенных. Более двух тысячелетий прошло над могилами Платона и Аристотеля; можно наполнить огромные библиотеки сочинениями, писанными для изложения их систем, для истолкования их учений, но еще не скоро можно будет сказать, что нельзя прибавить ни слова к уяснению двух гигантов греческой мысли.

Для того чтобы убедиться, как просто содержание главнейших философских терминов, которые нам встретятся в этом очерке, разберем какое-нибудь явление, происходящее в нашем духе, и мы получим перевод на обыкновенный язык нескольких слов, игравших

значительную роль в развитии систем. Положим, кто-нибудь составляет себе представление о мире. Здесь немедленно являются в этом представлении два отдельные начала: того, кто представляет себе, и то, что представлено. Первое начало есть *существо* мыслящее, представляющее, действующее и т. д.; ему дают обыкновенно название *субъекта* (subject) или, ставя себя на его место, называют его *Я*, употребляя это местоимение как существительное. Второе начало есть предмет представления и нечто отличное от существа представляющего; оно называется обыкновенно *объектом* или для отличия от первого получает название *не-Я*. Итак, в представлении субъект представляет себе некоторый объект; *Я* отличает себя от *не-Я*. Предмет представляется существу, его рассматривающему, в своих явлениях, но ему обыкновенно приписывают некоторую *сущность*, которая остается неизменна при изменении явлений, в нем происходящих. Таким образом, неизвестная сущность предмета противопоставляется видимым его явлениям. Но это слово мы употребляем еще в другом значении, имеющем, впрочем, связь с первым. Весь мир вещества и мысли представляется нам в явлениях, но большая часть мыслителей приписывает ему некоторую неизменную и всеобщую сущность; эта мировая сущность, которая есть совокупность всех существенных качеств и принадлежностей, делающих из мира именно то, что он есть, получает название *субстанции*, но мы, впрочем, будем употреблять преимущественно слово сущность. Для мыслителей-материалистов эта субстанция мира есть вещество; для супранатуралистов — внемировое самостоятельное и сознательное существо; для идеалистов-мыслителей — отвлеченная идея, дух, мысль, безусловное. Остановимся еще на этих двух словах — *идея* и *безусловное*. Я не стану восходить к историческому происхождению первого из них и тревожить прах Платона: в наше время идея предмета есть то понятие о нем, в котором мы проникаем в его действительную сущность, понятие, в котором представление совершенно соответствует самому предмету. Для того чтобы усвоить себе понятие о безусловном, будем рассуждать так: когда мы что-нибудь представляем

себе, то наше *Я* и предмет представленный ограничены условиями. Эти условия зависят от нашей сущности и от сущности предмета. Выделяя из какого-либо понятия все условия, его ограничивающие, мы приходим к отвлеченному понятию безусловного, в котором вместе с его ограничением исчезло существование. Но большая часть мыслителей воображают себе, что тем не менее есть существо, которое, обладая неограниченностью этого отвлеченного понятия, в то же время существует. Это существо есть причина всего ограниченного, но безусловно существующего в мире. Вот это-то существо называют *безусловным* *, абсолютным (*das Absolute*). Его одни полагают недостижимым для мысли, другие — достижимым только как предел бесконечного стремления, третьи — присутствующим в мысли, четвертые просто отрицают. После этих предварительных понятий, которые весьма просты, приступаем к самому историческому образованию гегелизма.

Мы видели в первой статье судьбу гегелизма, этого громадного создания первой половины XIX века; теперь нам нужно несколько подробнее рассмотреть его происхождение и его сущность, нам нужно уяснить себе, почему оно могло явиться в данную минуту таким, каким было, и чем заслужило свою историческую судьбу. Нам придется останавливаться на предшественниках Гегеля, в особенности на тех, которые имели большое влияние на его систему. Это необходимо, потому что только с помощью их учений, служивших пищею и основанием гегелизму, можно разгадать последний. Конечно, этот очерк роста человеческой мысли весьма неполон, но, может быть, он возбудит хоть в немногих читателях желание обратиться к изучению мыслителей, которые по всем правам могут назваться представителями человечества в его стремлении понять все сущее. Если мои статьи в ком-нибудь возбудят это желание, то я доволен и их цель достигнута.

Учение Гегеля можно рассматривать прямо как энциклопедию знания, взяв за руководную нить его

* В учении Фихте иногда вместо *бог* употребляется выражение *безусловное Я*.

«Энциклопедию философских наук в очерке» *, и при этом можно поместить где следует более подробное рассмотрение тех частных, которые он обработал в особых сочинениях. Но, следуя этому пути, не так легко заметить последовательное расширение взгляда Гегеля и видоизменение его учения. «Энциклопедия» Гегеля есть цель, к которой он долго стремился и подготавливался долгим изучением. Пока он выработал свою мысль в стройное целое во всех подробностях, он прошел через многие формы, в которых отражались события современной ему истории и современного ему мышления. Кроме того, в системе его находятся части, которые не связаны необходимым развитием с целым очерком учения, с его основной мыслью. В них более отразились другие стороны гегелизма. Поэтому мы разделим наш обзор следующим образом. Сначала рассмотрим нарастание логической системы Гегеля в ее существенных чертах до тех пор, пока она выразилась вполне в «Энциклопедии». Потом рассмотрим взгляд Гегеля на общественные и государственные отношения. Наконец, покажем, как он смотрел на историю человеческих обществ, человеческой мысли и человеческих убеждений. В этот обзор, конечно, не войдут многие частности гегелизма, но пределы наших статей нам не позволяют говорить о них. Мы умышленно исключаем почти совершенно «Философию природы» и «Эстетику». Первая составляет самую неудачную часть учения Гегеля, и это видно будет, как полагаю, из беглого очерка главных делений ее в «Энциклопедии». Вообще Гегель был несчастлив в своем взгляде на природу: в своей диссертации «*De orbitis planetarum*» [«Об

* *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Она заключается в VI и VII томах (последний в двух отделениях) полного издания сочинений Гегеля. Первый том («Логика») издал Геннинг, первое отделение второго («Философию природы») — Мишле, второе отделение второго («Философию духа») — Боуман. В основание этого издания легло издание «Энциклопедии», сделанное самим Гегелем (первое — в Гейдельберге, 1817 г.), но она дополнена множеством прибавлений, извлеченных как из лекций, записанных за Гегелем в Берлине, так и из его собственных тетрадей; иные писаны им еще в Мёне в 1804 г.

орбитах планет»] 1801 г. он говорил, что не может быть планет между Марсом и Юпитером, но, в то время как он писал это примечание, Ольберс уже открыл Цереру. «Философия природы» Гегеля может быть рассмотрена лишь как одно из воззрений на природу, образовавшихся до нашего времени; может быть, мы со временем вернемся к этому предмету. Эстетика Гегеля требует по своей важности самостоятельного разбора и заслуживает его по своему научному значению. Она в гегелизме имеет совершенно особое место.— В этой статье мы сделаем общий очерк учений предшественников Гегеля в той мере, как они доставляли материал для гегелизма, и проследим его развитие в форму «Энциклопедии».

В сознании каждого человека происходят три явления, существенно различные и сознаваемые каждым как различные, как только они ему представляются.

Человек сознает себя как существо самостоятельное, отдельное от мира внешнего, отдельное от частей собственного тела, отдельное от совершаемого действия, как существо, в котором совершаются явления чувства (sentiment), мышления, творчества, веры и т. п.

Человек сознает внешний мир в его разнообразии, и это сознание существенно отлично в явлении от того, помощью которого он сознает свое самостоятельное Я.

Наконец, человек сознает, что часть знаний и убеждений, в нем находящихся, воспринята им от других людей, что это суть свидетельства, предания и способ сознания свидетельства для него существенно различен от прямых впечатлений, получаемых из внешнего мира или от сознания им своей личности*.

Но эти три существенно различные явления самосознания, познания природы и восприятия предания

* Может быть, многие не согласятся с этим взглядом, в особенности с существенным различием второго и третьего явлений. Подробное изложение оснований здесь было бы совершенно неуместно, но мне кажется, что всякий привыкший следить за собственными впечатлениями может в себе заметить существенную разницу прямого впечатления чувств и восприятия свидетельства.

теряют свое различие, проходя через одну из человеческих деятельностей, именно через мышление. В мысли человек сознает себя, но в то же время только мыслью воспринимает природу и предание. Он себя может мыслить как часть природы, подчиненную во всех подробностях великим законам мира внешнего; тогда его убеждения суть один из неисчислимых и необходимых процессов природы. Или природа является ему как ряд впечатлений внешних чувств его Я, предания являются ему как его собственные фантазии, произвольно созданные и разрушенные. Наконец, он может свое Я и всю природу внести как один элемент в развитие какого-либо предания, им воспринятого. Как бы то ни было, эти три явления сглаживаются мыслью, но сознаются ею как различные. Наука их различает по способу их исследования и сама разделяется на основании этих трех начальных явлений. Но фантазия человека не терпит раздельности и требует группировки этих явлений в одну стройную мыслимую систему; эту систему доставляет философия. Пока человек сознает, что созданная им философская система есть только средство для того, чтобы удобнее и стройнее представить себе разнообразие явлений, до тех пор его философия может помогать науке, как всякая гипотеза. Но вследствие своего настроения духа он большею частью допускает, что вся его философия или часть ее делается для него внешнею истиною, авторитетом, преобладающим над его мышлением. Тогда, как мы уже говорили в предыдущей статье, человек переходит совершенно из области науки в область верования.

Личность, природа и предание являются, таким образом, тремя существенными началами в мышлении человека; все философии стремились их согласить, но каждая согласно своему времени или особым обстоятельствам ставила на первое место то или другое начало, и тогда два явления являлись видоизменением третьего, или отступали на второй план, или, наконец, все три основные явления восприятия предметов теряли свою самостоятельность перед сглаживающим процессом мышления. Но скоро забытые явления выступали с новою силою, провозглашенные могучим голосом

нового мыслителя, и временно приобретали исключительное преобладание в каком-либо учении.

Таким образом продолжалась борьба философских теорий и страстных верований, а в это время наука шаг за шагом шла вперед; один за другим накапливались неопровержимые факты в ее сокровищнице, и с помощью ее приобретений строились новые теории, потом разрушались. Только всякая последующая теория, поглотив в себя более положительных фактов, чем предыдущая, была уже ближе, чем последняя, к науке; следующая за нею была еще ближе; и этот процесс, вероятно, продолжится еще очень долго, до тех пор, пока наука накопит достаточно фактов, чтобы они группировались сами собою в одно стройное целое и своей группировкой удовлетворили вполне требованию цельного и неразрывного единства, а вместе с этим сделались единственным убеждением человека.

В средние века мышление подчинялось преданию. Природа была царством нечистого духа, ее изучение было чародейством. Но личность, самостоятельная личность, противопоставившая свое убеждение всемирной империи и ее разрушившая, эта личность высказывалась в мистике и в ереси, в феодальной раздробленности общества и в сатире.

Против авторитета схоластики вспыхнула борьба в трех странах Европы во имя трех начал. В Италии началось противопоставление предания эллинского преданию средневековому; Германия восстала в лице Лютера во имя самостоятельности верующей личности против предания папства, вяжущего и разрешающего в этом мире и в будущем; Бэкон объявил войну идолам всех названий во имя природы. Наконец, Декарт положил в основание мышления начало самосознания и построил на нем новую философию, противоположавшую мыслящему духу бессознательный, протяженный мир вещества. Схоластика рухнула, но самостоятельная личность, возникшая с такою силою в Лютере и в Декарте, не в состоянии была удержать своего значения. Мысль подчинила ее в лютеранизме учению грехопадения, отсутствия свободы воли и произвольного спасения. Мысль построила из двойственного учения

Декарта систему Спинозы, великолепное, но безжизненное целое, в котором все исчезало в безразличии единой сущности (*substantia*), одаренной бесчисленными свойствами, необходимой и вечной, мыслящей и протяженной сущности, в которой все явления внешнего мира суть только видоизменения (*modus*). Это была первая значительная попытка нового времени привести мир к единству, это было смелое, глубоко религиозное сооружение мира. Между тем Спинозу обвинили в безбожии. Разбор его учения послужил предметом долгих и усиленных споров между писателями начала нашего века. В нем Шеллинг и Гегель видели своего предшественника.

С другой стороны, во имя природы Локк продолжал Бэкона и отвергал самостоятельность личной мысли, личного чувства, ставя их в зависимость от внешнего мира, из которого они рождаются вследствие впечатлений, получаемых внешними чувствами.

Германия выставила в Лейбнице нового защитника личной самостоятельности. Мы остановимся несколько на его деятельности как на источнике, из которого образовалась последующая философия Германии, сложившаяся в XIX веке в систему Гегеля. Лейбниц восстал против картезианцев и против Локка. Понятие о силе и деятельности легло в основание его воззрения на природу. Весь мир, по его слову, наполнился жизнью. Лейбниц допустил, что все состоит из сознательных, деятельных монад, метафизических точек, одушевленных, т. е. соединяющих в себе деятельную силу духа со страдательной силой материи. Они хранили в себе врожденную наклонность развиваться и переходить к высшей степени сознания, и их соглашала заранее устроенная гармония (*harmonie préétablie*), соединяющая вселенную в совершеннейший мир. В этой гармонии одну из главных ролей играли и конечные причины *, или цели, для которых назначалось то или дру-

* Причины бывают: 1) *действующая* (*efficiente*), орудие, производящее что-либо; 2) *вещественная* (*materielle*), материал предмета; 3) *формальная* (*formelle*), план или идея предмета; 4) *конечная* (*finale*), цель его. Например, если художник есть действующая причина статуи, мрамор или металл — веществен-

гое явление, то или другое существо. Таким образом, личность нашла себе удовлетворение в сознательных монадах. Двойственность Декарта была устранена. Природа устроена помощью всеобщей гармонии. Мысли Локка Лейбниц противопоставил теории бессознательных идей. Локк опроверг мысль, что в человеке есть врожденные сознательные идеи, и заключил, что, следовательно, человек все заимствует извне. Лейбниц не отвергал первого, но допустил, что в душе человека находятся врожденные темные бессознательные идеи. Впечатления внешнего мира не производят их, не влагают их в душу, но пробуждают в них сознание. Это начало под разными названиями сохранено многими психологами до нашего времени.

Лейбниц не оставил систематического сочинения, обнимавшего всю его теорию. При случае, в ответ на какое-нибудь возражение, в пояснение каких-либо недоразумений, он писал сочинения большего или меньшего объема, обнимающие некоторые частности его теории, охватывающей все; писал письма, брошюры. Его «Монадология» составлена для Евгения Савойского; «Теодицея» есть возражение скептику Бейлю; «Новый опыт человеческого рассуждения» есть ответ знаменитому сочинению Локка. Важнейшие начала учения Лейбница развиты в переписке с Бургэ, с патером де Босс, Кларкэ. Вполне человеческая природа Лейбница видела во всякой системе, во всяком взгляде сторону человеческую, истинную, и отовсюду он извлекал элементы для огромного здания, которое воздвигал в своем духе. «Я почти ничего не презираю... — говорил Лейбниц, — потому что знаю, как различно можно смотреть на вещи». Вся жизнь его прошла в самых разнообразных трудах. Он проводил по несколько суток, не вставая с кресел, перед своим рабочим столом, засыпая в них на несколько часов и потом принимаясь за работу с новым рвением. В старости, страдая разными

ная, идея художника — формальная, исполнение заказа — конечная. Вопрос о существовании или несуществовании конечных причин в природе составляет предмет телеологии, и до сих пор спор о нем продолжается.

недугами, он приказывал сжимать свою больную ногу крепче в особые деревянные тиски, чтобы унять страдание и не прекращать занятий; на его гробе начертан девиз всей его деятельности: «Кто потерял час, для того погибла часть его жизни» *. Уничтожение предрассудков, борьба с ограниченностью, с сектаторством, с мраком, просвещение в самом высшем значении — это был главный побудительный рычаг его жизни. Но любители мрака, ограниченные сектаторы, были еще сильны около него. Несколько возвышенных умов понимали великий дух философа всеобщей гармонии, но толпа завистливых пигмеев осыпала его самыми разнообразными клеветами: одни обвиняли его в склонности к обскурантизму и католичеству, другие — в отступничестве от всякой религии и в безбожии. Когда София Шарлотта** умерла, отдавая последнюю свою мысль своему великому учителю, то для Лейбница начался период грустного разочарования в людях. В Берлине, где он основал академию, и в Ганновере, которому посвящал большую часть своей деятельности, его окружало подозрение, в Вене ему противодействовали иезуиты. В это время Лейбниц нашел еще раз справедливую оценку в гении нашего Петра Великого; три раза они

* *Pars vitae, quoties perditur hora, perit.*

** София Шарлотта, принцесса Ганноверская, вступила в 1684 г. в супружество с Фридрихом, курфюрстом бранденбургским с 1688 г. и впоследствии королем прусским. Ее великий внук Фридрих II писал о ней: «Эта государыня обладала гением великого человека и знаниями ученого; она понимала, что для королевы не унижительно уважать философа. Этот философ был Лейбниц, и она была его другом, потому что те, кому небо дало исключительную душу, становятся в уровень с монархами». В Шарлоттенбурге проводил Лейбниц счастливые дни, философствуя со своей ученицей и читая с нею Бейля. Она настолько же любила науку, как ее супруг, согласившийся на унижительные условия для получения королевского титула, любил пышность. Умирая, София Шарлотта говорила даме, плакавшей близ нее: «Не сожалейте обо мне, потому что я иду удовлетворить моему любопытству относительно вещей, которые мне Лейбниц никогда не мог объяснить, относительно пространства, бесконечности, бытия и небытия, и для короля, моего супруга, я приготовлю церемонию похорон, которая даст ему новый случай показать свою любовь к великолепию».

имели свидания *; ученые исследования над явлениями земного магнетизма, устройство академии в Петербурге, наконец, изменение порядка судопроизводства в России были предметами их совещаний **. В самый год последнего их свидания, 14 ноября 1716 г., Лейбниц умер одинокий и оставленный всеми. Одна из самых славных и из самых безукоризненных личностей Германии, счастливый соперник Ньютона, один из гениальнейших ученых и мыслителей конца XVII века был похоронен, по словам шотландского путешественника, «скорее как разбойник, чем как украшение своего отечества»²¹. Берлинская академия, им основанная, и Лондонская, которой он был членом, не упомянули даже о закате этого великолепного светила науки. Только блестящий Фонтенель, в Парижской академии, почтил память почившего гения похвальным словом, которое в этом случае было простою биографиею и не нуждалось ни в каких риторических украшениях.

Мы распространились несколько, говоря о деятельности Лейбница, потому что его философия послужила основанием учению германских просветителей, под влиянием которых находился Гегель в своей молодости. Лейбниц при всем своем гении и, может быть, вследствие своего гения не поборол защитников средневекового мрака, его окружавших. Этому было много причин: он имел в виду все человечество, писал по-латыни и по-французски, писал для людей, способных понять его, и вращался в обществе придворных или ученых. Но как ни ярок свет истины, он никогда еще при своем появлении не уничтожил предрассудков, ему противодействующих, и не доставил своим защитникам немедленной победы. Общество живет привычками, и только тогда ясная идея способна двигать человечество, когда она сделалась привычною, обыденною идеею по крайней мере для значительной части общества. Но чтобы

* В 1711 г. в Торгау, во время свадьбы царевича Алексея Петровича; в 1712 г. в Карлсбаде, откуда Лейбниц проводил императора до Дрездена; наконец, в 1716 г. в Пирмонте.

** По последнему предмету Лейбниц составил записку для Петра Великого, за что получил чин тайного советника и пенсью.

заставить идею проникнуть в общество, нужен не гений, нужно терпение, которое тысячу раз повторяет то же самое, пока новые звуки покажутся уже не дикими слушателям; нужен талант, стоящий не чрезмерно высоко над уровнем общества, говорящий его языком, разделяющий некоторые его недостатки, вращающийся в обыденных сферах. В Германии ниже кружка придворных аристократов, говоривших по-французски, ниже слоя ученых, писавших по-латыни, была масса общества, еще погруженная в невежество, сменившая идолопоклонство индугенций идолопоклонством символических книг, ничего не читавшая, ни о чем не мыслившая. Эта масса еще живо помнила разорения, причиненные 30-летней войною; в ее привычки еще крепко засела ненависть сект, а постоянные войны Людовика XIV и Северная, в которых на долю Германии приходилось одно страдание, не давали стране вздохнуть и в материальном благоденствии найти время для духовного развития. Деятельность Лейбница, вращаясь в сфере науки правопведения и высшей администрации, осталась чужда Германии. Она не знала своего гениального мыслителя, он не имел влияния на общество своею мыслью. Но, опираясь на предрассудки общества, на привычное отвращение толпы от всего, что выше ее, противники Лейбница умели его уединить, умели уничтожить все его начинания, вооружить против него людей, которым он был бы всего полезнее, и наконец заставили его самого почувствовать свое бессилие.

Пробуждение Германии могло последовать только постепенно. Нужно было поколение людей терпеливых, ученых, но по развитию не слишком высоко стоящих над германским обществом; поколение, которое бы постоянно толковало обществу во всех концах Германии об одном и том же, которое бы привлекало внимание публики самою своею грубостью, своим криком и пробудило бы в этом обществе наконец желание ознакомиться с сущностью вопросов, делавших столько шуму; надо было, чтобы за этим поколением следовало счастливое поколение людей, одаренных изящным вкусом и творческою фантазиею; людей, способных увлечь общество красотою своих произведений. Тогда из

невежественной, грубой, неразвитой Германии могло в 100 лет выйти то духовно развитое общество, которое по способности к отвлеченной деятельности занимает теперь первое место в мире.

Первый период, время умственной подготовки Германии, можно считать с 1688 г., когда Томазиус²⁹ начал читать лекции на немецком языке и издавать на нем учено-критический журнал, до появления литературных писем Лессинга (1759). Период эстетического воспитания ее начался Лессингом и заключился смертью Гёте (1833). Он охватывает как один из элементов всю деятельность Гегеля.

Лейбниц пал в борьбе с предрассудками своего времени, но завещал эту борьбу своим наследникам, и она делается главной целью деятельности следующего за Лейбницем поколения мыслителей. Просвещение (Aufklärung) было их девизом, и за ними осталось в истории название просветителей. Одно за другим они оспаривали у защитников авторитета все их владения, шаг за шагом подвигались вперед; капля за каплей проникала пропаганда просвещения, проповедь рассудка в германское общество, пока оно невольно и незаметно сошло с прежнего пути и пошло за своими новыми предводителями. По самому характеру немцев их просветители не могли иметь легкости и блеска просветителей Англии и Франции: в Германии не было общества, способного дать Шефтсбери и Болингброка, Вольтера и Дидро. Немецкие просветители были тяжелы и многословны; это были люди второстепенного таланта и неизящного выражения, но они были приноровлены к потребностям общества. Во главе их явился Христиан Вольф.

Бюльфингер соединил учение Лейбница и его последователей под одним названием школы Лейбница и Вольфа, и точно, если смотреть на формальные начала школы просветителей, то легко видеть, что все они заимствованы у Лейбница. Всеобщую гармонию, объяснение помощью конечных причин и многое другое Вольф получил по наследству. Но есть существенное различие в учении этих двух философов; это различие самого духа учения. Гениальный ум Лейбница выставил

на первое место и провел через всю систему одно из первоначальных явлений сознания, именно сознание личности. Его живая монада была необходимым элементом созданного им мира. Но именно монады отбросил Вольф; с ними исчезла идея развития, и живой мир Лейбница обратился в отвлеченный мир Вольфа, сухой и методический, изготовленный внешнею силою для данной цели, по данному шаблону.

Вольф был философом мысли. Поэтому все живые явления не довольно ясно представлялись его уму или не казались ему столь значительными, чтобы для них отказаться от какого-нибудь логического построения. Всеслаживающая мысль обратила все в предметы, вещи (Ding). Двойственность материи и духа снова возникла, искусственно смягченная теорией всеобщей гармонии. Мысль явилась как существенное требование человека, и мысли должно было подчиниться все. Рассудок и благоразумие стали единственными мерилами внутренних влечений, порывов воображения, судеб человечества. Как для Вольфа мысль есть цель человека, а человек — единственное существо мыслящее, так вся природа существует для человека, а вне человека всякое явление объясняется какой-нибудь полезною целью. История есть ряд заблуждений, в которых следует порицать все то, что безрассудно (конечно, с точки зрения XVIII века и в особенности Христиана Вольфа).

Таким образом, все живые явления личного сознания, восприятия природы, неотразимой силы исторического предания сгладились в бесцветности мысли и в ней исказились, потому что эта мысль принадлежала не гениальному, но лишь талантливому человеку и времени, в которое выросло учение Вольфа, было время жестокой умственной борьбы.

Окостенелое и фанатическое предание было главным врагом, с которым должно было бороться во время Вольфа. Начало личной критики, во имя которой восстала половина Германии в XVI веке, существовало лишь одно мгновение. В символических книгах *, в поста-

* Символические книги лютеран суть — Три символа веры: апостолов, никейский и Афанасия, Аугсбургское исповедание и его анология, составленные Меланхтоном, два катехизиса

новлениях консистории образовалось новое предание, сделавшееся идолом лютеранизма, в то время как учителя прочих исповеданий преклонились пред постановлениями соборов, пап и пред учением отцов церкви. Государи лютеранских земель наследовали право папы обязывать своих подданных иметь то или другое религиозное убеждение. На время восстала реакция пиетизма под предводительством Шпенера, Франке и других, чтобы от формализма господствующего учения перейти к внутреннему религиозному движению. Но восторженное погружение в религиозное созерцание доступно немногим, приходит на мгновение и не по заказу. Пиетизм произвел, с одной стороны, мелочное самоисследование, самосозерцание, оношление самых высоких порывов души. С другой стороны, из него выросло отвратительнейшее явление человеческого духа — религиозное лицемерие; люди со святыми изречениями на губах и с самыми низкими побуждениями в сердце своею жизнью распространяли около себя безверие и ненависть к той самой религии, которую они проповедовали. Но главное: в борьбе с просветителями во

Лютера, его Шмалкалденские члены и, в большей части государств, формула соглашения (Concordienformel) 1577 г. Основная мысль Реформации была — восстановление чистоты христианского учения, опираясь только на священное писание. Но уже при Лютере посвящаемые пасторы обязаны были проповедовать и учить согласно с Аугсбургским исповеданием. В 1580 г. в первый раз были напечатаны вместе символические книги. Они сделаны обязательным основанием учения, и введена присяга для духовных. Это самое было нарушением начала Реформации. Во второй половине XVII века стали замечать несообразность строгой присяги с личным пониманием св. писания. В Женеве в начале XVIII века отказались от присяги пасторов относительно Женевского катехизиса и других символических книг кальвинизма. В Германии в XIX веке стали изменять форму присяги, когда старались соединить протестантские церкви. Для этого предложены различные формулы. Большая часть из них собрана у Иогансена в *ero Allseitige wissenschaftliche und historische Untersuchung der Rechtmässigkeit der Verpflichtung auf symbolische Bücher etc.* Altona, 1833. Впоследствии были составлены еще другие формулы. Самая либеральная из них есть Кассельская, 31 марта 1838 г. Она породила сильную полемику, потому что реакция, составляющая характеристическую особенность XIX века, нашла и здесь озлобленных защитников и сильных противников.

имя разума добродетельные и сладкоречивые пиетисты оказались самыми неумолимыми фанатиками наряду с формалистами господствующей церкви.

Вольф проповедовал бессмертие и бесконечность души, он признавал творческий разум, управляющий миром, он не отвергал ни откровения, ни даже чудес, но он все подчинял мысли, и против него восстали теологи. Ланге и Франке требовали, чтобы ему было запрещено преподавать философию в Галле. В 1721 г., когда он в речи о нравственной философии Китая похвалил практические правила Кхун-цзы¹⁰, богословский факультет подал на него донос, обвинял его учение в безверии и безнравственности, говорил, что оно необходимо приводит к безверию и фатализму. В 1723 г. Фридрих-Вильгельм приказал ему в 48 часов выехать из прусских владений под опасением виселицы. Правда, королю наконец растолковали дело, и в 1736 г. он снова пригласил Вольфа в Галле, но последний не поехал до восточества на престол Фридриха II.

Не мудрено, что во время борьбы с озлобленными противниками Вольф опирался преимущественно на силу рассудка и что все, кроме его главного оружия, казалось ему второстепенным. В продолжение 11 лет (1712—1723) в многотомном ряде своих «Разумных мыслей» (*Vernünftige Gedanken*) он излагал для своих соотечественников на немецком языке основание учения, которое во второй половине своей жизни построил в систематическое целое в ряду своих латинских сочинений (1728—1750). В его сочинениях немцы привыкли мыслить на родном языке. На основании этих сочинений возникло бесчисленное множество других, которые разбивали начала мысли, нравственности, религии, события истории, подчиняя все рассудку так, как он выработался в конце XVIII века. Самые противники школы, богословы, начали мало-помалу сходить на поприще нового учения и защищать свои догматы во имя рассудка, который им противопоставляли вольфианцы. Мало-помалу явилась система новых логических, нравственных и политических догматов, в которую верила Германия до конца XVIII века и которые составляли учение поклонников рассудка.

Это учение встретил Гегель в Штутгартской гимназии и потом в Тюбингенском университете, куда он поступил в 1788 г. Большая часть авторов, особенно им любимых в то время, принадлежали к этому направлению, как свидетельствуют его собственные записки. С этой точки зрения он смотрит на приказание, данное перед смертью Сократом ученикам, — принести в жертву Эскулапу петуха, и на верования классического мира *. В этом направлении написана и диссертация Бека, защита которой доставила Гегелю звание магистра. Предмет ее заключался в определении нравственных обязанностей человека, независимо от надежды на бессмертие души. Здесь заложено было в духе Гегеля основание превосходства мысли над всеми прочими явлениями человеческой деятельности. Только его мысль получила обширнейшее поле действия и разнообразнейшую силу, чем мысль немецких просветителей. Часто Гегель как будто отступал от этого начала, но в сущности остался всегда ему верен. Шеллинг уже заметил это, но Шеллинг не мог довольно спокойно оценить человека, его затмившего, чтобы заметить огромное превосходство мысли Гегеля над мыслью Вольфа.

Но не настолько учителя образовали ум Гегеля, сколько он развивал сам себя огромным чтением; следы этого чтения существуют и теперь во множестве выписок, которые Гегель постоянно делал из книг. А он читал много, и для развития его философского воззрения это чтение не могло оставаться без следствий.

Первый шаг из круга рассудочной философии сделал Гегель под влиянием направления, которое всего менее явно выразилось в последующих его произведениях, но, может быть, тем не менее глубоко вкоренилось в его воззрение.

* Один из учителей объяснял слова Сократа действием яда на мозг; Гегель объясняет это в своем гимназическом журнале благоразумным снисхождением к обычаю. О веровании греков и римлян он говорит, что их мифология явилась вследствие того, что они были люди без просвещения (*ohne Aufklärung*), обвиняет «умных и хитрых жрецов» и кончает свое сочинение по этому предмету, советуя терпимость. Это сочинение заслужило большую похвалу учителей.

Вольфианцы проповедовали, что рассудок может дать человеку начала истинного познания, истинной нравственности, истинной религии. Но рядом с ними в разных местах проповедовалось сомнение в могуществе рассудка. Мы скоро придем к той отрасли оппозиции, из которой выросло самое научное философское учение Германии, но пока обратим внимание на другую отрасль.

Можно ли что-нибудь знать? Знание есть переход от известного к неизвестному, следовательно, в каждом знании что-нибудь предполагается известным. Но чтобы узнать это известное, нужно начать с чего-нибудь другого, заранее данного; от этого перейдем к новому данному и т. д. до бесконечности. Но человек имеет конечное время для построения своего знания и делает конечное число посылок. Откуда же он выходит? На что опирается в начале своего пути? — На веру и на откровение, отвечали Якоби³¹ и Гаман³². Вне веры нет знания. «В начале всякого человеческого знания и всякой человеческой деятельности лежит вера». «Вся философия выходит из внешнего и внутреннего чувства (Gefühl). Способность чувствовать есть высшая способность человека; она его отличает от животного. Она тождественна с разумом». Так говорил Якоби. Еще далее шел *северный маг* Гаман. Он отвергал возможность новой философии и при этом был одарен удивительной способностью угадывать сильные и слабые стороны учений, возникавших около него. «Набор слов, — писал он к Якоби, — это наследственная болезнь философии». «Я не в состоянии вынести эти истины, положения, системы. Все это крошки, обломки, капризы, выдумки». Истинная философия, по его мнению, заключается в живом возрождении в самом себе божественного откровения.

Эти предшественники романтизма дали первый толчок Гегелю. Готовясь к пасторскому званию, он занимался религиозными вопросами и при этом заметил, что рассуждение не может мешаться в вопросы религии, что она есть дело сердца и чувства. Он начал смеяться над мудростью Кампе и его товарищей, «людей с нравственным и религиозным циркулем». «Эти бол-

туны просвещения,— говорит он,— продают безвкусное лекарство от всех болезней, кормят друг друга голыми словами и не видят священной, нежной ткани человеческого чувства»³³. Говоря о будущей народной религии, он говорит, что она должна действовать на воображение и на сердце, не должна презирать опору чувственных человеческих побуждений и тех оснований, которые наблюдение находит в характере человека (*empirischer Charakter*). Главное из последних оснований есть, по мнению Гегеля, любовь, потому что любовь хотя болезненное начало деятельности, но бескорыстна, как разум. Она есть «подобие разума».

В связи с предыдущим развитием находится углубление Гегеля в исторические вопросы. Мы видели, что вольфианцы не понимали истории. Но в виртембергских школах еще в основании воспитания лежали классические языки. Приготовление же к богословию привело Гегеля к изучению церковной истории. В его характере с самого детства лежала способность предаваться изучению предмета, отделяясь совершенно от своего личного взгляда на вещи, и вдумываться в самый предмет изучения или восстанавливать его в его особенности. В его длинных и подробных выписках, в его гимназическом журнале почти не виден человек; виден только предмет, который он изучает. Переноса эту способность к изучению древних авторов, под влиянием поэтической натуры своего друга Гелдерлина Гегель сумел в последние годы своих университетских занятий и впоследствии, в свою бытность в Швейцарии, так хорошо вдуматься в древний мир, что этот мир ему представлялся не как материал для нравственных цитат, но как живой организм в его особенности, с его целостною красотой, с его энергическою деятельностью, не знающей раздвоения нового общества. Этому шагу вперед к пониманию человеческого развития помогло еще чтение Лессинга и Гердера. Всемирная история как воспитание человечества, развивающее в нем сознание истины помощью ряда учебников, постепенно высших и высших, именно религиозных мирозерцаний,— эта идея Лессинга оставила в духе Гегеля неизгладимые

следы *. К тому времени, когда Гегель оставил университет (1793), вышли еще не все Гердеровы «Идеи для истории человечества», но сжатое и едва ли не лучшее его произведение в этом роде, «Еще философия истории человечества», появилось уже в 1774 г. В воззрении Гердера более двойственности, чем у Лессинга, потому что он попеременно выставляет на вид то воспитание человечества для будущей жизни с христианской точки зрения, то самостоятельное развитие в человечестве разумности и нравственности. Как бы то ни было, эти труды вместе с самостоятельным углублением в изучение древности и церковной истории дали в мысли Гегеля преданию историческому значение неизмеримо высшее того, которое он вынес из школы просветителей. Он обращается к чтению мистиков, он углубляется в значение «силы настроения духа, действующей внутри человека» (*die innermenschliche Mächte des Gemüths*), и вопрос начала религий, связи их изменения с историей человека делается для него важным вопросом. Впоследствии мы будем иметь случай вернуться к этой прикладной стороне мышления Гегеля. Теперь постараемся проследить за развитием начал его логической системы и заметим только, что историческое предание, как древнее классическое, так и христианское, вошло самостоятельным началом в процесс образования мысли Гегеля.

Но другой могущественный поток мысли, взволновавший Северную Германию, должен был соединиться в духе Гегеля с существующими там элементами. Это было высшее движение в истории мышления нового времени; это была система, до такой степени переплетенная с действительною наукою, что она временно поставила философию наряду с математикою и естествознанием и доставила своему основателю место в Берлинской академии наук. Это движение начато было Эммануилом Кантом, имя которого повторяют с уважением все школы мыслителей, потому что все имеют с ним нечто

* Весьма жаль, что г. Чернышевский не развил этой стороны деятельности Лессинга в своей прекрасной биографии.^{33а} Последнее сочинение Лессинга, о котором мы говорим, есть «*Die Erziehung des Menschengeschlechts*» и вышло в 1780 г., за год до кончины великого писателя.

общее. Можно сказать с Вильгельмом Гумбольдтом, что многое разрушенное Кантом никогда не встанет; многое им основанное никогда не падет, и его имя останется навсегда связанным с одним из величайших переворотов в истории философии.

Чтобы объяснить себе значение этой философии, надо ясно отделить две ее стороны, которые в своей совокупности составили ее величие, но которые имеют совершенно различный вес в истории человеческой мысли. Одна принадлежит науке настолько же, насколько ей принадлежат все факты, накапливаемые великими расширителями знания. Это отрицательная, безличная сторона кантианизма, принадлежащая настолько же Германии и концу XVIII века, насколько труды Ньютона принадлежат Англии и XVII веку, насколько труды Кювье принадлежат Франции и XIX веку. Наука есть самое чистое проявление космополитической вне народной жизни человечества; она лишь потому имела историю, что всякий новый факт требует предварительного накопления других фактов, обуславливающих последний; зависимость же ее развития от развития других сторон человеческой жизни заключается не в ней, но в тех личностях, которые служат ей необходимым орудием проявления. Науке нет дела до общественных, нравственных, гражданских, религиозных убеждений, но ученый тогда только может возвыситься до действительной науки, когда среда, в которой он движется как человек, достаточно очищена от вредных, удушающих миазмов, чтобы в этой среде могла развиться здоровая, смелая, беззаботная и неуклончивая мысль.

Но кроме своего научного начала кантианизм имеет свою научную теорию, выросшую из потребностей конца XVIII века и под влиянием его убеждений. Это начало, систематическое и создающее, нашло в учении Фихте свое выражение, сменилось другим, по мере изменения потребности человечества, и служило только символом для выражения известного фазиса развития человеческих убеждений. Если мы рассмотрим, которая из этих двух сторон в учении кенигсбергского профессора имеет большее значение для современников,

которая более выпукло выступает при первом взгляде на кантианизм, то без сомнения отдадим преимущество второй, что, впрочем, несколько не говорит ни за ее истину, ни против последней. Творчество всегда сильнее действует на людей, чем истина.

Для нас важна в особенности вторая сторона в учении Канта, так как она через посредство Фихте вошла, как элемент, в создание Гегеля; поэтому мы скажем лишь несколько слов о том, что Кант внес в науку человеческого ума. Этот предмет по своей важности заслуживал бы нового самостоятельного исследования, особенно потому, что деятельность кенигсбергского профессора впоследствии была несколько закрыта его блестящими наследниками.

Предшественниками Канта в этом отношении были ученики Бэкона — Локк и Юм; к тому же направлению принадлежали Кондильяк и Ларомигьер. Впоследствии по этому пути шли или еще идут психологи-наблюдатели Германии и Англии — Герbart, Бенеке, Фортлаге, Мильс, Браун и другие. Конечно, никто из них не был в состоянии вполне отделить то, что он внес в науку, от того, что создала его фантазия и что обратилось в догмат его ученого верования, но тем не менее в их сочинениях находятся материалы и приблизительный метод будущей науки человеческого духа, науки, которая, впрочем, по-видимому, допускает более широкое поле исследований, чем она имеет в наше время.

Ученики Бэкона Локк и Юм приложили к человеческому духу тот наблюдательный метод, который проповедовал их учитель, и скоро свели все понятия человека на одно первоначальное влияние, на чувственное ощущение (sensation) *. Но это открытие, перейдя через пролив, породило во Франции теорию материализма,

* Мы не имеем возможности здесь вдаваться в подробности учения Локка и Юма и потому берем отсюда только то, что нам нужно для последующего. Кто читал — я не говорю самые сочинения названных авторов, но страницу о них, — тот знает, что Локк допустил кроме sensation, происходящего от внешнего чувства, еще reflection, истекающее из внутреннего чувства (internal sense), и что Юм отделяет математические знания и вообще отношения идей (relations of ideas) от отношения фактов (relations of facts), сводимого на впечатления (impressions).

отвергавшую существование всего невещественного и объяснявшую мир на этом основании. «Система природы» была догматическою книгою этой школы, верования которой были более или менее точно выражены в сочинениях Даржанса, Гольбаха, Ламеттри и других. Уже у самого Юма при всем его скептицизме видна явная склонность к этой теории, и едва ли можно отнести к науке его объяснение закона, по которому человек всегда ищет в явлениях связи причины со следствием (Causalitäts-Gesetz). Юм объясняет этот закон повторенным опытом и привычкою.

Эммануил Кант сделался лишь на 46-м году своей жизни профессором логики и метафизики. Он перешел к этой науке от математики и долго продолжал одновременно заниматься обоими предметами. Его «Теория неба» обратила на себя внимание современных ученых и Фридриха II; в ней Кант предсказал существование планеты за Сатурном. Это существование было доказано открытием Урана в тот самый год, когда Кант издал свой важнейший труд, положивший основание всей новейшей германской философии, именно «Критику чистого разума». Канту было тогда 57 лет, следовательно, он приближался уже к старости. Никогда он не выезжал из провинции, в которой родился. В последние 17 лет жизни он владел в Кенигсберге собственным домом. Там, сидя всегда на одном и том же месте, перед тем же окном, вперяя глаза в старую кенигсбергскую башню, он обдумывал высшие вопросы человеческого духа. В определенный час он ходил на лекцию до 70 лет. В определенный час шел прогуляться всегда по той же дороге, в том же направлении. Одна книга его удержала несколько дней от обыкновенных прогулок: это был «Эмиль» Руссо. Однажды он пошел далее обыкновенного пункта в своей прогулке: он ждал газет с известием о ходе французской революции. Он перестал писать с 74 года и умер 80 лет в кругу коротких друзей, окруженный всеобщою любовью и уважением.

Кант видел перед собою ряд школ, из которых каждая создавала себе свою теорию внешнего и внутреннего мира. Эти школы вели между собою непримиримые войны, защищая непреложность своего учения

в малейших подробностях. Картезианцы, вольфианцы, французские сенсуалисты, приверженцы лютеранского предания, паписты имели каждый свой бесспорно верный план, по которому построен был дворец вселенной; все эти планы были очень различны между собою и, вероятно, точно так же различны от настоящего плана мира. Лессинг выразил превосходно эту мысль в своей параболе *. Кант разом восстал против всех настоящих и будущих теорий подобного рода. Критика — вот требование, которое он поставил в необходимость всякому мыслителю. Критическая философия — вот название, которое он усвоил своему учению. Он приступил к разбору человеческих суждений, задал себе, по-видимому, самый отвлеченный вопрос, каким образом человек может прямо, без наблюдения соединять несколько различных понятий в одно (*Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?*), и пришел к ясному доказательству, что человек не может никогда знать вещей так, как они действительно суть (*Dinge an sich*), но знает их только так, как они в явлениях воспринимаются чувствами и обсуждаются разумом, в котором формы понятий определены самою природою этой способности. Таким образом, только форму без содержания человек может выработать в своем мышлении, все же содержание этих форм дается внешним миром, внешними чувствами, прямым восприятием (*Anschauung*). Человек своею мыслью не создает никакого нового содержания, и если ему кажется, что он создал что-нибудь, то в его мышлении участвует кроме разума еще фантазия. Следовательно, все теории существ необходимых, свободы воли и ее зависимости, начала и предельного мира, простых и сложных существ не принадлежат науке. Придя к пределу содержания, данного ей наблюдением, наука должна остановиться, потому что всякий дальнейший шаг ведет уже в область фантазии.

Но сам Кант не остановился. Он принадлежал своему времени и своей нации. Глубоко нравственный и одаренный свободным духом, он не мог не верить в

* См. *Gotth. Ephr. Lessings sämtliche Werke*, Wien, 1802, 24 Band, S. 150, а также «Лессинг, его время и т. д.» Чернышевского, стр. 230, где, впрочем, она переведена не вполне.

высокие идеалы своего времени, в значение человека, в свободу мысли, в могущество добродетели. Читая Юма, он нашел в себе силы для его опровержения, но он хотел сделать более. Он сознавался, что недостаточны основания, на которых догматики-вольфянцы воздвигли свое учение превосходства духа над телом и свое нравственное учение, но он верил, что эти начала можно доказать, и переплел свои приобретения в пользу науки со своими верованиями в благороднейшие стороны человеческой деятельности.

Конец XVIII века был периодом борьбы. Авторитеты падали, и человек сознавал свою силу перед этими развалинами, которые давили человечество в продолжение веков и разом разлетелись перед смелым взглядом критики. Человек верил, что его разуму, разрушившему старое, принадлежит и сила воссоздать новое. Но под влиянием английских наследников Бэкона французские мыслители подчинились наиболее началу изучения природы; они выводили все из внешнего мира, искали всего во внешних чувствах. Немцы сохранили от своих предков уважение к личности в самом мышлении и не могли уступить ее. Лейбниц, как мы уже видели, противопоставил личность монад всепоглощающей сущности Спинозы. Кант пошел тем же путем: он противопоставил мыслящую личность мыслимому миру, свободный дух — авторитетам, неуклонную силу нравственной воли — проповедникам чувственности. В изучении личного духа он почерпнул силу своих научных данных. Веря в неоспоримую истину тех начал, которыми питался человеческий дух в конце XVIII века, он положил их в основание новой, великой системы.

В глубине человеческой личности Кант нашел великое слово, для которого Франция собиралась пролить реки крови. В основание учения практического разума легло сознание человеческой свободы. Свободный дух сам себе создавал неизменное нравственное начало, безусловный практический закон; этот закон был разумною обязанностью (*categorischer Imperativ*). «Действуй так, чтобы правило, руководящее твоею волею, могло в то же время служить началом во всеобщем законодательстве», — говорил кенигсбергский ученый.

Итак, все подлежит критике разума, все догматические идеи пред ней падают, но воля человека есть основание, которое воссоздает практический мир на развалинах теорий. Это самое начало руководствовало членами Версальского собрания 1789 г., когда на развалинах всякого исторического предания они смело воссоздавали из личного разума новое общественное здание и во главе новых учреждений ставили «права человека».

Но учение Канта распространялось не довольно быстро; его сочинения, писанные в строго научной, даже несколько педантической форме, читались более учеными. Обществознакомилось с мыслью Канта более в произведениях его учеников, в особенности Рейнгольда, чем в его собственных сочинениях. К тому же Кант казался еще не довольно смелым. По его теории против личности, налагающей свои законы на содержание, доставляемое ей внешним миром, существовал-таки этот мир со своею неизвестною сущностью. Разум был бесценен для узнания этой сущности, но она существовала, вечно закрытая от человека. Законы практического разума, законы воли были чужды чистому разуму, оставшемуся при своем вопросительном знаке перед великолепною теориею разумной обязанности. Энергический ум Фихте сделал шаг вперед. Конечно, мы здесь будем говорить о первой части деятельности Фихте: смелый автор «Учения о науке» был прямым наследником Канта и передовым мыслителем в человечестве, но «Наставление для блаженной жизни» есть выражение утомления и чувства уединения при виде начинающейся реакции XIX века.

Самые обстоятельства жизни Фихте вполне соответствовали его учению. Еще ребенком он проводил часы в поле, погруженный в свою мысль. Неумолимая борьба за свои убеждения и за свое достоинство была необходимостью его энергической природы. Ничего не имея, опираясь только на себя, он пробивал себе дорогу в жизни, борясь с правительствами во имя свободы мысли, с защитниками предания во имя свободы личности, со студентами во имя достоинства науки, со всемогущим императором французов во имя свободы Германии.

Четырнадцать лет он бежал из школы, где с ним обращались жестоко, с целью сесть в Гамбурге на корабль и поселиться, как Робинзон, на каком-нибудь необитаемом острове; мысль о матери заставила его вернуться с полдороги. Как Сен-Пре, он отказался от денежной помощи, предложенной ему любимой невестой. В его бытность в Иене Веймарское правительство хотело потушить выговором дело, начавшееся обвинением Фихте и Форберга в безбожии: оно опасалось в случае полного оправдания профессоров неприятностей от курфюрста Саксонского, запретившего их статьи, но Фихте настоятельно требовал полного оправдания или осуждения. Когда он читал в Берлине «Речи немецкому народу», его голос был иногда заглушен громом французских барабанов, потому что столица Пруссии была занята неприятелем, но, чем громче напоминал этот звук падение Германии, тем могущественнее возвышалась речь Фихте для воодушевления умов соотечественников к великой борьбе. В это время он перенес на политическую мысль ту энергию, которая утомилась в борьбе с возникающею силою предания.

С такою же энергиею, с какою современная ему Франция вызывала из среды своей несколько армий для защиты республики и противопоставляла свою волю коалиции целой Европы, с такою же решимостью противопоставил Фихте человеческую личность целому миру преданий и внешних ощущений. Что бы ни совершалось в человеке, какие бы представления или мысли ни проходили в его духе, есть одно невыделимое представление, присутствующее во всех других. Это — сознание своей личности. Она мыслит, она представляет. Она одна неоспорима, неустраиваема. С нее и должно начинаться всякое знание. С нее начинается Фихте и «Учение о науке» («Wissenschaftslehre»). — Но в чем проявляется это невыделимое *Я* человека? — В действии, в воле, в свободе. Она есть его сущность; она присутствует во всем. Разум, дух человека есть чистая деятельность *, и

* «Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas bestehendes gedeutet wird, wel-

из глубины деятельности возникают законы нравственности, обязанности человека. Волей человек живет; в ней он только достоин своего имени. Но что же такое перед нею природа? Что такое эти неизвестные сущности вещей (Dinge an sich). Неужели воля, создавшая себе целый мир деятельности, перед ними бессильна? Неужели она не может создать и законы природы? Но эти сущности вещей, этот внешний мир, непобедимый разумом, почему он действителен? Действительность только в деятельности, в воле, а этот мир страдателен. Все, что в нем деятельно, вложено в него из деятельности духа, который один деятелен. Дух своею волею вложил в него свою деятельность. Внешний мир не существует. Это призрак, созданный человеческим духом, который один существует в своей воле. В разуме человека возникают не одни формы без содержания (категории); он создает в то же время и содержание для этих форм. Как Фауст у Гёте останавливается на изречении: «В начале было дело», так Фихте останавливается на начале деятельности, воли, и смело отрицает действительность внешнего мира. «Вся неизмеримая природа есть только слабое отражение в глазах смертного нашего собственного вечного существования, в нас заключенного и вечно развивающегося». «Некоторые люди,— говорит Фихте,— которые еще не возвысились до полного чувства своей свободы и безусловной самостоятельности, находят себя только в представлении других вещей. Они получают о себе понятие только посредством предметов, отражающих их существо, подобно зеркалам. Вместе с внешним миром они потеряют и самих себя. Они для самих себя не могут пожертвовать верой в самостоятельность внешнего мира, потому что существуют лишь вместе с этим миром... Но тот, кто сознает свою независимость от всего вне его находящегося, кто сделал из себя что-нибудь не зависимое ни от чего внешнего, тому не нужен и внешний мир для поддержки своей самостоятельности... Он верит в себя

chem die Tätigkeit beiwohne» [«Разум для идеализма суть делание и абсолютно ничего более; его нельзя назвать деятельностью, поскольку это выражение означает нечто пребывающее, в чем присутствует деятельность»]³⁴.

непосредственно». «Каков человек, такова и его философия»³⁵.

Но как приходит личность к представлению несуществующего внешнего мира? *Я* стремится определить себя, для этого оно противопоставляет себе свое создание — *не-Я*. Это противопоставление ведет к соединению противоположностей в новой единице. Именно *Я* сознает себя как противопоставляющего себе созданное им *не-Я*. Вся наука состоит в положении, противопоставлении и соединении противоположностей. Этот процесс для нас весьма важен, потому что гегелизм из него делает основание своей знаменитой диалектики. Точно так же важно, что Фихте признает науку законченной лишь в системе, именно тогда, когда в беспрестанных противопоставлениях дойдем до того, что противопоставлять будет нельзя ничего. И эти начала вошли в учение Гегеля. Но Фихте полагает, что этот процесс продолжается до бесконечности. Там только представляется человеку в его воображении некоторое безусловное существо, основание несуществующего внешнего мира. Это безусловное *Я* нелепое и невозможно, следовательно, оно не существует, но эта нелепая идея * есть только выражение бесконечности процесса знания.

Фихте очень хорошо знал, что на практике нельзя отвергать действительность вещей, и потому требовал, чтобы строго отделяли сферу жизни от сферы науки. В мире данных фактов дух ограничен этими фактами, признает их как действительные ограничения, а отсюда рождается стремление к избавлению от этих ограничений, вера в существо, не имеющее ограничений, и т. д. Но в науке дух свободен и должен объяснять все лишь с самого себя.

В это время во Франции в действительности производился опыт, как далеко может уйти дух человека в своем творчестве, не опираясь ни на какое предание, и насколько может измениться данное общество под влиянием отвлеченной мысли. В Англии Питт, Фокс и Бьюркэ

* Впоследствии, в период своего утомления, Фихте хотел этому безусловному *Я*, этой нелепой идее дать действительное значение.

смело вносили в процесс парламентского обсуждения, в этот естественный орган законного гражданского общества, новую мысль, волновавшую мир, и если она производила публичный разрыв в парламенте старинной дружбы двух великих ораторов³⁶, то Англия оставалась спокойною; она была довольна вековым наслоением своих учреждений, и в дальних морях ее моряки сближали звенья цепи ее колоний, готовой охватить вселенную. В Германии государи вступали в великую европейскую коалицию против Французской республики, но общество, давно отделенное от своих предводителей, разоренное их прихотями, войнами, до которых народам не было никакого дела, фаворитами и фаворитками, истративавшими в один вечер годовой доход целых провинций, — германское общество с жадностью слушало вести с запада. Это были естественные хлопальщики французской революции, говорит Гайм. Не мудрено, что критическая философия Канта и еще более смелая речь Фихте раздавались в душах немцев; не мудрено, что аудитории вольфианцев пустели, когда молодежь толпилась в Кенигсберге и около Фихте. В горячечной свободе теоретического духа Фихте, все из себя творящего и все, кроме себя, отрицающего, Германия переживала мыслью то, что переживала Франция в действительности. Права критики чистого разума — это были ее «права человека»; лютеранские богословы, пиетисты и вольфианцы — это были аристократы и подозрительные люди (*suspects*), которых следовало уничтожить в республике мысли; признание безусловного *Я* немислимою идеей — это было германское 21 января³⁷.

Всеобщее увлечение не могло не коснуться Гегеля, особенно когда из швейцарского уединения он переехал во Франкфурт-на-Майне в 1797 г. Давно он уже оставил мысль о пасторском звании, но еще не определил своей дороги. Здесь, во Франкфурте, он пробовал свои силы в статьях политического содержания и бросил своим согражданам (хоть в рукописи) горькие слова: «Германия более не государство». Но он не нашел в себе достаточно силы и политической мысли, чтобы действовать на общество как публицист, или не нашел себе

удовлетворения в этом роде деятельности; во всяком случае он оставил эти попытки и перешел к чистой философии.

Не мудрено, что учение Фихте, воплощение духа времени, сильно подействовало на Гегеля, но последний по своей природе не мог его принять безусловно. Действительный мир и мир предания был слишком близок Гегелю, он сам имел слишком ясное чувство действительности, чтобы вместе с Фихте отвергнуть все, кроме деятельности человеческого духа. Гегель был в то же время более человек мысли, чем деятельности. Наконец, время начинало переменять свой характер. Люди переживали быстро учреждения, созданные на веки, и свои собственные убеждения. На место величественной и кровавой энергии Конвента Францией управляла Директория далеко не величественная. Несмотря на прокламации герцога Брауншвейгского, Французская республика не пала перед войсками коалиции, но французские войска вторгались в Германию. Стоя на переломе двух веков и двух периодов, переживая в своем духе приливы и отливы национального увлечения, Гегель искал исход в водовороте мнений.

Теория Фихте имела чрезвычайную привлекательность по своей смелости и по своему единству. Самосознание было точкою исхода, и из этой точки воссоздавался мир. Правда, это был кажущийся мир, как бесконечная лестница, стремящаяся к недостижимому идеалу, к немыслимому, безусловному существу. Но нельзя ли это представить себе иначе? Нельзя ли сделать эту лестницу внешнего мира действительною? Для этого надо, чтобы конец ее — безусловное существо было действительно. Но если оно действительно, то остается одно из двух. Или дух человека действителен и самостоятелен, тогда система не проста и надобно еще решить вопрос об отношении человеческого духа к безусловному существу. Или дух человека и весь мир имеет только кажущуюся самостоятельность, но действительно существует одно безусловное существо или, точнее, одна безусловная сущность, потому что в существе (Subject) предполагается деятельность, но единая сущность (substantia) бездеятельна, так как ей

не на что действовать, кроме самой на себя. Это именно точка зрения Спинозы. Как же соединить эти две точки зрения? Как оживить безусловную сущность Спинозы, оставить ее действительною, не пожертвовать действительностью и самосознанием человеческого духа и удерживать простоту системы?

Гегель решил это очень просто. Явление, или (по Фихте) действие самосознания, есть основное; оно остается неприкосновенным; только в том дело, что этот дух, сознающий себя в человеке как свободного деятельного духа, есть именно безусловное *Я*, и оно сознает себя в человеке не между прочим, но исключительно, потому что вне человеческого духа нет сознания. Итак, дух теоретический ошибался, стремясь в теории Фихте к недостижимому и немыслимому безусловному; это безусловное — он сам. *«Безусловное есть дух (das Absolute ist Geist)»* — вот начальная формула гегелизма.

Но если безусловное сознает себя в человеческом духе, то что же такое остальной мир? Это развитие безусловного, стремящегося познать себя, отвечает Гегель. Безусловное не бездейтельно, напротив, оно есть деятельность, его скорее нужно рассматривать как существо (Subject), чем как сущность (Substanz); оно постоянно развивается. Остается найти закон этого развития, и разгадка всего мира будет найдена, потому что развитие безусловного есть в то же время развитие человеческого духа и развитие природы. Этот закон найден уже Фихте; мы видели выше, что у него самосознание есть деятельность, противопоставляющая себе ею же созданный мир и потом соединяющая себя и этот мир сознанием, что тот и другой ею сознаются как из нее выходящие. Положение, противоположение и соединение (Thesis, Antithesis, Synthesis) составляют процесс, который наблюден Фихте в явлении самосознания. Но в человеческом духе сознает себя безусловное, следовательно, этот процесс всеобщий, существующий в природе, в сознании человека, в истории, в религии, в философии. Это есть *диалектический* процесс, и вторая формула гегелизма есть: *«Безусловное подчинено бесконечному диалектическому процессу (das Absolute ist unendlich dialektisch)»*.

Эти две начальные формулы уже существуют в рукописном очерке системы, составленном Гегелем. Они хранили в себе зерно, из которого должно было вырасти великолепное дерево будущей философии Гегеля, но еще это учение было далеко до своей окончательной формы. Еще мысль Гегеля вырабатывалась сквозь целую массу чуждых представлений, не совсем ясных идей, но в грубых очерках едва оболваненного материала уже видны были главные части будущего художественного здания.

Гайм относит рукописный очерк системы, оставленный Гегелем, к последним годам последнего века, следовательно, к его пребыванию во Франкфурте, и Розенкранц в своей апологии Гегеля * согласился с Гаймом. К тому же времени относятся еще другие рукописи, в которых Гегель выражается еще чисто с фихтевской точки зрения. «*Я* ставил себя как чистое *Я* над развалинами тела, и над сияющими солнцами, и над тысячами тысяч миров». Гегель упрекает Фихте, что он противоречит истине жизни, отделяет конечное от бесконечного, но прибавляет сам, что только счастливые народы могут дойти до согласия конечного с бесконечным, ежедневных житейских дел с помыслами, осуществленными в религиозных мифах и в художественных созданиях. Несчастные народы остаются в разладе со своими помыслами, потому что им достаточно конечных дел, забот о своей свободе и независимости. Тем не менее истина, по его мнению, заключается в прекрасном соединении этих противоположностей. В одном месте он прямо говорит, что цель философии есть только «указание конечности всего конечного и *требование* его дополнения разумом». Но в своей системе Гегель не остановился на требовании. В его фантазии безусловное, недостижимое для Фихте и, следовательно, не существующее сделалось движущимся, развивающимся существом, бесконечно повторяющим свой диалектический процесс и наконец сознающим себя в человеческом

* *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym von K. Rosenkranz*, Berlin, 1858. Она вообще довольно слаба. Розенкранц преимущественно защищает в ней личность Гегеля, но Гайм на нее, собственно, не нападал.

духе во всей своей безусловности; тогда новая метафизика была создана и точка зрения Фихте была оставлена позади (*überwunden*). Но философия в противоположность сейчас данному определению не *требовала* уже только, а достигала того самого дополнения конечного, которое сам Гегель создавал как находящееся вне ее пределов.

В этом очерке уже система Гегеля получила свое тройное деление, хотя только две части ее он набросал. В самом деле, если действительно весь мир, внешний и внутренний, есть беспрестанно повторенный диалектический процесс безусловного, то можно найти следы этого процесса повсюду. Везде должно заметить тройное ритмическое движение безусловного, в общих чертах и в подробностях. Поэтому разделение, подразделение и систематизирование делается существенною потребностью, каждое найденное деление, согласное с мыслью теории, подтверждает последнюю и все более и более усиливает убеждение в ее истине. Мысль Фихте, которая повторяется в «Феноменологии духа», что истина осуществима лишь как система, делается более и более необходимым следствием теории.

Первое и самое общее тройное деление обнимает все. Отвлеченная истина, форма мысли, составляет предмет первой части системы: она есть область, где безусловное развивается еще бессознательно: это область Логики и Метафизики. Этой форме безусловное противопоставляет содержание, внешний мир, природу: это предмет второй части системы — Философия природы. Наконец, в духе человека безусловное сознает себя как источник идей и как начало природы; оно развивается в явлениях нравственных, общественных, государственных, научных, религиозных, философских: вот предмет третьей части системы — Философия духа.

Но в первой части еще Гегель не вполне усвоил метод: он заставляет здесь безусловное два раза обегать свой заколдованный круг — раз в Логике и раз в Метафизике. Тяжело и неловко переходит он в Логике от зависимости (*Beziehung*) к отношению (*Verhältniss*) и к пропорции; в Метафизике — от системы правил (законов формальной логики) к Метафизике объектив-

ности (т. е. к мышлению, выводящему как нечто внешнее душу, мир, бога) и, наконец, к Метафизике субъективности (т. е. к мышлению, сознающему повсюду свое собственное Я). Мы не останавливаемся на этих подробностях, потому что скоро будем иметь случай вернуться к ним, когда система получила более обработанную форму; но пока посмотрим на последнее начало, которое должно было войти в состав гегелизма.

Мы сказали выше, что Лессингом начался второй — эстетический — период возрождения Германии. Красота древнего мира и благородные помыслы Просвещения нашли себе отголосок в фаланге второстепенных, но тем не менее замечательных и благородных талантов. Среди неурядицы политического мира Германии и среди формальной нравственности немецкого мещанства поэт почувствовал, что он один в состоянии создать из своей души стройный идеал, внутренним достоинством стоящий неизмеримо выше ограниченного горизонта жизни мириад Фикслейнов *. Во имя творческой гениальной личности художника восстали представители новой литературы на существующий порядок вещей. В литературе явились титаны, противопоставляющие свое высшее убеждение условным общественным формам, создающие сами для себя свой нравственный, гражданский мир, отвергающие все, что не выходило из их собственной гениальной личности. С другой стороны, создавались герои с нежным сердцем, которые гибли под гнетом форм дряхлого общества, но не были в состоянии с ним бороться. Раздвоенность общественной жизни и убеждения высших личностей, находившие себе примирение только в неумолимой борьбе со всем условным, формальным, — это был лозунг писателей периода бурных стремлений. Но весьма немногие личности в состоянии удовлетворить себя внутренним творчеством и успокоиться, когда духовная борьба их нашла выражение в слове. Большая часть людей старается перенести свою мысль в дело, потому что не обладает достаточным талантом для создания формы соответствующей мысли. Когда же эта борьба переходила из мысли

* Герой повести Жан Поля Рихтера.

в действительность, она должна была привести к грустным результатам. Личность, которая отрекалась от общества, более и более погружалась сама в себя, малопомалу уединялась в своей собственной идее, наконец, теряла разумную перспективу явлений и событий, внутри и вне ее совершающихся. Личность, задавленная общественными условиями, не имея опоры ни в своей собственной энергии, ни во внешнем убеждении, совершенно терялась и поставлена была, по-видимому, в безвыходное положение. В обоих случаях это было болезненное состояние. Жертвы общественной раздвоенности были осуждены на неразумный выход из своего положения: одни бросались в мистицизм, духовидство, самые дикие предрассудки; другие просто сходили с ума; третьи находили еще простейшее решение задачи — самоубийство. Конечно, для массы, живущей день за день с действительными заботами и не выглядывающей из тесного круга своих частных дел, эта борьба была чужда. Конечно, многие из участвовавших в потоке бурных стремлений примирялись с жизнью и с ее раздвоенностью: окунувшись в ее мелкие дрязги, они просто отворачивались от порывов молодости. Но все, что принадлежало к благороднейшей части мыслящей и литературной жизни Германии, было более или менее задето этою бурей. Многие гибли, но только высшие таланты выходили здоровыми из борьбы и успокаивались в своем творчестве. К этому периоду бурных стремлений принадлежат и первые произведения двух великих поэтов Германии — «Вертер», «Гец фон Берлихинген», «Разбойники». Гёте, реалист по преимуществу, скоро уклонился от этого направления и в отвлеченном мире собственного творчества и греческой красоты нашел удовлетворение требованиям своего духа; идеалистическое настроение характера Шиллера не позволяло ему никогда в собственном творчестве найти успокоение от чужих страданий: в исторических произведениях он явился строгим порицателем давящей неразумной силы, благородным защитником подавленных убеждений, страждущих народов. В философско-эстетических статьях он явился проповедником превосходства искусства над всеми прочими сторонами жизни,

поглощения первым всех последних, формулируя свое учение в мысли, что «лишь поэт действительно человек». Доктринер романтизма Фридрих Шлегель построил теорию, где выше всего стоял личный произвол и фантазия художника. Германия видела перед собою осуществленную красоту в произведениях своих великих поэтов; слушая великолепные монологи маркиза Позы, немецкие бюргеры переживали в воображении великие порывы идеальной души, между тем как в действительности они видели около себя весьма мало утешительного и гражданские герои становились очень редкими. Шум побед первого консула, повсеместные вооружения отодвигали на второй план гражданскую деятельность. Философия Фихте при всем своем благородстве была уже не в совершенной гармонии с настроением духа нации. Последняя в своем духе не находила достаточно силы, чтобы стать выше внешнего мира; к тому же этот внешний мир был так хорош под пером Шиллера и Гёте. Нельзя ли было найти миросозерцание, которое бы, не отказываясь от начал Фихте, незаметно дозволило человеку не оставаться наедине с собою, но углубиться в мир внешний во всем его разнообразии? Наука этого мира сделала столько приобретений, именно в период времени, заключавший в себе переход от одного века к другому, что уже сама по себе привлекала всеобщее внимание. Между тем она еще возвышалась в мнении большинства Германии вследствие особенной к ней страсти Гёте. Химическое сродство, открытое Лавуазье, вошло в знаменитый роман Гёте как явление психологическое. Нужен был только талантливый и восторженный проповедник, сам увлекающийся потребностью, господствующею в обществе, и переход совершился бы сам собою. Таким проповедником явился Шеллинг.

Шеллингу было двадцать лет, когда он: написал свое первое философское сочинение совершенно под влиянием учения Фихте. Двадцати трех лет он занял в Иене самую кафедру Фихте, и его восторженная речь окружила его многочисленными слушателями. Он прямо говорил, что видит в теории Фихте единственную возможную точку исхода для философии, что Фихте мыслитель, начала которого разрешат все загадки

философии, что «мыслить о природе — это все равно, что создавать природу». Но он был натуралист и полагал, что если природа есть создание человеческого духа, то можно изучать дух человека двояким путем: во-первых, в явлениях, в нем самом происходящих, как это делал Фихте; во-вторых, в природе, которая есть отражение духа. Раз допустив это, он обратил все свое внимание на вторую часть и стал в природе искать проявления человеческого духа. В построении фраз он постоянно ставил природу как существо действующее *, самостоятельное, отдельное. Наконец он высказал мысль, что тождество духа и природы есть цель философии, что художественное произведение есть торжество духа, который вне себя воплощает свою идею, что философия со всеми науками, может быть, со временем сольется в океан поэзии, как во младенчестве знания из нее вытекали. На последних страницах «Системы трансцендентального идеализма» (1800, март) Шеллинг провозглашал искусство как «святую святых, где в вечном и первоначальном соединении, как бы в одном пламени, горит все то, что раздельно в природе и в истории и что должно вечно бежать одно от другого в жизни и в действии точно так же, как в мышлении». Как только это начало получило право на существование, то в среде философии сравнения, метафорические наведения заступили во многих случаях выводы и доказательства. В самом деле, по мнению Шеллинга, в философии мыслитель должен относиться ко вселенной, как художник к своему произведению; понимающий разум смотрит на мир эстетически; он должен перейти с точки зрения рассудка на точку зрения художественной производительности; он должен обладать способностью художника видеть везде гармонию и тождество. Одна из самых употребительных метафор в теории Шеллинга

* «Die ganze Natur bestrebt sei, die reine Form unsers Geistes auszudrücken»... «Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes»... «Die Natur kann nichts anderes als das Regel und Zweckmässige produciren, und die Natur ist gezwungen es zu produciren» («Вся природа стремится выразить чистую форму нашего духа»... «Система природы есть и система нашего духа»... «Природа может производить только правило и целесообразность, и она вынуждена это производить»)³⁸.

состояла в уподоблении всего магниту с его полюсами. Дух и природа суть два полюса этого магнита, которые не существуют отдельно один от другого, но суть два противоположные напряжения одной и той же силы; сущность последней должно, по мнению Шеллинга, искать в точке, где эти силы взаимно уничтожают одна другую; это точка тождества, для Шеллинга это безусловное.

Таким образом, из самого учения Фихте вырастала система, выворачивающая наизнанку все положения критической философии. Безусловное, которое, по мнению Фихте, было недостижимой целью бесконечного развития человеческого духа, являлось снова как действительное и преобладающее над человеческим духом, потому что дух был лишь одним из его полюсов. Явление личного самосознания, поставленное Кантом и Фихте как единственное явление, доступное анализу, уступало свое первенство восприятию внешнего мира, который в своем пестром развитии давал широкое поле поэтической фантазии шеллингистов. Строгий логический анализ, с помощью которого Кант рассекал все основные начала мышления, уступал место поэтическому художественному воссозданию этих начал. Невозможность узнать сущность явлений, положенная в основание философии предыдущего периода, переходила в противоположное положение убеждения в действительном знании сущности вещей. По напряжению магнитного притяжения на одном полюсе можно узнать величину притяжения на другом, и сущность познаваемой истины тождественна с существом, ее познающим. Возникла философия тождества по главному своему положению, или философия природы (*Naturphilosophie*) по основному явлению, из которого она выходила. Множество поэтических фраз, блистательных намеков, великолепных сравнений должны были увлечь слушателей, живших в сфере изящных произведений поэзии, особенно в Иене, где временно собрались как в фокусе замечательнейшие таланты Германии. Между тем Шеллинг сам все еще полагал, что он только развивает учение Фихте, и, увлекаясь успехом своих лекций, печатал отрывки, обещания, вступления. Пророчески говорил он о наступлении эпохи, когда вся современная

наука, все современные воззрения найдут себе удовлетворение в одной всепоглощающей системе. Но сам Шеллинг не давал этой системы.

В первый месяц девятнадцатого века приехал Гегель в Иену. Давно уже он переписывался со своим старым товарищем — Шеллингом, получал его статьи, изучал их и видел в них несравненно более, чем предполагал сам автор. Весьма вероятно, что он открыл Шеллингу глаза относительно того, что точка зрения Шеллинга совсем уже не принадлежит учению Фихте; или, может быть, быстро схватывавшее воображение Шеллинга в нескольких отрывках, читанных Гегелем, из его рукописного франкфуртского очерка системы открыло обширный горизонт нового воззрения и это воззрение было им, Шеллингом, немедленно усвоено, по крайней мере в той степени, насколько оно укладывалось в его воображении. Как бы то ни было, но в начале 1801 г. он печатал в своей «Газете умозрительной физики» самостоятельное «Изложение моей системы», в которой сознавал свое отличие от Фихте, высказывал положения, которыми мы воспользовались перед этим для характеристики его точки зрения, и объяснение или изучение мира заменял его построением. Тем не менее в предисловии к этому сочинению он еще высказывал убеждение, что Фихте, вероятно, с ним сойдется.

Можно считать весьма правдоподобным, что у Шеллинга не было в это время строгой системы (едва ли еще была она и впоследствии). Он ограничивался взглядами, восклицаниями, восторгами и сравнениями. Его «Изложение системы» есть, по выражению Гайма, философская фантазия на тему, что вселенная может быть рассматриваема как художественное произведение. В то же время Гегель привез в Иену готовое и цельное построение. Казалось бы, что немедленно Гегель должен был стать на первом месте, и Шеллинг сделался бы проповедником новой готовой системы, которой он принес бы свое влияние на аудиторию, свою восторженную речь, а Гегель — свою могущественную организующую мысль, которую оставалось отделать в подробностях. Между тем случилось иначе. Гегель стал проповедником идей Шеллинга, вступил под его знамена, доставил ему

победу над противниками, усвоил себе его выражения, в продолжение многих лет таил свою систему от мира и только через несколько времени явился самостоятельным деятелем на поприще философии. Даже и тогда он постоянно выказывал свое сродство с мыслью Шеллинга в основаниях, ставил его первым провозвестником истинного учения, отзывался о нем с уважением и нападал явно лишь на его последователей и учеников, преувеличивших и искаживших, как все последователи, направление учителя. С удовольствием говорил Гегель о своей встрече с Шеллингом на водах, в то время когда уже гегелизм стоял самостоятельным и преобладающим учением над наукою Европы. Следствием этого было, что все историки философии, которые были большею частью гегельянцы, последнее направление философии обозначают не одним именем своего учителя, но двойным именем шеллинго-гегельянского учения.

Отчего произошла перемена ролей, назначенных, по-видимому, самую природою двум приятелям, на это трудно ответить определительно, потому что причина заключалась, вероятно, в личных характерах двух временных друзей и во многих мелких обстоятельствах, которые можно восстановить только по предположению. Может быть, Шеллинг, привыкший к академическим торжествам, блестящий заместитель Фихте, знаменитый и еще молодой профессор, не согласился бы ни в каком случае на роль проповедника учения совершенно неизвестного писателя, на роль пьедестала для славы своего друга. Это делается довольно вероятным, когда вспомним то скрытое недоброжелательство, с которым Шеллинг изредка говорил о своем прежнем друге во время долговременного прекращения своей литературной деятельности. Заметим, что Шеллинг лучше решался молчать, чем допустить опровержение своей мысли, опровержение, написанное рукою, силу которой он знал на деле. Наконец, обратим внимание на ту скрытую радость, с которою философ, готовившийся к отступничеству от философии, поторопился воспользоваться смертью своего бывшего друга, чтобы напасть на его учение в предисловии, о котором мы говорили в первой нашей статье. Весьма правдоподобно, что Шеллинг, по

своему характеру, сделался бы врагом Гегеля и употребил бы немедленно всю свою популярность на уничтожение нового учения, если бы Гегель поставил свое знамя самостоятельно подле знамени Шеллинга.

С другой стороны, Гегель, может быть, сознавал, что он был слишком неизвестен, что самая система его не имела еще достаточной обработки, что его слог не достиг достаточной ясности, наконец, что его система не представляла довольно привлекательности для публики, пропитанной требованиями красоты. Он, может быть, видел, что победа его мысли возможна только с помощью популярности, уже приобретенной взглядами его друга. Наконец, может быть, он действительно замечал сходство своих требований с требованиями Шеллинга в главном начале, именно в замене стремления к истине ее обладанием. Может быть, он верил, что под поэтическою формою выражений Шеллинга скрывается бессознательно система, которая сложилась в его собственном уме. Так или иначе, но он объявил себя союзником Шеллинга, стал вместе со своим другом в 1802 г. издавать «Критический философский журнал» и напечатал в нем «Различие между философскими системами Фихте и Шеллинга» — статью, после которой сам Шеллинг в первый раз с ясностью изложил самостоятельность своего взгляда в письме к Фихте. Наконец, Гегель окрестил учение своего друга *безусловным идеализмом* в противность *субъективному идеализму* Фихте и вместе с Шеллингом с «божественной грубостью» стал поражать современных кантианцев, рассудочных философов Рейнгольда, Бардили и т. д. Были статьи, написанные обоими мыслителями вместе и возбудившие впоследствии ожесточенные споры о том, кто был их действительный автор. Гегель принял манеру выражаться шеллингистов, и нигде не было видно, что ярый защитник теории своего приятеля есть самостоятельный мыслитель, которого смелая система давно уже обняла все сущее. Превосходство мысли Гегеля выказывалось только в том, что его статьи * были несрав-

* Они составляют три четверти всего издания, заключающегося в двух томах.

ненно дельнее и основательнее статей Шеллинга, полных поэтическими метафорами, восклицаниями и т. п.

Всего вероятнее, что Гегель действительно стал одно время на точку зрения Шеллинга, т. е. поставил искусство выше всех остальных проявлений человеческого духа и задал философии задачу воссоздать мир в его целостности так, как художник воссоздает произведение искусства. Только мыслитель, живший более с сочинениями древних писателей, почерпнул в уединенном разговоре с ними другой идеал искусства, чем молодой профессор, произносивший торжественные речи в центре новогерманской поэзии. В художественном идеале Гегеля на первом месте стояло стройное целое готового и отделанного произведения; этот идеал носил на себе печать спокойствия древних олимпийцев. В идеале Шеллинга на первом месте было вдохновение творящего художника, порыв нового времени примирить так или иначе ту разрозненность, которую новый мир постоянно сознает в себе. Но вдохновенное убеждение Шеллинга перелило часть своей самоуверенности в осторожный дух Гегеля, и он перестал откладывать в сторону рукописи, хранившие историю его мысли. Трудно сказать, как он сам смотрел на свою теорию, созданную им во Франкфурте, — как на вероятную гипотезу или как на бесспорную истину, но в своих статьях, помещенных в «Критическом журнале», он перенес вдохновенный взгляд художника в сферу мысли. Эта мысль, им созданная, стала перед ним как нечто вне его существующее, и он явился проповедником безусловного. «Как художественная критика, — говорил он, — не создает и не находит идею прекрасного искусства, но предполагает ее, так в философской критике идея философии составляет начальное условие и предположение»³⁹ Поэтому в самом начале учение должно прямо стать на точку мыслящего воззрения (*intellectueller Anschauung*), т. е. принять, что дух и природа, существо мыслящее и сущность мысли тождественны в безусловном. С этого последнего должно начинать прямо, чтобы вступить в философию. У Гегеля встречается в одном месте представление, как поставить себя на эту чудесную точку

мыслящего воззрения: в мышлении Фихте надо было выйти из самостоятельного Я, из которого выделялось все, кроме его самого; Гегель требует, чтобы читатель сделал шаг далее, чтобы он выделил из этого Я его собственное сознание и на этой последней ступени отвлеченности сознал безусловное тождество, которое не есть «ни самосознание, противоположное материи, ни материя, противоположная самосознанию». Подобные наставления можно отыскать разве в созерцательных учениях Индостана или в экстатических порывах средневековых мистиков. Во имя этой догматической точки зрения Гегель поражает насмешкой направление Рейнгольда, стремившегося все исследовать и все подтвердить (Ergründungs-und Begründungstendenz), теорию Круга, в которой показывает, «как обыкновенный человеческий смысл смотрит на философию», учение Рюккерта и Вейса, «для которого не нужно ни мысли, ни знания». С этой точки зрения Гегель разбирает Канта, Фихте, Якоби, Гердера, Шлейермахера, выставя на вид выражения, в которых эти мыслители возвышались до безусловной точки зрения, и другие, в которых они отступали от нее. В местах, относящихся к первому разряду, они признаются предшественниками истины, последние стороны подвергаются порицанию.

Здесь проявляется чрезвычайная проницательность Гегеля, с которой он раскрывал существенную мысль всякого чужого учения. Мы видели, что каждый мыслитель склонялся к изучению одного из основных явлений человеческого знания; и поэтому в каждом из них должна была проявиться неравномерность частей, увлечение одною стороною мира в ущерб другим, нестройность, неполнота; эта нестройность и неполнота были следствием исторической среды, в которой выросло учение. Гегель, идеал которого был стройный мир, поставил бессознательно, как поверку истинной философии, теорему, которую может доказать не всякое мировоззрение, но которая, с его точки зрения, доказывалась всего удобнее. Теорема была следующая: «Мир есть единое стройное целое в общих очертаниях и в подробностях». Та философия достойна этого имени, по

мнению Гегеля, которая в состоянии воссоздать из своего начала цельную, организованную систему мира. Но понятно, что это требование не могли исполнить ни поклонники предания, супранатуралисты с их двойственностью высшего блага и вечного осуждения, ни сенсуалисты, отрицавшие внутренний мир и мир предания, ни мистики и пиетисты, погруженные в один внутренний мир чувства; его не мог исполнить ни Бэкон, выходя из начала восприятия природы, ни Декарт с двойственным миром духа и материи, ни Лейбниц с мириадами мыслящих монад, подчиненных закону гармонии, ни Кант с критическим отрицанием познания сущности вещей, ни Фихте с его углублением в самосознание, ни Якоби, преклонявшийся перед преданием, ни Шеллинг, погруженный в эстетический восторг перед природою. Все они смотрели на мир с собственной точки зрения, ставили вперед одно исключительное явление. Разрешение вопроса удавалось в свое время и в разной мере Аристотелю, Спинозе, просветителям, потому что они становились не на частную точку зрения того или другого явления, но на общую точку зрения мысли, сглаживавшей различие самостоятельных явлений знания, и потому их построение гармонировало со всеми сторонами знания, им современного. Только становясь на точку зрения мысли, можно было достичь того же, и Гегель, ученик просветителей, был в состоянии стать на эту точку. С нее были ясно видны все односторонности и неполноты предыдущих учений, и потому Гегель мог увидеть их. Но у него было еще орудие, которого недоставало предыдущим философам мысли: это изучение истории не как ряда ошибок, но как живого организма; это начало, которое он должен был скоро поставить в центр своей системы согласно требованиям времени; это начало позволяло ему освещать философию предшественников лучом исторического развития общества, в котором они образовались. Он оживляет отвлеченные теории жизнью общественной среды и в ошибках Канта, Фихте и Якоби находит недостатки современного германского общества.

Однако рядом с этим ясным взглядом на учение предшественников и на их значение уже в критиках

1801—1803 годов проявляется губительное влияние реакционного направления XIX века. Просветители английские, французские и немецкие, ученики Канта и Фихте, имели постоянно целью общепонятность, популяризование философии; они стремились внести в жизнь те начала, которые проповедовались на кафедрах. Но XIX век с самого начала стремится восстановить разрушенные святилища, разделить сословий. Богиня разума, фригийские шапки и равенство перед гильотиной одни остались у него в памяти из восторженных порывов последнего десятилетия. И будущий философ реставрации уже в первых годах нового века презрительно смеется над так называемым здравым смыслом, над «популярными философиями», над «пошлостью рассудка». Мы видели, что он требует особенного, вдохновенного состояния, самоотрицания, чтобы вступить в святилище безусловного, в храм истины. Каста посвященных выделяется от касты непосвященных.

Между тем в 1803 г. Шеллинг уехал в Бюрцбург, и Гегель с особенным старанием занялся своими университетскими лекциями. В 1806 г. появилась знаменитая «Феноменология духа» *, с которой начался гегелизм как самостоятельное учение.

Мы видели уже, что направление умов изменилось. Мир рукоплескал первому консулу, разогнавшему 18 брюмера собрание представителей народа. Европа удивлялась полководцу, надевшему на себя венец Карла Великого. В разграбленных архивах низвергнутого королевства французы искали руководства для устройства нового двора, новой аристократии, новых церемониалов. Из восстановленных храмов Франции выходили великолепные процессии католических прелатов с чудотворными мощами, со средневековыми молитвами. Государи Европы чувствовали, что им приходится иметь дело уже не с безличною идеею, выводившею из среды мирного народа неисчислимые армии, но с личностью, имевшею свои семейные и частные интересы, с государем между государями. Предание граждан-

* *Phänomenologie des Geistes*. Она составляет второй том полного издания сочинений Гегеля и издана Шульце в 1832 г.

ское, религиозное, дипломатическое, от которого от-
реклось учредительное собрание, предъявляло повсю-
ду свои права. Время требовало примирения с историей.
Она входила как необходимый элемент в сознание сов-
ременности, и только то учение могло надеяться на мо-
гущество, которое в себя приняло бы этот элемент как
необходимый. Но полная реакция еще была несвоевре-
менна. Слишком мало лет прошло с тех пор, когда вся
Европа, как старик Кант, ждала с нетерпением газет,
которые передавали ей вулканические речи Мирабо,
Верньо^{39a}. Еще не успело поседеть поколение молодых
людей, восторженно повторявших среди табачного дыма
в кофейнях маленьких городов Германии протесты па-
рижских трибунов. Мыслящая часть Европы еще сты-
дилась преклониться перед оплеванными кумирами.
Новое учение должно было сохранить в себе формулы
отходящего периода и не лицемерно, но с полным убеж-
дением восстановить историю, не уступая прав лич-
ности, восстановить святилище фантазии, не отступаясь
от прав рассудка.

Никто из мыслителей начала XIX века не был спо-
собнее Гегеля выполнить эти условия. Воспитанный
в школе поклонников рассудка и усвоивший себе их
сглаживающее начало мысли, он в изучении древнего
мира и христианства усвоил уважение к преданию,
вдумался в дух истории. Он пережил в своей мысли
увлечение чувством, под влиянием которого писал
Якоби, и увлечение красотой художественного произ-
ведения, которое вдохновляло Шеллинга. В глубоком
изучении Фихте он нашел главнейшие свои формулы.
Все эти фазисы представлялись ему как пройденные,
но необходимые ступени развития его собственного
духа; но из товарищества с Шеллингом он вынес твер-
дую веру в свое учение. Он верил, что его система есть
единственная истинная, что все остальные учения служат
ему лишь приуготовлением и что в ней развивается
не его личная мысль, но дух общего человека. Изучение
истории его убедило, что и в ней существует явление
развития. Отвлеченное понятие духа истории отождест-
вилось в его воображении с положительным сознанием
собственного духа, развивающегося помощью перехода

через различные учения, и перед ним возникло созданное понятие безусловного, т.е. духа, которого существенное свойство есть развитие. Этот дух развивается в природе, в человеке, в истории. Как ступени развития духа, все исторические явления в сознании и в истории необходимы и заслуживают уважения. Отречься нельзя ни от одной пережитой ступени, потому что с нею мы отрекаемся от всего следующего развития. Перескочить нельзя нигде через ступень, потому что развитие принадлежит не человеческому произволу, но неизменному закону развития безусловного; но в то же время нельзя и остановиться ни на одной ступени, потому что ни одна из них не заключает безусловного в его целостности. Над преданием и над личностью, над фантазией художника и над рассудком ученого воздвигается престол безусловного, вечно живого и развивающегося, но в то же время столь отвлеченного в своей сущности, что оно недоступно орудиям рассудка. Гегель приглашает приверженцев всех школ прийти поклониться безусловному разуму, который и без того заключает в своем развитии все их разнородные начала, не отрекается ни от одного, но превосходит их все. «Наше время есть время рождения нового духа», — говорит Гегель в предисловии к «Феноменологии духа». В ней Гегель в первый раз изложил свою систему с таким поразительным могуществом, что она должна была произвести огромное действие на умы современников, подготовленных к этому направлению собственными желаниями.

Это сочинение должно было служить доказательством точки зрения безусловного; но вне последнего, по мнению Гегеля, нет ничего, и так это доказательство должно было замениться картиною развития безусловного, перечислением различных ступеней, которыми оно достигает до истинного самосознания в системе Гегеля. Безусловное, присутствуя с самого начала в своем развитии, должно было выказать читателю свои собственные фазисы. Но безусловное есть одновременно личный дух человека и дух истории; поэтому можно было проследить его развитие двумя путями: во-первых, в воспитывающемся духе человека, во-вторых, в разнообразных явлениях истории. Чтобы отме-

тить все изгибы первого, Гегелю недалеко было идти: ему стоило проследить за философским воспитанием собственного духа и назвать это развитием общечеловеческого духа. Для последнего стоило обратить внимание на те исторические явления, в которых резче других отпечатывалось то или другое явление психологическое. Эти две переплетенные нити должны были составлять лестницу, помощью которой человек, способный постичь философию, мог бы перейти от первого, простейшего состояния духа к высшему, безусловному знанию.

Но откуда начать? Что всего проще? Кант и Фихте, по следам Декарта, видели в самосознании простейшее, невыделимое начало мысли. Рассуждая научно, они были правы, но тогда надо было стать на частную точку зрения личности, а не на общее воззрение мысли, все обнимающей. Начало обусловилось тем, что «Феноменология», излагая развитие духа в сознании и в истории, предполагала еще третье, именно природу. С этого третьего и следовало начать. В самом деле, кроме личности и predания, с которыми имел дело Гегель в своей «Феноменологии», безусловное обнимало природу, о которой здесь не было почти речи, по крайней мере с самостоятельной точки зрения, и эта природа должна была войти если не явно, то скрытно в «Феноменологию». Она вошла в самом начале, и вследствие этого первое явление, с которого Гегель начал, было *чувственное убеждение* (sinnliche Gewissheit).

Владычество мысли выразилось в постоянно повторенном тройном процессе развития духа, заимствованном у Фихте. Не называя своего друга, Гегель несколько раз в предисловии к «Феноменологии» решительно отрекается от фантастической игры эпитетами, сделавшейся привычкою шеллингистов: он называет рассудок чудеснейшею и величайшею силою. «Наука может организовать только жизнью мысли», — говорит он. Развитие личного духа шло в «Феноменологии» главными ступенями сознания (Bewusstsein), самосознания (Selbstbewusstsein) и разума. В него влетался ряд картин, заимствованных из истории общества и истории философских учений: восточный деспотизм, эстетический мир

Греции, скептики и стоики, двор Людовика XV и казни террора; и все это заключалось безусловным знанием. Таким образом воздвигнуто было здание «знания в явлении (*erscheinendes Wissen*)», которое есть в то же время «понятая история». Сознывая его целость и всеобъемлемость, Гегель гордо указывал современникам, что он один решил задачу всякой философии, т. е. свел мир в одно прекрасное целое.

«Феноменологию духа» ставили восторженные читатели наряду с «Божественной комедией» Данте. Издатель ее в полном собрании сочинений Гегеля, Шульце, видел в ней произведение, подобное классическим произведениям древности. Гайм говорит, что она фантастичнее итальянской поэмы и что впоследствии ее столь же мало будут читать, как произведения схоластиков. И та и другая крайность составляют увлечение. Ни по умению владеть языком, ни по ясности мысли, ни по изяществу отделки «Феноменология» не может стать наряду с образцовыми произведениями человеческого слова. Но для мыслителей будущего времени она будет всегда занимательным и полезным чтением. В ней они найдут след великого ума, который сумел проследить глубоко скрытую зависимость между явлениями духа и между явлениями истории. Для психолога многие замечания Гегеля останутся верными независимо от той или другой теории. Для историка человеческой мысли «Феноменология» будет всегда одним из замечательнейших явлений начала XIX века, первую символическую книгу гегелизма, а гегелизм есть явление, круг действия которого несравненно обширнее влияния средневековых схоластиков. В средние века существовали готовые догматы, которыми жило общество: Фома Аквинский, Дунс Скотт писали для школ; их учение не входило никогда в жизнь; в их сочинениях можно следить за мыслью средневековых ученых, но не за мыслью общества. Гегелизм явился догматическим учением в такое время, когда все прочие верования были поколеблены продолжительной борьбой; он проник во все поры мыслящего класса европейского общества, и теперь еще его частными результатами, его разносторонними выводами питается современная

мысль, бессознательно принимая многое за само собой следующее из здравого смысла, когда только гегелизм сделал это общим достоянием.

Вскоре после издания «Феноменологии», в начале 1807 г., Гегель оставил Иену и сделался редактором «Бамбергской газеты». В конце 1808 г. он назначен был ректором новой гимназии, организуемой в Нюрнберге, где и оставался восемь лет до своего перехода в Гейдельберг в 1816 г. К концу этого времени, между 1812 и 1816 гг., Гегель издал три тома своей «Науки логики»*.

Цель наших статей не биография Гегеля как человека, но происхождение и организация гегелизма; поэтому мы не останавливаемся на его редакторской деятельности, о которой сказано в первой статье несколько слов; не останавливаемся на том, каков был Гегель как ректор и педагог**.

Упоминаем здесь только о курсе философии, который он читал в гимназии и записки которого, изданные впоследствии Розенкранцем, составляют XVIII том полных сочинений Гегеля***. Здесь, занимаясь преподаванием еще не вполне развитым ученикам, он отделялся окончательно от Шеллингова способа сплести разнородные начала в одну общую нить; здесь более

* *Wissenschaft der Logik*. Она составляет III, IV и V тома полного издания. Издана Гейннингом. Предисловие к первому изданию первой части подписано Гегелем 22 марта 1812 г. Вторая часть явилась в 1813 г. Предупреждение к последней подписано 21 июля 1816 г. В год смерти Гегель занимался изготовлением второго издания этого сочинения и за несколько дней до смерти, 7 ноября 1831 г., подписал предисловие. В полном издании эти три тома вышли в 1833 и 1834 гг.

** Исключая по необходимости эту сторону деятельности Гегеля из нашего очерка, считаем не лишним указать на источник, по которому можно с нею познакомиться:

Fikenscher, Das Gymnasium in Nürnberg, 1826;

Lochner, Hegel in Nürnberg (Nürnberger Kurier, 1844, № 216—218);

Thaulow, Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, 1841. Кроме того, можно найти некоторые полезные заметки в биографии, писанной Розенкранцем, во много раз упомянутом сочинении Гайма и, наконец, в самих сочинениях Гегеля, преимущественно в его ректорских речах и вступительных лекциях.

*** *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Philosophische Propädeutik, 1840.*

и более он воскрешал в своем духе начала учителей своей молодости, строго различавших разные области знания, разные оттенки понятий; здесь Гегель стал смотреть на философию как на науку, которой следует учить и которой можно учиться подобно прочим наукам; наконец, здесь он решился силою одного рассудка построить систему, которую в Иене извлек из наблюдения над духом человека.

Каждый раз, когда Гегель принимался обделывать и излагать свое учение, оно у него складывалось в целую всеобнимающую систему, которая, начинаясь с простейших начал, развивалась в разнообразные формы, чтобы завершиться куполом безусловного. Его ум не мог ничего себе представить в частности; по необходимой потребности своего личного духа Гегель ставил себе и другим требование построить одно стройное целое из начал, ими поставляемых. Только в целом он находил себе удовлетворение и, увлекаясь личным настроением духа, видел в удовлетворении этого требования проверку истины всякого философского учения. Но каждый раз, делая обзор всех выводов своей системы, он становился на другую точку зрения, и потому мир являлся ему в другой перспективе. Первый раз во Франкфурте он в грубых чертах набросал свою систему как энциклопедию знания, но, вероятно, сознал, что еще не довольно подготовлен к этому труду, и оставил его под спудом. Во второй раз в Иене он бросился в поток движущегося безусловного, охватил одним взглядом его развитие в сознании и в истории и, не останавливаясь нигде, чтоб перевести дух, очертил переливы разноцветного спектра в «Феноменологии». В юннбергской «Пропедевтике» он сначала сделал для своих учеников педагогический обзор знания как готового, начиная с прикладных частей его, кончая энциклопедией, но нигде не упоминая о живой связи целого как органического развития безусловной идеи. В «Логике» он стал на точку зрения безусловного, заключающего в себе вселенную, но развивающегося только в своих отвлеченных формах, в чистых сущностях (*reine Wesenheiten*), и отсюда обозрел мир как необходимое содержание развивающегося понятия. Этим он приготовился к послед-

нему, гейдельбергскому обзору своего учения — к «Энциклопедии», где возвратился к полной зрелости своего духа, к идеалу, который был им набросан во Франкфурте.

За тридцать лет до появления сочинения Гегеля Кант писал: «Со времени Аристотеля Логика не много приобрела в своем содержании, и это для нее невозможно по ее природе», «Со времени Аристотеля Логика не сделала ни шага назад... В ней еще замечательно, что она не могла сделать ни шага вперед и потому, по видимому, заключена и dokonчена»⁴⁰. В самом деле, «Аналитика» ученика Платона оставалась руководством и основанием для всех исследований Логики в продолжение более двух тысяч лет; анализ форм мышления, назначенный в ней предметом изыскания, определял границы Логики схоластиков, вольфианцев и учеников Канта. Чистые формы мысли независимо от всякого содержания должны были быть предметом Логики, которая потому и получила название формальной. Но ни Аристотель, ни его последователи не могли оторваться при своих исследованиях от содержания, для которого создавались формы мышления. Особенно учитель македонского завоевателя, замечательнейший реалист древности не мог иметь в виду чистых отвлеченностей. Его цель была дать современникам руководство для правильных доказательств в противоположность массе софистов, смущавших слушателей своею уклончивой диалектикой. Но в средние века, когда вся ученость заключалась в доказывании тем или другим способом догмата, заранее предписанного, силлогизмы Аристотеля сделались готовыми, но бездушными формами. Таковы они остались и у вольфианцев, не одаренных достаточною силою духа, чтобы оживить их, и такими их получил Кант. Против этого понимания Логики восстал Гегель, говоря, что в мире нет нигде формы без содержания, как содержания без формы, что они обуславливают друг друга и разделение их есть игра в пустые отвлеченности. Цель философии состоит в понимании вещей в их действительности, а действительность требует нераздельного воссоздания формы с содержанием и указания их взаимной зависимости.

Поэтому Логика Гегеля, или умозрительная Логика, была создана по совершенно другому плану, чем старинная формальная Логика. Здание, существовавшее две тысячи лет, рухнуло под рукою смелого нововводителя и заменилось другим, в котором сущности имели место нераздельно от форм, наряду с формами. «Логике должно понимать как систему чистого разума, как царство чистого мышления. Это царство есть истина, так как она представляется себе без покровов. Можно поэтому выразиться, что ее содержание есть представление бога, так как он есть в своей вечности прежде создания природы и конечного духа» *. Так писал Гегель⁴¹.

Но ничто разом не является в мир. Для всего существуют приготовления. Если нам удалось в предыдущих страницах ясно выразить нашу мысль, то внимательный читатель мог заметить, что все начала гегелизма не создавались из ничего. Они были давно подготовлены частными попытками в разнородных учениях, часто бессознательно, пока эти начала нашли себе самостоятельное и могущественное выражение в системе Гегеля. Так и ниспровержение старинной Логики было подготовлено и начато тем самым Кантом, который объявлял творение Аристотеля законченным. Рядом с формальной Логикой он поставил свою трансцендентальную

* По самому началу последней фразы — *Man kann sich deswegen ausdrücken, etc.* — можно видеть, что это не более как уподобление, уяснение. Подобных метафорических оборотов очень много у Гегеля; весьма часто он заменяет отвлеченное слово *das Absolute, der absolute Geist* словом *Gott*, считая его более понятным читателю; но это самое было причиною множества обвинений, посыпавшихся на него со стороны супранатуралистов. Пора бы, кажется, убедиться, что одно и то же слово может иметь весьма различные значения у разных писателей. Гегель, положим, поступил не совсем осторожно, употребляя в первую половину своей философской деятельности это слово метафорически для отвлеченного философского понятия; но довольно ясно из всего характера сочинения, что из двух слов — *Absolute* и *Gott*, употребляемых Гегелем, второе есть уподобление, объяснение для первого, а не наоборот, как писали его обвинители. Следовательно, ни в каком случае нельзя Гегелеву *Gott* приписывать догматически-христианское значение этого слова и на основании этого обвинять Гегеля в извращении понятия, которого он не имел в виду.

Логику, в которой хотел постановить правила чистого мышления какого-либо предмета. Фихте говорил в первый период своего мышления, что для формальной Логики, «для этого искусственного произведения человеческого духа», существует необходимое основание в «Учении о науке» (Wissenschaftslehre); впоследствии он сожалел, что Кант не разрушил совсем обыкновенной Логики, и хотел сам это сделать. Шеллинг в своих «Чтениях о методе академического учения» (читаны летом 1802 г., напечатаны в 1803 г.) называл старую Логику наукою прямо противоположную Философии. Краузе и Бардили пробовали каждый со своей точки зрения перестроить здание Логики и довольно близко подошли к пути, принятому Гегелем, так что оспаривали у него права на многие основные мысли его системы. Словом, изменение, сделанное Гегелем, было в воздухе: все готовилось к ниспровержению здания, так долго существовавшего и которое уже однажды Бэкон хотел заменить совершенно другим. Тем не менее никто из предшественников не может оспорить у Гегеля исключительного права на воздвигнутую им систему. Целые поколения готовят материал и разрабатывают частности плана здания, пока явится один великий художник для начертания целого плана и для воздвижения целого здания; предшественники его имеют право на место на страницах летописи, но лишь имя художника должно блистать на готовом произведении. Только единство и целостность составляют произведение искусства.

«Логика» Гегеля точно может быть причислена к искуснейшим произведениям научного творчества. Руководящая нить всего сочинения есть отвлеченное понятие. Все картинные развития «Феноменологии духа» исчезли или скрылись в примечания и прибавления. Педагог привык сдерживать свое увлечение, высказывать свою мысль не в той полноте и в том разнообразии, как она представляется мыслителю, но настолько, как она может быть понята читателем или слушателем, настолько, как она приноравливается к своей обстановке. Мы находимся в царстве отвлеченностей. Начиная с неопределенного, непосредственного представления бытия, мы идем строгим путем диалек-

тических противоположений и воссоединений в высшее целое, к определенному в мышлении (*reflectirtes*) *существо*; ищем в последнем то, что составляет его действительность, и приходим к *понятию*; в развитии понятия получаем в результате как единственную истину и действительность *безусловную идею*, которая здесь показывается нам как скрытый деятель всего процесса, как материал здания, определяющий форму его и все его подробности. Только дойдя до этого святыни философии, Гегель отдергивает последнюю завесу, и удивленный читатель замечает, что он не следовал свободно за развитием науки, не слушал уроки какого-либо учителя, но бессознательно увлекался необходимым и вечным развитием идеи, которая есть и развивающееся существо, и развиваемая сущность и сознает, и сознается, перед которою критика бессильна, потому что вне безусловного нет ни одной точки, на которую могла бы стать критика, чтобы противопоставить свое самостоятельное мнение всепоглощающему потоку развития идеи. Остается созерцать, верить и удивляться.

И «Логику» созерцали, ей верили, ей удивлялись. Сущность вещей была раскрыта. Из развалин прекрасных надежд конца XVIII века и героических порывов перестроения действительности человечество выносило одну надежду, один кумир — всемогущую мысль, всеильную идею и в гармоническом развитии пыталось позабыть свое разочарование. В самом деле, тот, кто читал «Логику», верил, что это наука (а тогда почти все этому верили), тот должен был с удивлением смотреть на мысль и с некоторым презрением на всю остальную действительность; погружаясь в последнюю, человек представляет себе, будто есть еще какие-то особенные самостоятельные цели, что для них стоит трудиться, страдать, действовать, жертвовать собою и другими; между тем все эти цели суть только односторонние, отсталые, временные видоизменения и отражения идеи, удовлетворимой только мышлением, сознанием, созерцанием своей безусловности.

Но по самой сущности своей «Логика» заключала не одни отвлеченные понятия: она заключала весь

мир в его сущностях; она заключала всю действительную природу; она заключала все историческое предание. Эти составные части беспрестанно проглядывали из строгой ткани развивающихся понятий то в примечаниях, то в самом названии ступеней развития мысли. В противоположность «Феноменологии» природа здесь имеет значительнейшее место в самом развитии: из мира опыта заимствуются беспрерывно рубрики: механизм, химизм, жизненный процесс, притяжение и отталкивание и т. п., конечно, в смысле сравнения, но из этого самого видно, что природа скрыто присутствовала в логическом развитии идеи. Оно было необходимо и законно по самому началу гегелизма, потому что природа была лишь повторением того же развития. Гайм, судя «Логике» с точки зрения науки, обвиняет Гегеля в софистическом построении мышления; но Гегель, вполне убежденный в единстве развития всех областей мира, никого не обманывал; он излагал учение; это учение можно было принять или не принять; ему можно было верить или не верить; но, став на движущуюся почву безусловного развития, должно было согласиться с Гегелем, что он нигде не противоречил себе.

К могучему построению системы присоединилось огромное знание, которое могло черпать материал из самых разнообразных источников, множество чрезвычайно метких замечаний, которые остались навсегда верными; ловкое заимствование понятий и сравнений из действительности там, где читателю было трудно идти отвлеченным путем, еще более ловкое размещение замечаний, в которых всем философским теориям отводилось место на ступенях лестницы развивающейся идеи, и постоянное внимание к современному состоянию знаний, которые входили высшими своими результатами в систему Гегеля, поддерживая ее своим авторитетом. Трудно было противостоять обаянию нового учения.

«Логика» составляла самое существо гегелизма. В ней он высказался ясно, как философия мысли; в ней он разрешил с достаточной ясностью задачу, им поставленную, — свести мир в стройную систему; в ней он провел с начала до конца свой могущественный

диалектический метод и в этом методе определил свою особенность, свою законность и свое преобладание над прочими способами мышления. Диалектический метод стал единственно истинный, как выходящий из самого дела, наконец, как нераздельный с самим делом в главе всякого знания. «Логику» считали всегда гегельянцы краеугольным камнем своего учения. В последние месяцы своей жизни Гегель занимался вторым изданием этого произведения, и предисловие к первому тому этого издания подписано им 7 ноября 1831 г., за несколько дней до смерти. Пока «Логика» считалась чисто научным сочинением, до тех пор гегелизм был непоколебим, до тех пор диалектический метод был оправдан как высший способ познания истины. Можно было отказать от некоторых его приложений, можно было сознаться, что он применен там или здесь неверно, невнимательно: это было осуждение лица, но учение было твердо. Только с раскрытием сущности «Логики», с доказательством, что она беспрестанно опирается на действительность и, следовательно, не есть наука чистого мышления, — только тогда гегелизм поколебался в своих основаниях. Еще теперь, кто хочет проникнуть в это здание так, как оно всего полнее формировалось в голове знаменитого мыслителя, тот должен обратиться к «Логике». Перепутанность нитей, из которых сплетена «Феноменология», делает ее чтение весьма затруднительным даже для того, кто ознакомился с фразеологией Гегеля. В «Энциклопедии» всякий читатель нашего времени поражен чрезвычайной произвольностью построения второй части — Философии природы, тем более что в сорок лет, прошедшие с ее появления, многие рамки, неловкие уже тогда, сделались теперь совсем негодными; а это недовольство читателя одною частью отражается на целом сочинении. «Пропедевтика» есть, конечно, самое легкое изложение гегелевской системы и по краткости своей, может быть, читается более других, но эта самая краткость не позволяет Гегелю выказать силу своей мысли; самая существенная часть гегелизма — диалектический метод скрыт от читателя, и вообще чисто педагогическое назначение учебных записок несколько искажает стройность

целого. Поэтому в «Пропедевтике» можно найти только очерки, скелет гегелизма, но не дух его. Кроме того, в «Феноменологии» еще сильны следы шеллингизма. В «Энциклопедии» уже веет духом реакции: во введении к ней Гегель охотно сближает свое учение с учением Якоби. «Логику» писал Гегель в полном развитии мысленных сил, в наибольшей самостоятельности своего мышления. Конечно, его нелегко читать; но кто победит эту трудность, кто станет на его точку зрения и внимательно проследит три тома Гегелевой «Логики», тот и в наше время в состоянии увлечься и принять великолепную теорию нового Аристотеля за единственно возможную и единственно истинную науку мышления.

Но Гегелю оставалась еще ступень развития своей системы, та, о которой он давно мечтал, та, которая виделась ему вдали как венец всего его здания, которую он набросал во Франкфурте и к которой теперь он возвращался после семнадцати лет со всем запасом приобретенного знания и гибкости мысли: это была «Энциклопедия философских знаний».

Замечательно, что в Иене и Нюрнберге Гегель ежегодно читал Энциклопедию своим ученикам, но в Берлине в продолжение 13 лет преподавания читал ее только два раза: зимой 1818—1819 гг. и зимой 1826—1827 гг. Последнее чтение служило как бы подготовкой ко второму изданию сочинения. По-видимому, его дух имел необходимую потребность высказаться в форме полного обзора всего сущего, долго перерабатывал этот обзор и наконец лишь остался им доволен; тогда он обратился к приложениям своей теории и к разработке ее частностей. Логику читал Гегель в Берлине почти каждое лето.

Итак, нам предстоит обратиться к этому последнему, самому полному выражению целой системы Гегеля и в ней познакомиться с общим очерком его огромного здания. Но здесь представляется вопрос, служивший основанием долгой и усиленной полемики против гегелизма, вопрос, который никто из гегельянцев не разрешил удовлетворительно, потому что они все пытались его разрешить научно, когда он находился вне области науки. Зачем Энциклопедия философских наук? Отчего

вся Философия не есть только Логика? По собственным словам Гегеля, вся действительность (Realität) заключена в понятия, а Логика есть именно наука развивающегося понятия. Какую же еще другую действительность нужно безусловной идее, которая в конце Логики проявилась как единственная истина и как вся истина? Между тем Гегель, дойдя до этой точки завершения Логики, говорит, что идея, «уверенная в себе и спокойно в себе пребывающая, отпускает себя на волю и переходит в природу» *. Как это понять?

С точки зрения чистой науки, точно, этот переход странен, и Шеллинг первый на него указал совершенно точно как на искусственный скачок, но таких переходов много у Гегеля, и Тренделенбург в своих «Логических исследованиях» вполне убедил читателей, что вся Логика не есть чистое развитие понятия. Мы уже в первой статье отказались смотреть на гегелизм как на произведение научной деятельности, и потому нам остается только объяснить, как в представлении Гегеля могло совместиться закругленное здание Логики, заключающее всю истину, и более широкое здание Энциклопедии, заключающее кроме Логики еще природу и дух человека.

В основании гегелизма лежало требование, чтобы философия обняла все сущее, следовательно, она должна была охватить природу. В основании же гегелизма лежало представление, что мысль есть явление, преобладающее над всеми прочими, и только это представление дало Гегелю возможность построить систему из всех данных современного ему мира. Мы видели, что Гегель принял догмат саморазвития безусловного, которое в себе заключало все; следовательно, в развитии безусловного лежало развитие мысли и развитие природы; но, по преобладанию мысли над природою, последняя должна была служить лишь отражением мысли, а не наоборот. На каждой ступени своего развития безусловное присутствовало, следовательно, заключало в себе отвлеченную мысль, природу и историю;

* Das Übergehen ist hier so zu fassen, dass die Idee sich selbst frei entlässt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend⁴².

но на каждой ступени с различной ясностью выставлялось на вид каждое из этих видоизменений безусловного. В Феноменологии духа безусловное пробежало весь круг своей деятельности, но в нем преобладало явление личного сознания, и потому ее ступени начинались чувственным убеждением и кончались безусловным знанием, переходя через сознание, самосознание и разум. В Логике опять оно проходило весь круг своей деятельности, но на первом месте был процесс мысли, переходящей от бытия к безусловной идее. В обоих случаях вся истина была заключена в этом процессе, но перспектива была другая. Природа и история не только скрыто, но очень явно присутствовали в обоих процессах, только они были иначе освещены. Каждое явление было явление безусловного, и при исследовании его с точки зрения Гегеля можно было открыть в нем и диалектический процесс, и одновременно существование всевозможных противоречий, друг друга нисколько не уничтожающих. Но, становясь на точку зрения этого явления, весь мир должен был представиться в других размерах своих частей, чем с точки зрения другого явления. Чтобы удобнее уяснить себе, что эти различные способы воззрения на систему совместимы, употребим сравнение. Представим себе мир Гегеля как неизмеримое и неисчислимое количество шаров разного вида и величины, которые все привязаны тонкими проволоками к проволоке мысли; эта проволока движется, и вместе с нею движутся все шары. Мы находимся сначала в одной из точек этой системы движущихся тел и освещаем только ту часть, которая около нас. Перед нами явления сознания; мы следим за полным кругом движения освещенных тел, открываем закон этого движения, открываем принадлежность его некоторой системе; но тела этой системы нам тем заметнее, чем они ближе к нашему сознанию. История будет ближайшим отражением сознания; в мысли мы все-таки будем иметь руководителя; природа отступит на задний план. Так начертится план Феноменологии духа. — Удалимся теперь на огромное расстояние; пропустим сквозь проволоку мысли гальванический ток и посмотрим на нашу систему шаров, освещенную раскаленной проволокою. Нам

всего прежде бросается в глаза движение связующей проволоки, ярко светящей перед нами и выдающей все свои переливы. Но ее изгибы зависят от грузов, расположенных в разных местах ее, и свет ее озаряет очерки шаров, около нее движущихся; или иногда мы самих шаров не видим, но по движению проволоки заключаем, что они там должны быть, потому что иначе движение части проволоки было бы другое. Такова Логика. Наконец жар проволоки раскаляет и шары. Все они ярко светятся. Мы следим за их движением; замечаем, где какой из них находится, и потом видим все их вместе, составляющие стройную систему движущихся тел, имеющих одно общее движение, обусловливаемое преимущественно движением проволоки. Мы на точке зрения Энциклопедии. — Безусловное, которое в проволоке мысли светило сначала темным светом бытия, наконец раскалило ее до яркости безусловной идеи; тогда эта температура мысли перешла на шары природы, и потом вся система явлений духа, заключающего руководящую проволоку мысли и руководимые ею шары природы, открылась перед нами. Конечно, все сказанное есть не более как уподобление, но мне кажется, что помощью этого образа несколько легче представить себе, что Гегель мог создать круглую систему Логики, заключающую всю действительность, и что эта Логика могла войти как часть в состав Энциклопедии. Мы находимся в области научных фантазий, а потому и считали себе дозволенным говорить с читателем помощью образов.

Посмотрим же в общих чертах эту систему представлений так, как она выразилась в Энциклопедии.

Безусловный дух познает себя в *Логике* как царство мысли, заключающей в себе сущность всех вещей как безусловную идею. Он выходит из своего всемогущего начала и познает себя вне себя в разнообразии созданных им форм природы; это предмет *Философии природы*. Пройдя все ступени природы, он в человеческом духе сознает себя как духа, в развитии этого духа создает высшее, единственно истинное, потому что единственно действительное, царство духа, и в последнем, на самой вершине, воздвигает всеобъемлющий и сознательный

храм себе — Философию безусловного духа; это последнее царство, цель и оправдание двух предыдущих, есть предмет *Философии духа*. — Вот три главных царства Энциклопедии. Развернем каждое из них.

В первом из этих царств начальное состояние мысли есть *бытие*, безраздельное и безличное, которое находит свою противоположность и определение в *существовании*, но истина последнего заключается в отвлеченном *понятии*, которое мы о нем составляем. — Во втором царстве, в царстве природы, мир в своем безразличии веществ и существ подчинен всюду господствующим законам *механики*. В различии веществ и явлений, отдельно рассматриваемых, он составляет предмет *Физики*. В новых естественных единицах, совокупляющих разные вещества и разные явления для высшей жизни, он есть область науки организмов — *органики*, или *органической физики*. В третьем царстве, в царстве духа, последний сознает себя сначала как личного, самостоятельного, *субъективного духа*, потом как одну единицу в числе прочих, как дух, противопоставляемый мыслью самому себе, как *дух объективный*. Наконец, дух сознает себя как единого в целом человечестве, в своих высших сознательных стремлениях — как *безусловного духа*.

Сойдем еще ступенью ниже, возьмем деление еще дробнее. — Бытие заключается в некоторых *качествах*, которые с ними нераздельны, и оно исчезает с их исчезновением. Но если мы рассматриваем бытие независимо от его качеств, то оно представляется как *количество*. В действительности же всякое бытие есть качество в определенном количестве, т. е. в известной *мере*, и в этой мере оно переходит в существо. Существо само в себе выказывается *необходимыми условиями мышления* (оно тождественно само с собою, отлично от других существ, и оно имеет достаточную причину для существования). Вне себя оно выказывается своими *явлениями*. В самом же деле условия мышления и явления суть только частности его *действительности* (Wirklichkeit), которая, как мы видели, имеет необходимым исходом понятие о существе. Понятие проявляется как существо самостоятельное, отдельное, действующее —

как *субъект*, или как предмет, на который обращено мышление или другая деятельность, — *объект*; наконец, как *идея*, которая, сама себя созная и сама себя дополняя, есть в то же время существо сознающее и предмет сознаваемый, включает в себе все предыдущие ступени и, достигнув своей вершины в *безусловной идее*, столь же безразличной, как бытие, но богатой сознанием своего процесса развития, решается приступить к новому великому процессу, к процессу воссоздания природы и духа.

Механика начинается *Математическою механикою*, учением о пространстве, о времени и о движении как единстве этих явлений. Затем идет *Конечная механика*, изучающая инерцию, удар и падение тел. Наконец, действительность, или результат соединения двух предыдущих отделов, есть *Астрономия*, обнимающая всеобщее тяготение, законы Кеплера и единство солнечной системы. — Физика сначала представляется как *Физика общей индивидуальности* (Physik der allgemeinen Individualität), обнимающая небесные тела, стихии* и метеорологию, потом как *Физика особенной индивидуальности*, рассматривающая плотность и сцепление**, звук и теплоту, наконец, как *физика целой индивидуальности*, обнимающая фигуру тел (бесформенные тела, магнетизм и кристаллографию), особенные их свойства (световые свойства: прозрачность, лучепреломление, краски; свойства противоположения: запах и вкус***; электричество), наконец, химический процесс. — Органика обнимает организм земли (то есть ее историю, геологию и ориктогнозию, и жизнь земли), потом *растение*,

* Тройственное деление Гегеля было поставлено в некоторое затруднение четырьмя стихиями; но что значила эта мелочь перед общим, вечно истинным законом диалектики? Воздух составляет первую ступень, ему противопоставляется вода и огонь (страдательная и деятельная стихия, последний — «овеществленное время» (!)). Истина же этих стихий, или стихия индивидуальности, есть земля.

** Трудно себе объяснить, отчего Гегель нарушил здесь тройственный процесс и не соединил в одно два явления, что несколько не труднее здесь, как во всяком другом месте. То же встречается еще раза два.

*** Обособленную (specificirtes) воздушность и обособленную воду (!).

т. е. его строение (Gestaltungsprozess), питание и оплодотворение; наконец, *животное* в тех же трех ступенях, из которых последняя для животного заключается Медициною *. В конце встречаем смерть животного как необходимый результат жизненного процесса и потому переход к новому миру неумирающих существ, к миру духа.

Личный, субъективный дух представляется сначала душою и рассматривается в *Антропологии*; в душе пробуждается *сознание*, исследуемое в *Феноменологии духа*; высшая степень сознания есть разум, сознающий себя как *духа, служащего себе самому определением*: это предмет Психологии.— Дух, противопологающий себе себя же как личность между прочими личностями, объективный дух; составляет сначала предмет *права*; последнему противопологается личное нравственное убеждение — *личная нравственность* (Moralität); она вместе с правом восходит к высшей единице — к *общественной нравственности* (Sittlichkeit).— Наконец, безусловный дух, творческий и сознательный, находит себе удовлетворение в области *искусства, религии и философии*.

Можно было бы еще с большими подробностями проследить план Энциклопедии, и везде оправдался бы диалектический процесс тройственности понятия, существующего сперва само по себе, потом противопоставляемого самому себе и, наконец, соединяемого с прежним в высшем понятии. Мы не имеем возможности сделать это для всей системы и потому остановимся только на некоторых частностях.

Если бы мы имели целью выставить на вид натяжки и несообразности, которые были следствием строгой рамки, принятой Гегелем для своего учения в целом и в частностях, то нам бы всего лучше остановиться на Философии природы. Уже в том, что сказано выше о ней, столько натянутого, что при самом поверхностном знании естественных наук неожиданные сближения, странные разделения бросаются в глаза. Подобных насилований природы у Гегеля бездна, и потому его Философия

* Собственно, Фармацевтикой (Arznei wissenschaft).

природы есть самая слабая часть всей системы. Мы на ней останавливаться не будем и скажем только, что если б требовалось доказать, что в действительности диалектический процесс не есть истинный и всеобщий или что он происходит не так, как Гегель его понял, то для подобного доказательства всего легче обратиться к искусственному, натянутому построению Природы во второй части Энциклопедии.

Обратим внимание на самое начало Логики — на процесс перехода бытия как качества в бытие как количество, потому что это начало весьма важно для всего построения системы Гегеля, и потом укажем на некоторые частности в учении субъективного духа, первом отделе Философии духа, так как о духе объективном и безусловном мы будем иметь случай говорить в следующих статьях по поводу Философии права и Философии истории.

Если мы будем разбирать представление, связываемое нами со словами *чистое бытие*, [которые суть] первоначальная точка исхода Логики и Энциклопедии, то мы заметим, что это понятие получится, устраняя всякое определение, всякое качество — словом, все, что бы нам указало на это бытие как действительное. Поэтому в нем ничего не остается, или оно обращается само собою в свою противоположность, в небытие, в *ничто* (Nichts). Если сравним эти два прямо противоположных представления, то заметим, что о том и о другом мы можем решительно сказать то же самое или что по своему понятию бытие тождественно с небытием, между тем как они в сущности прямо противоположны. Обращаясь к действительности *, мы заметим, что, собственно, нигде нет ни бытия, ни небытия. Возьмем

* Конечно, Гегель не обращается к действительности. Он говорит: *Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern dass Sein in Nichts, und das Nichts in Sein — nicht übergeht — sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie nicht dasselbe, dass sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in sein Gegenheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in den Andern, das Werden; eine Bewegung, worin beide*

мысль, впечатление, чувство, органическое существо, неорганическую материю, небесное тело, мы везде заметим беспрестанное и неудержимое изменение, переход старого в новое, изменение по количеству, по сущности. Следовательно, везде и всегда представляется нам в самом деле не бытие неизменное и не пустое отсутствие бытия, но повсюду какое-нибудь бытие переходит в небытие и какое-нибудь бытие возникает из небытия. Итак, действительность заключается не в бытии, не в небытии, не в их различии, не в их тождестве, а в переходе из одного в другое, в единственно истинном — в *историческом* процессе изменения, *происхождения*, перехода (Werden). Но мысль необходимо связывает процесс происхождения с чем-нибудь определенным, отдельным, и потому бытие, определенное своим изменением, переходит в *существование* (Dasein). Это новая точка исхода. Существование сначала представляется как само по себе существующее (An-sich-sein), независимо ни от чего; но в то же время как определенное существование оно противопоставляется другим существованиям, принимается за *нечто* (Etwas), за нечто, существующее иначе, чем другие (Anderssein). Тогда

unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat [*Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же*. Истина состоит не в бытии и не в ничто, а в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто и ничто не переходит, а перешло в бытие. Но равным образом истина заключается не в их неразличности, а в том, что *они не одно и то же*, что *они абсолютно различны*, но столь же и нераздельны и неотделимы и что *каждое из них непосредственно исчезает в своей противоположности*. Их истина есть, следовательно, это *движение* непосредственного исчезновения одного в другом — *становление*; такое движение, в котором они оба различны, но таким различием, которое столь же непосредственно *растворилось* (Гегель. Соч., т. V. М., 1937, стр. 67—68)]. Этот процесс строго разобран в особенности Тренделенбургом в его Logische Untersuchungen, 1 Bd., S. 23 fg., и в сущности его оказалось заимствование из действительности. Наша цель, повторяю, не изложение учения Гегеля так, как оно ему представлялось, в форме научного процесса, но уяснение читателю того сближения, которое он делал между представлениями и понятиями; при этом мы везде стараемся с помощью его критиков проникнуть за кулисы, воздвигнутые писателем, до бессознательного механизма, движущего эти кулисы.

из сознания самостоятельности и отдельности рассматриваемого существования и в то же время из противоположения его другим существованиям мысль приходит к высшему пониманию существа, в котором сливается его существование само по себе и его существование для других. Это *существование для себя* (Für-sich-sein), или сознательное существование. Оно составляет третью точку исхода в учении бытия и противопоставляет свою *единичность* множеству других существований. Но каждое из них есть единица в отношении всех прочих, а таким образом между всеми существованиями начинается взаимодействие независимо от их качества: то они соединяются, как бы притягиваются одно к другому, противопоставляясь некоторой единице; то каждая из них как бы отталкивает все прочие, делаясь самостоятельной единицей. Это *притяжение и отталкивание* уже не зависит от особенных качеств каждого существования, поэтому мысль приходит к выделению из бытия того, что составляет его особенность, именно к устранению качества бытия. Но теперь уже бытие не впадает в свое первоначальное безразличие. Это бытие, лишенное качеств, но обладавшее ими и лишенное их помощью отвлечения, является совокупляемым и выделяемым бытием или является *количеством*, величиною *.

В этом весьма искусном и ловком построении первоначальных представлений о *бытии, существовании, качестве, количестве* всего замечательнее, что в самом начале всей системы является исторический мотив перехода (Werden), обуславливающий весь характер Гегелева учения, его значение для современников и его место в ряду мыслителей. Этим самым Гегель является как философ мысли, но в отличие от всех своих предшественников на этом поприще как *философ исторической мысли*, т. е. мысли, пропитанной историческим сознанием повсеместного изменения.

* Противопоставляя эту категорию качеству и не имея в виду разбирать ее в подробности, мы употребили слово *количество*, хотя бы удобнее было назвать его величиною, оставя название количества для одного ее отдела — Quantum.

Посмотрим теперь, как Гегель построил науку о человеке как естественной, сознательной и мыслящей единице. Этот обзор нам послужит как бы введением к предмету следующих статей⁴³.

Из бессознательной природы развивается сознательный дух человека. Все тела Вселенной в своем действии на Землю действуют тоже на ее обитателя, невольно, но неизгладимо оставляя следы в материальной, телесной жизни человеческой души. Перемена времен года, перемена дня и ночи, разнообразие климатов, очертание материков, плодородие почвы, растительная и животная обстановка полагают *естественные условия* человеческому развитию, и человек развивается в разнообразии племен, народов, наконец, личностей. Эти личности проявляются разнообразными по врожденным способностям (Naturell), по темпераменту, по характеру. Но развитие сглаживает разнообразие врожденных способностей, разнообразие темпераментов и оставляет только, как различие личностей, их высшую особенность — *характер*. Развитие, сказали мы, образовывает характер людей и тем различает их одного от другого; но самое это развитие составляет новый ряд *естественных изменений* в человеке, противоположных естественным качествам, так что влияние первых преобладает над влиянием последних. Эти изменения суть переходы *возраста*, разность *полов* и смена *сна и бодрствования*. Различие ребенка от взрослого несравненно значительнее различия негра от китайца; под влиянием половых влечений исчезают противоположности климатов; сон отнимает у человека несравненно более, чем естественное влияние окружающего мира. Но сон и бодрствование есть в то же время ежедневное повторение в действительности того, что происходит в жизни, в переходе возрастов и в половых отношениях. Человек в жизни переходит постепенно от нравственного и умственного сна ребячества, от мечтаний юности к бодрствованию мужа. В половых отношениях просыпается потребность жить с другими, для других, выводящая человека из эгоистического сна детства. Таким образом, бодрствующий взрослый человек является действительною личностью, и это бодрствование, эта возмужалость

закljučается в *чувствовании* (Empfindung). Оно воспринимает внешнюю природу помощью органов чувств (Sinne), оно воспринимает свой внутренний мир помощью внутреннего чувства; в нем соединяет естественный человек впечатления, получаемые от природы, с впечатлениями, принадлежащими высшей деятельности духа. В нем находит свою истину *естественная душа человека*, к деятельности которой относится весь отдел *Антропологии*, о котором мы до сих пор говорили.

И вот вместе с этим душа человека переходит во вторую свою сферу, в которой она передается внешним предметам своего чувства (Gefühl). Она делается *чувствующей душой* (fühlende Seele) из души естественной. Но тут, пока она не усвоит себе предметов, ею чувствуемых, она находится в постоянной опасности сойти с надлежащего пути органического развития, увлечься чувством, потерять свою силу и способность правильного возрастания; наряду со здоровою деятельностью души встречается деятельность болезненная. Самое здоровое состояние чувствующей души есть вначале не нормальное бытие развитого и бодрствующего человека: это переходное состояние *сонных грез*, это не развитая еще *жизнь нерожденного младенца во чреве матери*, это, наконец, таинственный голос предчувствия, предвидения, сочувствия и отвращения, та *магическая жизнь души*, в которую не может проникнуть знание со своим светочем, то состояние, в котором человек подчиняется *гению*, живущему в душе его и обуславливающему его судьбу *. Еще шаг, и перед нами больной — лунатик,

* Считаю не лишним напомнить читателю, что я здесь только излагаю вкратце ход мысли Гегеля, конечно своими словами и, следовательно, лишь приблизительно. Вот собственные слова Гегеля относительно этого последнего пункта, навеянные, может быть, греческими трагиками: *Die dritte Weise, wie die menschliche Seele zum Gefühl ihrer Totalität kommt, ist das Verhältniss des Individuums zu seinem Genius. Unter dem Genius haben wir die in allen Lagen und Verhältnissen des Menschen über dessen Thun und Schicksal entscheidende Besonderheit desselben zu verstehen. Ich bin nämlich ein Zwiefaches in mir, — einerseits Das, als was ich mich nach meinem äusserlichen Leben und nach meinen allgemeinen Vorstellungen weiss, — und andererseits Das, was Ich in meinem auf besondere Weise bestimmten Innern bin. Diese Besonderheit meines Innern macht mein Verhängnis aus;*

человек, подверженный катаlepsии, наконец, ясновидящий, подчиненный воле магнетизера. В первом случае душа составляет одно нераздельное целое с миром своих грез; далее она отделена от души матери, но бессознательно получает под ее влиянием наклонности, способности и, следовательно, обуславливает свое будущее. Наконец, в магическом влиянии гения на душу человека оба эти явления одновременны: как мир сновидений, гений человека с ним не разделен во всех его действиях; как мать, носящая дитя во чреве, он обуславливает и направляет судьбу человека. В патологическом состоянии ясновидения, естественном в некоторых болезнях или искусственном под рукою магнетизера, мир чувствующей души и знающего духа одновременно присутствуют в знании человека, и эта разрозненность составляет болезнь.— Эта разрозненность побеждается чувством своей особенности, своей личности (Selbstgefühl), в котором человек сохраняет свое нераздельное Я при всех изменениях, с ним происходящих. Но и тут чувству грозит опасность: оно на пути к сумасшествию (Verrücktheit). Иногда, погруженное в себя, оно теряет из виду мир внешний: человек впадает в идиотизм (Blödsinn), в рассеяние или в сумасбродство (Faselei). В другом случае он теряет сознание зависимости и ответственности между предметами: он впадает в глупость (Narrheit). Наконец, разрозненность его представлений

denn sie ist das Orakel, von dessen Ausspruch alle Entschliessungen des Individuums abhängen; sie bildet das Objective, welche sich, von dem *Innern* des Charakters heraus geltend macht [*Третий способ, каким человеческая душа приходит к чувству своей целокупности, есть отношение индивидуума к своему гению. Под гением мы должны понимать ту особенность человека, которая во всех положениях и отношениях его оказывается имеющей решающее значение для его поступков и судьбы. Дело в том, что я представляю собой нечто двойное: с одной стороны, то, что я знаю о себе по моей внешней жизни и моим общим представлениям, и, с другой стороны, то, что я представляю собой в моем особенным образом определенном внутреннем существе. Эта особенность моего внутреннего существа составляет мой рок; ибо она есть тот оракул, от изречения которого зависят все решения индивидуума; она образует собой то объективное, что обнаруживает свое значение, исходя из внутреннего существа характера (Гегель. Соч., т. III. М., 1956, стр. 138—139).*]

от мира внешнего является ему как неразрешимое противоречие, и при отчаянных усилиях победить это противоречие человеком овладевает безумие (*Wahnsinn*), доходящее иногда до бешенства. Но в здоровой личности действительность не допускает чувства до подобных крайностей. Непосредственное чувство внешнего мира и чувство своей личности мало-помалу сливаются с ежедневными впечатлениями, и душа проникается действительностью в ее нераздельности; эта действительность заключает и чувствующую душу, и предметы, возбуждающие чувство; она является душе как необходимость, делается *привычкою*, в которой разрешается разрозненность личного представления от окружающего мира. Помощью привычки душа достигает своего высшего состояния, сознает свое действительное значение.

Естественная душа, нераздельная с природою, и чувствующая душа, увлеченная своими порывами, находят свою истину в *действительной душе* (*wirkliche Seele*). Чувства являются нераздельными от тела, и тело является орудием души, выражением ее чувств. В движениях, в физиономии, наконец, в голосе и слове душа является повелительницей тела. Дух сознает свое преобладание над природою, среди которой находится, и вместе с этим сознанием переходит из Антропологии в науку явлений духа — в *Феноменологию духа*.

Сознание встречает сначала перед собой природу и полагает истину в *чувственном убеждении* (*sinnliche Gewissheit*), но видит, что в разнообразии чувственных впечатлений, получаемых в одном и том же случае разными лицами и одним и тем же лицом в разных случаях, надо, устраняя кажущиеся изменения, искать сущности вещи помощью *истинного восприятия* (*Wahrnehmung*), а эти восприятия убеждают дух, что воспринятое им есть не более как явление, истина же его заключается в законе, отыскиваемом помощью *рассудка*. Но закон, составляемый рассудком, есть уже нечто не только заимствованное из природы, но и внесенное в нее духом. Здесь, в деятельности рассудка, дух сознает себя и свое *самосознание* (*Selbstbewusstsein*) противопоставляет сознанию внешнего мира. Самосознание противопоставляет

себя как отдельную личность внешнему миру и вступает с ним в сношение сначала помощью *желания* (Begierde), направленного на внешний предмет и стремящегося его подчинить самосознательному духу; потом наступает *признание* (Anerkennen), что вне нас присутствует существо, отдельное от нашего самосознания, и с ним начинается борьба. Наконец, мы сознаем себя и предметы сознания как частные случаи высшей единицы, как проявление одного и того же духа (allgemeine Bewusstsein). Этим самым процессом самосознание переходит на высшую ступень, на ступень разума, убежденного в своем могуществе; в разуме дух видит себя как *субъект* — существо действующее, самостоятельное, но в то же время как *субстанцию* — совокупность всех качеств и сущность всякой вещи; наконец, соединяя в себе эти две стороны, он познает себя как *духа*.

Дух, сознающий свое единство с предметом знания и возможность обладать этим предметом, является предметом *Психологии*. Он сначала усваивает себе предметы, вне его существующие, помощью знания, т. е. является умом (Intelligenz) — *теоретическим духом*. Потом он черпает предметы из себя самого, ставит их целью и к ним стремится; тогда он есть *воля* — *практический дух*. Наконец, окончив это, он сознает, что он в действительности исполнил то, в возможности чего убедился прежде еще, сознав себя как разум. Именно он нашел себя во всех предметах своего знания, во всех своих целях. Тогда он *дух свободный и безусловный*.

Рассмотрим несколько подробнее развитие Психологии. Первая степень познания начинается *чувствованием* (Empfindung), но оно уже не есть чувство одного тела. За ним следит дух; пробуждается *внимание*, отдельное от чувствования, и соединяется с ним в *воззрении* (Anschauung). Затем начинается вторая ступень знания. В *воспоминании* (Erinnerung) сохранилось воззрение, *воображение* сблизило несколько воззрений, и *память* (Gedächtniss) составила из них *представление* (Vorstellung), вторую ступень знания. Вместе с тем память заменилась новым рядом сил или проявлений духа: мышление сначала проявилось в рассудке, уединяющем представления и определяющем их; далее

в суждении (Urtheil) их, противоположающем одно другому и сравнивающим одно с другим; наконец, в сознательном разуме, сводящем их к единству. Разумное, безусловное знание — знание, что дух есть разум, составляет венец ума, завершившего свой круг. «Ум есть дух, идущий от предмета в себя, в нем себя воспоминающий и узнающий в предмете свое внутреннее содержание (seine Innerlichkeit für das Objective erkennende)», — говорит Гегель.

Сознав в разуме, что предмет знания обуславливается им самим, дух узнает в то же время себя как *волю*, определяющую свою цель. Она должна совершить тоже свой круг. Сначала она является *практическим чувством* (praktisches Gefühl), идущим от противоположений приятного и неприятного к чувству удовольствия, радости, надежды, страха, опасения, боли и т. д., наконец, к чувству стыда, раскаяния и т. п. В первых чувствах содержание остается неопределенным, но уже последние относятся к некоторому заранее данному содержанию, созданному духом. Далее уже воля вступает на вторую ступень: она сама определяет содержание, она есть *стремление* (Trieb), склонность, переходящая в частном случае в страсть. Стремление, выделенное от других и дошедшее до страсти, есть уже не мыслящая воля, но произвол. Его удовлетворение не ведет к разрешению его напряжения, но к замене одного стремления другим. Истина частных стремлений есть общее стремление, составляющее само себе цель; это мыслящая воля, всегда удовлетворенная, потому что в ее власти находится удовлетворение ею самою. Это удовлетворение мыслящей воли есть блаженство, которое достигается сознанием, что свободная воля есть воля мыслящая; свобода ее заключается в мысли, и в последней воля находит свое удовлетворение, свое блаженство.

В этой точке ум, достигший совершенного знания в мысли, которая сама определяет знание, и воля, достигшая блаженства в мысли, служащей сама себе удовлетворением, вполне свободны. Они в мире мысли могут творить, стремиться, узнавать без преграды. Они развились в высшее свое состояние — в *свободный дух*.

Здесь кончается царство личного, субъективного духа. Он достиг свободы, он будет ее осуществлять в мире права и нравственности, в мире искусства, религии и философии.— Мы его здесь оставим, представляя себе к нему вернуться в последующей статье, а теперь посмотрим на пройденное развитие человеческого духа, выросшего на почве природы и дошедшего до сознания своей свободы.

И эта лестница не обошлась без натяжек, но общий ее вид представляет великолепную картину, в которой развивается личность человека во всех своих видоизменениях, со всеми влияниями, на нее действующими. Даже болезненные, мистические состояния человеческой души нашли себе место в этой картине; они как будто оправданы как необходимая ступень развития души. Видно, что перед мыслью гейдельбергского профессора проходят образы периода бурных стремлений; видно, что с нами говорит друг Гелдерлина, современник Иерусалема и хочет дать милым теням право на уважение читателя *.

В выводах науки личного духа Гегель указывает современникам блестящие видения. Безусловное знание, мыслящая воля, сама себя удовлетворяющая, свободный дух суть самые высокие результаты, каких могло ожидать человечество от нового учения. Гегель

* Гелдерлин, о котором мы уже упоминали, написал несколько замечательных лирических произведений и роман «Гиперион». Последний издан в 1797—1799 гг., первые собраны Швабом и Уландом в 1826 г. Он писал под влиянием страстной любви к женщине, дети которой находились под его руководством. Неловкое положение вместе с пылкой страстью, неудачи в жизни заставили его удалиться в Бордо и броситься в омут чувственности. Это его сломило. Он вернулся в Германию сумасшедшим нищим. В 1804 г., в светлые минуты, он начал издавать перевод Софокла. В приложениях к этому переводу блестящие замечания перемешаны с самыми дикими порывами безумия. Вскоре он поступил в больницу, где был объявлен неизлечимым. Последние годы жизни он провел в Тюбингене, не переставая писать стихи, верные по размеру, но лишенные смысла. Он страдал не мономанией, но совершенным расстройством нервов и не был уже способен связать действительные представления.— Карл Вильгельм Иерусалем, сын известного богослова, застрелился в 1773 г. под влиянием меланхолии. Его смерть дала повод Гёте к изданию Вертера.

искусно обставил свои догматы, и спокойствие, с которым он их очертил, выражает его глубокое убеждение в их действительной неопровержимости. Каково-то будет осуществление этой свободы духа? Посмотрим далее. Но заметим уже здесь, что на всех вершинах сидит мысль. В ней безусловное знание. В ней и блаженство воли. В ней и свобода духа. Да, Гегель говорит: «Это понятие, свобода, существенно только как мышление (ist wesentlich nur als Denken)... Истинная свобода как общественная нравственность заключается в том, чтобы воля ставила своею целью не личные (subjective), т. е. себялюбивые, интересы, но общее содержание. Это содержание находится только в мышлении и помощью мышления... Эта свобода, служащая содержанием и целью свободе, есть только понятие»⁴⁴. Философ мысли готов сделаться философом реставрации.

Окончим эту статью несколькими словами о том, чем была «Энциклопедия» Гегеля для его современников, чем она осталась для нас и какое значение имеет теперь диалектический метод, служащий ей связующею нитью.

На современников «Энциклопедия» Гегеля должна была иметь и точно имела обаятельное действие. Вопрос, заданный Гегелем, был разрешен, и разрешен только им. Его «Энциклопедия» обнимала действительно почти все *. И все это размещалось совершенно стройно, как бы само собою. Руки строителя было не видно. Пройдя Логiku, можно было поверить на слово, что диалектический процесс верен всегда, что он есть процесс безусловного. Не в бледном и слабом очерке, но в самих сочинениях Гегеля надо читать его систему, чтобы иметь некоторое понятие о том, какое действие она могла произвести, особенно когда на каждом шагу в прибавлениях к общему развитию учения встречались все важнейшие вопросы, волновавшие человечество

* Впрочем, не совсем. Как пример пропуска можно привести теорию вероятностей, довольно замечательную науку не только в практическом, но и метафизическом отношении. Ее довольно трудно поместить в систематическом распределении наук. Всего удобнее, как мне кажется, принимая Гегелевы категории Логики, ее внести в отдел существа, в подразделение явления. Ср. «Несколько слов о системе наук». «Общезаинимат. вестник», 1857.

в разное время, все знаменитейшие имена в истории мышления, и при этом повторялись слова: «Здесь следует поместить такой-то вопрос, который пытались разрешить так-то и так-то. Но все это отсталые взгляды. Он решается весьма просто так-то»; или: «На этой ступени развития остановился в своем учении такой-то философ. Он принял переходную точку за высшую». То, что можно сказать об «Энциклопедии» на нескольких страницах, есть лишь остов или слабое отражение учения, которое должно было внушать веру при своем появлении. И ему поверили. После игры шеллингистов в термины, заимствованные из естествознания, философия природы Гегеля показалась очень скромною и точною наукою. Рядом с кафедрами умозрительных философов преподавалась философия духа, весьма отличная от Гегелевой, основанная на наблюдении и хранившая в себе зародыши будущей науки духа, но ей недоставало красоты, целостности, системы; в ней дух человека был изучаем наряду с другими явлениями. Время науки еще не настало, и Гегелева философия духа восхитила читателей. При падении всех храмов как было не войти с благоговением в великолепный храм безусловного? Когда так слабы были голоса всех проповедников, как было не послушать того, который обещал так много и требовал, по-видимому, так мало мысли?

И Гегеля стали читать, стали изучать, стали толковать. Все вопросы разрешались им, но как они решались? В самом начале стояло поразительное тождество бытия и небытия. Могло ли это не смутить читателя? Или слова Гегеля: «Смешно говорить, что противоречие немыслимо... Вопрос о невещественности души может еще иметь интерес только тогда, когда, с одной стороны, материя считается истинною, а, с другой стороны, дух считается вещью (Ding)... Но в духе как понятии, существование (Existenz) которого есть свобода, так что действительность его понятия есть самое это понятие, внешнее существование (Aussersichsein), служащее основным определением материи, улетучено в личное идеальное понятие, в общее название (Allgemeinheit). Дух есть существующая истина материи, потому что вещество само не заключает в себе никакой истины»⁴⁵. До

всего касался процесс диалектики, и все в нем смешивалось, улетучивалось. Конечно, Гегель поступал при этом еще осмотнительно, потому что бессознательно нес в своем духе строгое логическое распределение. Но его последователи шли с диалектическим процессом, как с волшебным жезлом, к открытию всех возможных сокровищ истины. Формальная Логика была в полном пренебрежении. Все определения и разграничения перепутались, особенно когда сменяющиеся поколения более и более отдалялись от источника. Гегелизм ослабел, наконец пал, но привычное пренебрежение к критике мысли продолжало господствовать. Отсюда вышло то гибельное смешение понятий, тот недостаток определенных логических категорий, тот недостаток логической критики, на который теперь так жалуются в Германии. Отсюда в наше время фантастический, ненаучный спор двух школ, воображающих, что они рассуждают о вопросах науки, и беспрестанно перемешивающих понятия о сущности, о свойстве, о явлении, беспрестанно ставящих рядом гипотезу, которой можно верить и не верить, и научный неоспоримый факт. Я говорю о споре новых материалистов с новыми супранатуралистами. Как будто Кант никогда не существовал и не доказал, что все метафизические вопросы о сущности вещей не могут принадлежать науке?

Следует ли обвинять за все это Гегеля? Едва ли. Сын своего времени, он построил систему, которую требовали его современники. Он увлекся потоком, который нес и его предшественников, который увлек самого Канта. Мы еще вернемся в конце этих статей⁴⁶ к общему историческому значению системы и учения Гегеля, но теперь заметим следующее.

В первой и третьей части «Энциклопедии» Гегель дал не только современникам, но мыслителям нашего времени систематический ряд рубрик или категорий, несравненно полнейший и лучший других, ему предшествовавших. Во многих случаях эти рубрики полезны и теперь. Его диалектический процесс рухнул как безусловная истина, потому что он есть истина частная, истина историческая, принадлежащая истории личного духа как истории народов. Там действительно всякое

отдельное, самостоятельное, преобладающее начало вызывает противоположение и противодействие, пока борьба не разрешится в новом начале, если не в высшем, то в отличном от двух борющихся начал. Это факт наблюдения. Но не должно забывать, что Гегель внес во всемирное убеждение, под формою диалектического процесса, великое начало развития. Это начало было не ново, но оно прежде исчезало в общей теории, затемнялось другими, более заметными догматами. И мыслители, и общества полагали, что можно поставить человеку, народу, человечеству цель, стремиться к этой цели, достигнуть ее и на ней остановиться. Только после Гегеля лучшие умы согласились, что развитие необходимо и повсеместно, что его остановить нельзя, что действительное существование заключается не в положении или отрицании какого-либо бытия, но в переходе, в движении...

Но провел ли Гегель до конца это великое начало движения и развития, поставленное им в краеугольный камень безусловного метода знания? Не противоречил ли он сам себе, сопоставляя его с догматом: дух есть безусловное? Ответ на это можно дать только тогда, когда осмотрим область, которую создал себе Гегелев личный дух, сознавший свою свободу.

**ПРАКТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ**
Гегелизм. Статья третья
1859

Теоретические и практические вопросы.— Значение идеологов.— Особенность практических вопросов.— Практические теории начала XIX века.— Защитники и противники авторитета.— Начала новых школ.— Гегель-либерал.— Рукописные политические статьи Гегеля.— Иенские лекции.— Критическая статья.— Время от 1802 до 1821 г.— Состояние Пруссии.— Разделение партий.— Штейн и Гарденберг.— Призвание Гегеля.— Философия права.— Воля как мышление.— Свобода в сознании.— Право.— Области практического духа.— Отвлеченное право.— Лицо и собственность.— Договор.— Нарушение права.— Личная нравственность.— Благо.— Добро.— Совесть.— Начало зла и развитие его форм.— Результат построения личной нравственности.— Общественная нравственность.— Пропуск, сделанный Гегелем.— Значение общества и государства.— Семейство.— Гражданское общество.— Система потребностей.— Словесия.— Закон и судопроизводство.— Полиция.— Корпорации¹.

Давно уже идет спор между теоретиками и практиками в науке, в жизни, в гражданском обществе. «Теория и практика — это два берега реки, — говорят одни. — Они не могут встретиться». «Сегодняшняя практика — это вчерашняя теория; сегодняшняя теория — завтрашняя практика», — отвечают другие. — Конечно, те, которые не хотят видеть неразрывной связи между этими двумя сторонами единой и нераздельной человеческой жизни, этим самым показывают непонимание основных начал последней, но в этой нераздельности жизни заключено в то же время существенное различие ее проявлений.

Изредка вопросы теоретические являются на сцену истории человечества, предъявляют свои неотъемлемые права на владычество в духе отдельного человека и в

мысли народов. Изредка вопрос философского мирозерцания, религиозного догмата, отвлеченной науки, чистого искусства делается жизненным вопросом народов; различие его решений влечет за собой распри в обществе и в государстве, иногда кровавую борьбу мнений. Это бывает в эпохи великих внутренних переворотов в мысли человечества... Но такие эпохи редки в истории. Когда католическое духовенство преследовало Галилея и в Италии воздвигались алтари Платону, тогда католичество чувствовало, что земля трясется под его великолепными соборами. Когда комедия Бомарше делалась европейским событием и представление «Карла IX» Шенье волновало Париж, тогда мир феодализма и трон Бурбонов доживали свои последние годы.— Большею частью отвлеченные вопросы теории разрабатываются в тишине кабинетов, возбуждают волнение в тесном кружке посвященных, выражаются чернильною борьбою литераторов, развиваются вдали от грома исторических событий, живут своей жизнью, чуждой ежедневных забот окружающего их общества. Оно проходит мимо, едва обращая внимание на споры ученых, артистов и философов, иногда насмешливо улыбаясь, иногда досадуя на идеологов, теряющих время и силы на бесполезные, пустые слова. Но вымирает одно, другое поколение; с ним вместе исчезают те *существенные* вопросы, те *важные* заботы, около которых вращалась ежедневная жизнь миллионов людей. Потомки едва помнят, трудно понимают, что эти вопросы, эти заботы могли когда-нибудь иметь какое-нибудь значение. С сожалением рассказывает историк внешние события минувшего периода, обвиняя жизнь предков в пустоте стремлений, в недостатке содержания. Но над этой ступевавшей массой поколений, оставивших после себя только пеструю одежду своей жизни, над этими миллионами, умершими вполне, возвышаются несколько личностей, в которых потомки узнают своих предшественников. Заботы, занимавшие эти личности, не перестают быть понятны и важны для следующих поколений. Их жизнь остается единственным человеческим памятником исчезнувшего времени, и их называет историк представителями периода, означенного их именем.

Эти люди, вечно живые среди остовов их современников, суть именно те незамеченные идеологи, которые теряли свое время на вопросы философии, науки, искусства, когда другие интриговали на форумах и среди дворцов, сражались, часто не понимая за что, волновали государства дипломатическими крючками, приобретали и теряли миллионы грабежом, взятками, подличанием, биржевыми спекуляциями или промышленными оборотами. Имена вольноотпущенников Калигулы, грабивших полмира, и министров Людовика XV, пред которыми так низко кланялись современные французы, едва остались в истории. Она совсем не знает ни имен, ни дел царей целых династий Древней Индии, а верно, около их престола происходило в свое время не менее шума, интриг, роскоши, доносов и низкопоклонничества, как в наше время около какого-нибудь персидского шаха. Но певец Рамааны, анналист цезарей и автор «Contract social»² живут до сих пор в своих творениях.

Тем не менее современники редко оценивают значение теоретических вопросов, решаемых среди них, рядом с ними. И, судя беспристрастно, трудно обвинять за это современников великих мыслителей. Последние живут для будущего. Они в своей мысли, в своем создании концентрируют лучшие результаты жизни, им современной, чтобы сохранить эту жизнь впрок для следующих поколений. Они устраняют все разлагающееся, гниющее и бродящее из вопросов, волнующих их товарищей: оттого их мысль остается понятна потомству, но оттого же в творениях мыслителей практические вопросы получают колорит, несколько чуждый для современников, участвующих делом в их решении. Последние не замечают в этих созданиях именно того беспрестанного разложения и соединения, которое составляет сущность жизни. В живом организме составление и разложение идут постоянно рядом; болезнь и гниение суть необходимые условия целого процесса. Превосходный препарат может сохранить все частности формы живого тела; на нем можно изучать это тело в его чудном устройстве, в его совершеннейшем состоянии; физиологический препарат может не гнить и не делается больным; но потому самому он живет уже не естественной

жизнию природы, но научной жизнью того, кто силою ума остановил в нем процесс изменения. Такова жизнь великих созданий мысли. Они окаменели под рукой художника или ученого. В них остановилось вечное разрушение и созидание природы, которое совершается в общественном быте, как во всяком другом организме. Не видя в них этого существенного признака жизни, человек дела отказывается в них признать то, что его беспрестанно волнует; он ищет себе отголоски в других произведениях искусства и науки, в произведениях, живущих недолго, но полных мгновенной страсти, мгновенных заблуждений. Великие создания остаются в стороне от общего движения.

Кроме того, теоретические вопросы не связаны явной необходимостью с жизнью своего времени. Сто лет раньше или сто лет позже сделается то или другое научное открытие; в том или в другом государстве создастся миросозерцание, составляющее эпоху в истории человечества; много ли картин напишет великий художник, или он погибнет рано под давлением невежественных ценителей, завистливых соперников и легкомысленных президентов разных академий; наконец, будет ли человек иметь ясные или искаженные научные сведения, подумал ли он когда-нибудь о приобретении какого-либо миросозерцания или обошелся без него, сошло ли хоть раз в жизни в его душу чувство прекрасного или нет — все это не мешает обществам, народам и отдельному человеку жить и действовать. Правда, через несколько времени оказывается, что искусство, наука и философия не даром осветили данный период времени своими лучшими созданиями, оказывается, что эти создания вошли в жизнь и воплотились в могучие практические стремления в следующем периоде, но то оказывается только в истории. Современность не чувствуется и не имеет необходимости в решении того или другого теоретического вопроса.

Другое дело вопросы практические. Их обойти нельзя. Они требуют не мысли, а действия. В них самая мысль должна иметь постоянно в виду действие, приложение, результат. На каких основаниях, из какого начала выходит мысль — это все равно, только бы она

скорее пришла к данной цели. Остановиться, обдумать, сомневаться некогда, потому что процессы практической жизни никого не ждут. Человек голоден — ему надо есть; пища может быть полезна или вредна, хорошо или дурно приготовлена; она может иметь следствием правильное пищеварение или болезнь; она может быть куплена, украдена или отнята силой; но она должна быть, или человек умрет. Главнокомандующий армией, правитель провинции не может отложить до завтра заботу о прокормлении войска и народа, как ученый откладывает опыт над свойствами пищи. Надо *сегодня* прокормить войско, народ; иначе войско исчезнет, иначе преступления покроют провинцию. Человек болен. Надо его лечить. Некогда рассекать трупы, изучать физиологические процессы. Некогда спорить о медицинских теориях и вздыхать о бессилии медицины. Надо стараться помочь. От удачного или неудачного средства зависит страдание или успокоение, жизнь или смерть человека. Если вы сложите руки, болезнь не остановится. Если вы перестанете действовать, она будет продолжать работать. Может быть, к лучшему; может быть, это лечение превосходит ваши средства, но вы должны решиться немедленно, хотя бы на то, чтобы остаться в бездействии. Ребенок растет. Надо его воспитывать. Каждый день, каждый час приносят ему новое впечатление, новую мысль. Если вы не будете его воспитывать, от этого воспитание не остановится. Он будет продолжать впитывать в себя все окружающее, как требует его природа, и в данное мгновение вы заметите, что независимо от вашей воли, вне вашего влияния образовалось перед вами существо со своими стремлениями, убеждениями, привычками. Все это прямо или криво, ложно или истинно, полезно или вредно, но оно есть. Если вы действовали бессознательно примером или сознательно учением, все это вошло, как составной элемент, в образовавшееся существо, и в каждую минуту воспитания вы должны помнить, когда глаза вашего воспитанника обращены на вас с вопросом, что ваше слово или действие, решимость или сомнение — все это немедленно входит в его жизнь, чтобы переработаться в его мозгу по законам, на которые вы

уже не имеете ни малейшего влияния. Точно так же технические потребности общественной жизни могут быть удовлетворены с большим или меньшим комфортом, но они должны быть удовлетворены, так или иначе.

Точно так и в нравственных, гражданских и духовных потребностях общества. Страстные порывы и разумные побуждения, природные условия и влияние соседей, блестящие личности и наследственные предрассудки в своем постоянном борении и содействии начертывают линию исторического развития общества. В каждое мгновение его бытия представляются для его отдельных членов и для всего общества неизбежные вопросы, которые должны быть решены немедленно, так или иначе. Один их решает с помощью буквы закона; другой — на основании догмата религии; третий черпает ответ в своем личном чувстве; четвертый опирается на общественный взгляд на вещи; наконец, пятый останавливается в недоумении перед вопросом и ждет, чтобы обстоятельства пронесли затруднение мимо или побудили выжидающего на решение, независимо от его собственной воли. Но во всяком случае каждый сознает, что начало, им принятое для решения вопроса, не может отодвинуть последний, устранить его или уничтожить, как художник оставляет на завтра недоконченную картину, как ученый бросает занятие трудным вопросом по недостатку данных, как философ отказывается от окончательного принятия того или другого мирозерцания до более зрелого обдумания дела. В жизни практической человек и общество должны *решиться*: идти направо или налево, действовать или ожидать — это все равно; какое-либо положение надо принять и надо решиться принять это положение. В ежедневной деятельности так же, как среди шумной борьбы гражданских партий, при столкновении собственных желаний и убеждений, так же, как между кафедрами проповедников разных догматов, осыпающих друг друга насмешками или проклятиями, человек по необходимости решается на что-нибудь определенное, потому что не может отказаться от всякого действия. Это есть практическая область *воли*, царство практического духа, по словам Гегеля, и в жизни воля, по-видимому, запи-

мает первое, важнейшее место, даже — в глазах иных — она господствует исключительно.

В самом деле, решения воли — это вечно сменяющиеся актеры, постоянно мелькающие перед глазами зрителя в своих пестрых одеяниях; они размахивают руками, плачут и смеются, говорят и действуют. Но разумный зритель скоро замечает, что, вероятно, план разыгрываемой пьесы написан кем-то другим, а движущиеся актеры суть только исполнители, более или менее верные, более или менее изящные, некоторой мысли, которую они стремятся выразить каждый отдельно и все вместе. А может быть, они не более как бессмысленные куклы, которые кто-то дергает за проволочки и за которых скрытый голос говорит слова, им совершенно чуждые.

Лишь немногие зрители в развитии пьесы стараются разгадать мысль и душу автора. Лишь немногие мыслители под пестрой завесой человеческих действий и их ближайших побуждений ищут глубже начальное мирозерцание, общее убеждение, из которого родились впоследствии эти действия. Обыкновенный зритель требует только, чтобы пьеса была интересна и правильно построена. Обыкновенный ценитель судит действия человека в их ближайшей непосредственной связи между собою. Для этих действий строятся свои практические теории, не имеющие ничего общего с системами философов, с догматами религий. В каждую эпоху общество приносит с собою исторически развитую наклонность к такому или иному решению практических вопросов, и мыслителям остается труд не создания новых решений, но принорования своих философских или религиозных мирозерцаний к одному из решений, уже готовых в обществе. Эти решения большей частью и определяют историческую судьбу систем, потому что массы на них обращают исключительное внимание; до общих теорий и взглядов большинству очень мало дела: оно принимает учение на веру, если решение практических вопросов для него удобно. Если же мыслитель, в развитии своих теорий, наткнулся на решение, еще не принятое большинством или к которому это большинство питает отвращение, тогда все будут кричать;

«Утопия! Утопия!», пока не найдется в обществе партия, которая, по естественной склонности готова принять предлагаемое решение и вместе с тем поднять знамя непризнанной теории.

Я вовсе не хочу этим сказать, что философские и религиозные системы всегда принимаются из расчета выгоды, получаемой от их принятия. Это, конечно, бывает, но, к чести человечества, бывает редко. Только умирающие учения, только отжившие религии делаются вывесками лицемерия. Если они защищены мечом закона, то под их выдохшимися догматами и формулами скрывают расчетливые поклонники жизненных целей свои мысли и корыстные желания. Но бессознательно человек сближается с теорией, удовлетворяющей его нравственным и гражданским требованиям. Бессознательно действует в его духе склонность к приятнейшему, делает для него наиболее желательные положения наиболее вероятными, и он полагает, что идет по пути отвлеченного мышления, когда в сущности следует побуждениям, вырастающим из целого настроения его характера. И в этой практической области духа почти каждый раз оправдываются слова Фихте: «Каков человек, такова его философия».

Таким образом, кажется, следует всегда строго различать две области теорий различных мыслителей, так как происхождение и значение этих областей различно. Общие мирозерцания суть блистательные картины, с помощью которых из разрозненных явлений создается стройное целое в духе мыслителя; его связывает с этим мирозерцанием не страстный интерес человека партии, но высшее единство творящего художника с произведением его творчества. Это мирозерцание составляет одно целое с философом, как элемент его духа, входящий в его остальную деятельность, ее обуславливающий известным образом, но не связывающий ее извне. Мир практических мнений представляется мыслителю как нечто внешнее для его духа, данное независимо от последнего, любимое или враждебное. Поэтому с практическими идеями в духе идет глухая борьба усвоения чуждого элемента, проникновения его своим мирозерцанием. Раз допущенные в известной

форме, практические идеи являются уже внешним пределом для собственного и чужого мышления. Мыслитель становится на страже на этом пределе и все из него выходящее оспаривает уже не со спокойствием научного убеждения, которое удержится во всяком случае, потому что философ *знает*, что оно истинно. Нет, практическую идею защищает мыслитель со страстью человека партии, который *хочет*, чтобы его мнение восторжествовало. Отвлеченная теория есть кумир, в божественность которого верит философ, и потому его победы он ждет спокойно: бог его должен победить. Практическая теория есть знамя, которое мыслитель несет среди боя противоположных мнений, и воин духа имеет невысказанное убеждение, что это знамя может быть увлечено в бегство, может достаться в руки неприятеля, и потому требует энергической борьбы. Если проследим историю человеческих мнений, то легко заметим, что самые ожесточенные распри были следствием не различия отвлеченных учений, но практических применений последних. Право первых изобретений было причиной наибольшего числа споров в науке. Не медицинская теория, а медицинская практика вооружают школу против школы. Не за догмат, а за многоженство преследуют мормонов. Не за философское понимание духовной сокровищницы, а за практические права католического духовенства связывать и разрешать половина Европы обливалась кровью в XVI веке¹.

И в этом отношении трудно обвинять в нетерпимости человеческие поколения. Терпимость есть великое начало в области науки и отвлеченных воззрений. Что нам за дело, много ли человек знает и точны ли его знания? Но совершенно другое дело, когда вопрос о том, чего *хочет* человек. Каждый век имеет свои цели, к которым он стремится сквозь разные опасности и препятствия. Будущее стоит перед ним, привлекая его своими обещаниями, требуя жертвований. Но прошедшее держится еще крепко за предрассудки и привычки, за *status quo*, за формы, лишённые смысла. За последним право обладателя; за последним сила установившегося порядка вещей, за последнее стоит вся масса людей, не понимающих необходимости вечного

обновления человека. Наконец, все боязливые, неспособные, которые никогда не понимали того, что говорили, что делали, но тем крепче держатся за то, что они говорили и делали. В эти часы борьбы тесно сдвигаются между собою мирные воины новых стремлений, решительнее очерчивают они свои нравственные, гражданские цели и резче отделяют себя от массы приверженцев старины. Их цели — это их знамя. Они не только *верят* в эти цели, но они *хотят* их. Всякая уступка, всякое перемирие есть измена правому делу, потому что она отодвигает возможность осуществления истины. Тут терпимость невозможна, сближение с приверженцами противной партии вредно, потому что с ними вместе можно идти только по пути, лежащему вне всех лучших стремлений века. Обязанность разума состоит в определении направления, по которому идет нравственное и гражданское развитие века, но, раз признавши добро на данной стороне, человек становится по обязанности солдатом своего знамени. Конечно, лучше, чтобы борьба обошлась без крови и без гражданских бурь, но там, где противоположные практические стремления встречаются вне высшего примиряющего начала уважения к человеку, там борьба принимает трагический характер. Этот переход от мысли к действию есть логическая необходимость для всякой партии, защищающей практическое начало, будет ли она требовать реакции или прогресса, все равно. Католический и реформатский миссионер враждуют на диком острове Океании не потому, что иначе веруют, но потому, что хотят иного. Социалисты резались с бонапартистами на улицах Парижа потому, что от торжества той или другой партии зависело осуществление желаний тех или других.

В подобных случаях снисхождение и уступчивость есть страшное зло. Всякий член общества обязан стать в ряды той или другой партии и решительно отказаться от ее противников. В борьбе мыслью и словом за начало совершенствования гражданин должен укреплять свою волю на случай борьбы самым делом. Мы можем сближаться с человеком, верующим в призраки, сожалеем о нем, но человеку, которого нравственные начала мы признаем дурными, мы не должны протягивать руки.

Мы можем молчать, когда мечтатель излагает неосновательные философские теории, но мы обязаны говорить и действовать, когда пред нами гражданский софист проповедует вредное общественное учение. Гражданин, который в минуту общественных смут не становится на ту сторону, в истину которой верит, есть изменник своему мнению. Он ослабил своих друзей, не становясь в ряды их, и может быть виновен в ожесточенном характере борьбы. Как часто партия реакции не решилась бы на явное, иногда кровавое, сопротивление, если бы все друзья движения стали явно и смело под знамя прогресса. Нерешительность, осторожность части приверженцев лучших идей вредила часто последним и замедлила торжество их гораздо более, чем распорядительность, таланты и беззастенчивость противников.

Но в этой благородной борьбе за добро против зла должно стараться избежать двух весьма опасных увлечений, которые, если им поддаться, искажают до карикатуры характер борьбы, делая ее то смешной, то отвратительной.

В каждое мгновение существует в обществе несколько параллельных стремлений вперед по различным практическим вопросам, имеющим иногда весьма мало внутренней связи. Увлекаясь одним из этих вопросов, мы легко примем последний за единственное мерило человеческого достоинства и развития, гражданской доблести и общественных качеств наших современников. Тогда, если мы бессильны, мы только впадаем в односторонность. Мы способны принять за союзника человека, который с нами случайно сходится только в одном вопросе, расходясь везде. Мы готовы превозносить ограниченность, которая усвоила себе одну исключительную точку зрения. Мы решимся оскорбить и очернить человека, большая часть стремлений которого направлена вперед, но который на одном направлении отстал по невниманию или по случайным обстоятельствам. Имея полное право порицать одну сторону противника, мы его осуждаем целиком. До сих пор вред был еще не велик, потому что я предположил бессилие увлеченного судьи. Но облеките его властью гражданской или духовной; посадите его в трибунал общественной

безопасности или в судилище инквизиции, и реки крови польются за неосторожное привычное слово, за неисполненную мелочь обряда. От этого увлечения трудно удержаться самому лучшему, самому спокойному человеку, потому что любимая мысль, нравственную красоту которой мы сознаем, мешает нам обнять весь горизонт практической деятельности человека. Но этот горизонт широк; одно направление, один путь не обнимает его всего, как бы ни было прекрасно это направление. Человека следует судить по цели его стремлений на всех путях этой деятельности.

В массах весьма часто господствует другое увлечение, имеющее следствием еще большие ошибки. Если человек проповедует какое-либо миросозерцание и в то же время действует под влиянием какой-либо практической теории, то для массы не существует различия между этими двумя сторонами человеческого духа. Если раз, под влиянием истории или предубеждения, составилось в обществе представление о связи такого-то миросозерцания с такими-то практическими правилами, то впоследствии общество не хочет уже знать и видеть, что с этим миросозерцанием могут быть связаны и совершенно другие нравственные и гражданские начала. Между тем происхождение этих двух сторон духа весьма различно и переложения, при этом встречающиеся, весьма разнообразны. История практических учений выходит из развития таких классов общества, до которых не касаются изменения философских миросозерцаний. Последние уходят значительно вперед против первых, потому что составляют предмет разработки немногих личностей, обладающих высшим развитием, поставленных в исключительные обстоятельства, которые дозволяют им искать эстетического построения явлений. Но масса людей, занятых своими делами, имеет мало времени для подобных отвлеченных построений. За недосугом она принимает на слово отжившие или новые верования, и последние делаются общим местом, которое повторяют практические люди, не заботясь о его действительном смысле. В то же время историческая жизнь возбуждает беспрестанно нравственные и гражданские вопросы, тесно связанные с

общими интересами и требующие немедленно решения. Эти вопросы влекут за собой построение практических теорий без всякой связи с общими воззрениями, господствующими в обществе в данную минуту. Между тем мыслители, создатели общих мирозозерцаний, сами принадлежат к этому самому обществу и не могут оставаться глухи к его практическому движению. Они разделяют интересы общества, принимают участие в вопросах, его занимающих. Но самая привычка к отвлеченной деятельности духа отнимает часто у них надлежащую гибкость ума для изучения всех сторон практического вопроса, и как масса, их окружающая, приняла на веру их умозрения, так они иногда принимают готовое практическое правило на веру, сами того не замечая и не трудясь отыскивать новое решение нравственного или гражданского вопроса. Только вследствие потребности своего созидającego духа они вплетают это правило в свою философию и спаивают таким образом свое отвлеченное мирозозерцание с одной стороной практической деятельности, им современной. Проходят годы; установившееся мирозозерцание входит наконец в действительную жизнь, проникает в самое убеждение нового, развивающегося общества. Тогда из него извлекаются совершенно другие следствия, его соединяют новые мыслители с совершенно другими практическими результатами, чем прежде; его поддерживают другие партии, опираясь на него в своих умозакключениях, между тем как партии его прежних приверженцев ищут себе аргументов в других мирозозерцаниях. — Так, при историческом развитии философских взглядов самые разнообразные заключения для практики жизни выводились из тех же умозрений. Из той же школы римско-католических теологов выходили проповедники безусловной покорности властям предержащим, божественного права Бурбонов и проповедники Лиги, иезуит Мариана, предшественники террористов конца XVIII столетия. Милосердие и любовь к врагам начертаны довольно ясно на страницах Евангелия, но во имя того же Евангелия инквизиция зажигала свои костры, Альба обливал кровью Нидерланды, кордельер⁴ Иоанн Малый проповедовал апологию

убийства. Между атеистами встречались люди, предававшиеся чувственным наслаждениям, бессовестным поступкам, точно так же как в числе их были люди высокой честности, самой строгой нравственности. Монархист Гоббс и республиканец Фохт принадлежат оба к проповедникам материализма. Но большинство общества не хочет знать возможности соединять одно и то же мирозерцание с различными практическими учениями; оно составляет себе раз навсегда представление, сливающее известную философскую теорию с определенными нравственными и гражданскими правилами, и если встречает противоречие своему взгляду, то смело приписывает это явление исключениям, достойным удивления: «Как странно,— говорят рутинеры,— NN материалист и между тем честный человек». Конечно, есть философские взгляды, прямо вышедшие из некоторого нравственного или гражданского вопроса и потому с ним тесно связанные; но и тут ловкие последователи весьма часто сумеют связать тот же взгляд с совершенно другими выводами.

Гегелизм может служить довольно резким примером подобного изменения практических приложений при том же общем мирозерцании, и в то же время из мнений, распространенных о нем в обществе, можно видеть, как исключительно судит масса об учении по результатам, выведенным из него одной частью последователей. Целая пропасть лежит между гражданской точкой зрения «Философии права» Гегеля, «Летописей научной критики», основанных им в 1827 г., и между политическими воззрениями «Галльских летописей»*, начатых молодыми гегельянцами в 1838 г. под редакторством Руге и Эхтермейера, при сотрудничестве Штрауса, Фейербаха, Бруно Бауэра; еще далее ушли гегельянцы 1848 г., наполнявшие берлинские клубы и возбуждавшие в Германии общенациональное движение. Между тем последнее направление наделало несравненно более шума, чем практическая теория Гегеля, и потому в мнении публики мысль о гегелизме осталась соединенною

* Hallesche Jahrbücher. Этот журнал был запрещен в 1841 г. и продолжал выходить в Саксонии под названием «Немецких летописей». В 1843 г. он был запрещен и в Саксонии.

с попытками самой неограниченной реформы нравственных, гражданских и религиозных начал существующего порядка вещей. Посмотрим, насколько Гегель был побуждаем внутренней необходимостью своих теорий прийти к тому практическому результату, который он вывел в своей «Философии права»; посмотрим, он или его позднейшие последователи яснее поняли необходимый практический вывод гегелизма и каким образом тот и другие связали свои выводы со своими началами.

Как в XVI веке вопрос религиозный стоял на первом месте в европейской жизни, как вопросы финансовые сделались затем руководящим началом европейской политики, так вопросы гражданского устройства, вопросы об отношении подданного к государству стали впереди прочих во второй половине XVIII века. Распущенность двора Людовика XV и его подражателей в разных столицах Европы, грабеж чиновников, злоупотребление сословных привилегий, распадение между той частью общества, в руках которой были места и звания, блеск и власть, и между людьми, которые сознавали в своих рядах представителей материальной силы, производительной деятельности и духовной силы таланта и знания,— все это привело, в конце XVIII века, большинство мыслящих людей к убеждению в необходимости перемен. Но как произвести эти перемены?

Из древнего римского императорского права перешла идея о государе как источнике всех прав и всякой власти к юристам-мещанам последнего периода средних веков, к тем людям, которые воевали с феодальной аристократией оружием власти королей. Постоянное войско и централизация управления дали твердую опору последней. Богословы католические и протестантские искали наперерыв ее союза: одни — для преследования еретиков и для драгонад⁵, другие — для защиты от преследования противников; обе партии как бы согласились сойтись на теории божественного права королей. Лютеранизм ставил свое учение под покровительство светской власти. Англиканизм прямо признавал короля главой церкви. Боссюэ в своей «Политике» проповедовал святость и неограниченность королевской власти... Часть французских и английских воинов

мысли XVIII века в своей борьбе против предрассудков опирались на королевскую власть и советовали ей изменения в управлении. Во второй половине XVIII столетия во многих государствах Европы одновременно правительства приступили к изменениям управления во имя неограниченной власти государей. Фридрих II, Иосиф II, Екатерина II, Помбаль, Аранда, Тюрго были представителями этого движения. Повсюду подняты были вопросы об улучшении школ и народного образования, о пересмотре законов, о большем образии и лучшем устройстве администрации; везде заботились об экономическом состоянии государств, о торговле и промышленности, об уничтожении стеснительных ограничений во владении землей и в ремесленных занятиях, о более справедливом разложении податей, об уничтожении монополий, об уменьшении частных привилегий в пользу общих правил. Но государи Западной Европы встретили в своих начинаниях неожиданное сопротивление. Никогда привилегированные сословия не отказывались охотно от прав, предоставленных им законом, и Иосиф II обессилел в борьбе за разумные изменения, сделанные императорской властью. Тюрго пал под давлением французской аристократии, несмотря на то что Людовик XVI сам говорил: «Только я да Тюрго любим народ». Аранда был с почетом удален из министерства. Почти везде частные попытки улучшений управления оказались недостаточными. Они только повели к большему возбуждению общества против беспорядков, в нем коренившихся, и 1789 год начал период государственных изменений в противоположность предшествовавшим правительственным реформам. Когда Гегель принимался писать свою «Философию права», период бурь прошел; мысль о реформах пугала правительства Европы. Возвращение Бурбонов, восстановление старых династий подновляли перед глазами народов старые теории государственной власти. Но их опора была уже иная. Под личиной защиты престола отжившие аристократии предъявляли свои дряхлые претензии. Они связывали на словах свои интересы с интересами правительства, но всегда были готовы на деле заботиться только о себе. Эмигранты в Париже

вздыхали о *bon vieux temps* [добрых старых временах] и о *lettre cachet* [секретных письмах], бранденбургские помещики — о правах над крестьянами. Из архивов вытаскивались старинные сословные привилегии. В обязанности власти ставилось поддержание минувшего. В новых политических теориях возвращение к отжившему стояло на первом плане. Перемешанные с обрывками более живых или более глубоких начал, эти теории составляли сущность взглядов Бональда, Галлера, Генца. Они гнездились в воззрениях немецкой романтической поэзии, в литературной и общественной моде всего средневекового. Они проводились проповедниками всех господствующих исповеданий, сознававшими, что, только опираясь на неоспоримый авторитет правительственной власти, на меч закона, может устоять и авторитет их догматов. С этим взглядом на гражданские вопросы тесно связывался римско-католический и строго лютеранский взгляд на формальную религию — на ее обрядную и внешнюю сторону*. Всякая мелочь обряда, всякий оттенок догмата необходим на основании непогрешительного авторитета папы, безапелляционного изречения консисторий. Эта теория практической религии восходила весьма далеко, не только к первым временам христианства, но в туманную даль первых иерархических религий Востока. Везде в древнем мире, где каста жрецов выделилась из остального общества, где вероучение заключилось в свод правил и рассказов, признанных за священное предание, —

* Здесь, в практической области духа, мы говорим лишь о той стороне религий общественных, которая относится к внешнему их проявлению и которая обыкновенно проявляется в богослужении, культе. Для общественной жизни это часть существенная, как символическое выражение единства верований, соединяющих общество, и потому это сторона практического духа. Но ее существенная опора есть внутреннее религиозное мирозерцание, которое в единицах и в философских школах проявляется без всякой внешности. Это мирозерцание составляет сущность религии и принадлежит эстетически создающему духу. Поэтому мы считали себя вправе сказать в первой статье: гегелизм был религия. Мыслители, не разделявшие религии от богослужения, тем самым отняли у себя возможность отделить в различных учениях, господствовавших в человечестве, научно-философскую сторону от религиозно-философской.

везде начало строгого соблюдения внешних подробностей стало необходимым условием для истинно верующего. Языческие религии вымирали; смысл их давно был забыт; но формы празднеств, жертвоприношений, символические действия, драматические олицетворения переходили из одной религии в другую, переменяя имена, связываясь с новыми понятиями, но не оставляя своей внешности. В этой внешности масса идолопоклонников всех времен и народов видела сущность религии. По этой внешности большинство судило о верованиях. Эту внешность, выраженную в формах обрядов, в словах символов, партия строго верующих ставила во главу истинной религий. Она требовала от правительств защиты этого сокровища старины. Она готова была с Бональдом и де Местром поставить авторитет папы в главе всякого гражданского авторитета. После опасного для нее XVIII века, когда монархи-реформаторы проповедовали терпимость и гнали иезуитов, когда общественное мнение требовало уступок, когда сами проповедники-богословы говорили во имя разума, чтобы отразить нападение разума,— после этого с тайной радостью католическое духовенство могло указать на кровавые увлечения французских террористов как на необходимое следствие отступничества от авторитета церкви. Государей Европы оно звало с грешного пути Фридрихов и Иосифов на благочестивый путь средневековых монархов, приносивших босиком и на коленях покаяние перед непогрешающею властью папы. Герои этой партии были Монфоры, обратившие города Южной Франции в пустыню, Карлы IX, разрешавшие Варфоломеевскую ночь, Филиппы II, предававшие еретический народ огню и мечу, Людовики XIV, уничтожавшие Нантский эдикт. Реформация для них была источником всего зла в Европе, возвращение к католицизму — залогом лучшей будущности. Шатобриан, Шлегель, Бональд, де Местр, Галлер, с разных точек зрения и с различной силой таланта, поддерживали это направление. Переходы в католичество учащались. Сам лютеранизм принимал более и более строгое формальное направление.— Не трудно заключить из предыдущего о нравственных началах,

которые могли выходить из гражданских и духовных теорий, изложенных выше. Конечно, для них лицо было бесправно, голос природы был голос греха, возмущение разума против нелепости было ересью, возмущение личной совести против общественного правила — безнравственностью. Повиновение авторитету гражданскому или духовному; смирение воли перед распоряжением, исходящим от власти, как бы она ни была несправедлива; признание прав предания перед правом новых потребностей; смирение разума, Тертулианово «credo quia absurdum» [«верую, ибо это абсурдно»], уничтожение личного, самостоятельного, разумного взгляда на вещи; воля начальника вместо закона; изречение духовника вместо голоса совести — вот нравственный идеал, тесно связанный с гражданским идеалом легитимистов строгой школы и с религиозным идеалом духовных и светских иезуитов.

Но рядом с этой партией, более или менее решительно, более или менее последовательно проводившей свой практический взгляд на жизнь и часто бессознательно мирившей его с противоречивыми требованиями, рядом с этими поборниками средних веков существовала другая партия, оспаривавшая у первой все ее положения, гордая своими победами в XVIII веке, но невольно смущенная развитием, которое приняла французская революция, и потому раздробленная на множество оттенков. Для нее гражданские вопросы были вопросы, решаемые только на основании естественного права, прирожденных свойств человека. Начало равенства перед законом, распространенное на все отрасли гражданской жизни, составляло основание ее практического взгляда. Государственные радикальные изменения, разрушение всех преград, связывающих и стесняющих личность, уничтожение всех гражданских, духовных, общественных, экономических монополий — были ее требования. «Laissez faire! Laissez passer!» [«Позволяйте делать! Позволяйте идти!»] — восклицала она с новыми экономистами. С первым Национальным собранием Франции она требовала совершенной перестройки государственного здания и в основание новой конституции клала отвлеченные права человека. С титанической

школой «Sturm und Drang-Periode» [периода «Бури и натиска»] она восставала против приличий общества, против условий общепринятой нравственности во имя неотъемлемого права естественных стремлений, внутреннего убеждения. Совершенно противоположно только что сказанному, с юристами отвлеченного права она требовала, чтобы страсти и влечения, особенности положения и личности человека подчинялись бесстрастному и безразличному закону. Она не признавала исторического права, резала старинные французские провинции на однообразные департаменты, недели — на декады, смеялась над вековыми предрассудками и преследовала наследственные верования. В пламенных душах она опиралась на обожание природы Руссо; в спокойных характерах — на остроумный анализ Вольтера и Болингброка; в кругу немецких филистеров XVIII века — на готовые нравственные шаблоны Вольфа, Кампе и других; среди студентов Тугендбунда — на проповедь долга и свободы Канта и Фихте. В XVIII столетии ее главным врагом везде было духовенство католическое и лютеранское. Против него эта партия одержала свои самые блестящие победы, на него она обрушила самые жестокие насмешки, начиная с Бейля до Лессинга. Казалось, враги ее были выбиты из всех позиций. Богиня разума и языческие жертвоприношения, казалось, свидетельствовали торжество противников супранатурализма, но это именно было их падением. В годы Священного союза, восстановления Бурбонов, партия неверующих была смущена и нерешительна: она ждала удобнейшего времени. Зато возвышалось другое религиозное воззрение, хотя совершенно противоположное предыдущему, но гнездящееся в том же противопоставлении личности авторитету, независимого убеждения преданию. Еще в средние века наряду с официальным формальным богослужением, тесно связанным со всеми мирскими интересами, проявило свое право личное вдохновение верующих — мистицизм. Католичество обращалось с ним различно: то оно поглощало его в себя, созидая поклонение *Sacrésoeur* [священному сердцу], то оно его преследовало огнем и мечом, как ересь. Мистицизм опирался то на иудейскую каббалу,

то на языческие верования в стихийных духов, то на пророчество Евангелия Духа Святого, то на зародыши науки в лабораториях алхимиков. Таинственное колдовство и экстатические видения, шабаш ведьм на Брокене и страстные порывы св. Терезы служили попеременно для разных классов и в разных случаях пищей той огромной потребности религиозного творчества, которая присуща человеку и которой не было места в определенных догматах католицизма. Мистицизм имел свою преемственность, и, может быть, редко он с такой силой проникал в общество, как в конце XVIII века. Сведенборг и Месмер⁶, духовидцы и делатели золота, розенкрейцеры⁷ и франкмасоны удовлетворяли человеческой страсти к чудесному. Лавуазье похоронил алхимиков, но темная жизнь души, возможность сообщения с миром невидимых и неведомых существ продолжала иметь своих адептов не только в массе общества, но и в его лучших представителях. — То же направление, только в смягченном виде и приближаясь уже к первой партии, господствовало в пиетизме, разнившимся от богословов господствующего направления лишь бóльшим обращением на нравственные, а не на богослужебные вопросы. Тем не менее пиетизм опирался в своих главных основаниях на сущность проповеди Лютера — на право личной веры, отвергающей догматы, признанные авторитетом. Он шел к истине религиозной и нравственной путем личного самоисследования, противопоставляя чувство букве, и потому он по праву должен занять место в рядах партии, протестовавшей против буквы предания. Пиетизм был весьма силен в Германии после наполеоновских войн. Это был период, когда легкомысленная романистка делалась проповедницей, когда 27 сентября 1817 г. король прусский объявлял соединение лютеранского и реформатского исповеданий в одну церковь. — Таким образом, клерикально-легитимистская партия имела противу себя весьма разнообразную массу либералов, пиетистов, мистиков, гениальных натур; у всех них общего было одно: они опирались на личное убеждение, лежало ли оно в законе, подчиненном общему обсуждению в личном произволе человека, пренебрегающего всеми общественными

условиями, или в чувстве, оправдывающем действие, толкующем верование, даже способном проникнуть за видимую природу. — Гражданский идеал этой партии колебался между государством, лишь охраняющим внешнее устройство и предоставляющим все остальное самоуправлению гражданина (selfgovernment), и государством, которое сетью законов опутывает жизнь подданного во всех ее подробностях, потом помощью могучей централизации собирает всю жизнь общества в органы управления и затем одной мыслью оживляет весь общественный организм. Во всем этом было общего: для государства — необходимость законодательства, не исходящего из произвола власти, но обсужденного обществом, согласно его потребностям; для частного человека — необходимость участвовать в государственном организме. — Нравственный идеал обрисовывался то как могучая личность, которая ставит свое естественное право, самостоятельное убеждение своей совести выше правил и законов, то как герой самоотвержения, приносящий свою личность и свою привязанность в жертву отвлеченному долгу, государственному порядку, то как наблюдатель, следящий с напряженным вниманием за всяким внутренним движением души, очищающий ее от всего нечистого и не знающий движений мира с его шумными интересами. Все они имели одно общее: первое место в них занимала собственная воля. Еще разнообразнее были, как мы видели, религиозные идеалы в своих формах, но все они сливались по сущности в один идеал. Не внешность и действия, но личное убеждение дает право человеку назваться верующим; не вне себя, но в себе, в своем разуме, чувстве или опыте человек должен искать опору своему религиозному убеждению.

В этой борьбе мнений около времени падения Наполеона проявилось еще направление, которое высказал Савиньи в его сочинении «О призвании нашего времени к законодательству»* и которое нашло себе художественное выражение в романах автора «Веверлея»¹. Эта партия имела мало влияния, но ее начала уже обрисо-

* Über den Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 1814.

вывались. Они состояли в доставлении историческому процессу первого места в решении вопросов практического духа. Законодательство, нравственность и религия являлись не как произвольное приближение к естественному идеалу человека или уклонение от этого идеала, но как необходимая часть, развивающаяся в общественном организме в данное время по закону исторической необходимости. Прошедшее не может служить нормой настоящему, как хотела первая партия, но зато и настоящее не может отрешиться от прошедшего, переделать его дело, почерпнуть все из самого себя. Исторические условия составляют один из элементов, определяющих всякое государственное явление. Не к разуму, а к истории должно обращаться для решения вопросов о гражданских преобразованиях. Не общие перевороты, но частные улучшения полезны для народов, причем эти улучшения должны быть строго приурочены к историческому развитию государств. Прошедшее не должно для ученого служить материалом нравственных и государственных примеров, примененных к настоящему, а для художника — готовой костюмировкой для характеров, оживленных духом нового времени. Прошедшее неприменимо к настоящему в науке, как современная мысль нелепа в устах древнего героя. Минувшее должно изучать самостоятельно, чтобы проследить настоящее до его источника; искусство должно воссоздавать минувшее в его целостности, со всей его обстановкой. Повторяю, эти начала выяснились в исторической школе впоследствии, но они уже лежали в зародыше при первом ее появлении; и может быть, никогда эта теория не была так современна, как с 1815 г., при виде Франции, которая за 25 лет перед тем восстала целой нацией против Бурбонов, наследственной аристократии и богатого духовенства, вывела на гражданскую сцену целое поколение людей могучей мысли и непреклонного характера, честных и решительных, людей, не пугавшихся ни крови бесчисленных жертв, ни коалиции целой Европы, потом поставила своим предводителем гениального деспота, вышедшего из народа и заставившего всех монархов Европы ловить его улыбку и трепетать перед его гневом, между тем ни республи-

канские трибуны, ни победоносный император не могли избавить Францию от исторической судьбы: в 1815 г. в Париже царствовал снова Бурбон; на его *petit lever* и *grand lever* [малый и большой выход] толкались те же герцоги, маркизы и графы; громче прежнего проклинали Вольтера на кафедрах соборов, и если духовенство изменилось в чем-нибудь, так скорее в том, что из национального сделалось римским. Неодолимая сила исторической необходимости, по-видимому, оказалась довольно ясно. — Впрочем, в описываемое время только к вопросам государственным, юридическим и художественным прилагалось историческое воззрение; даже в своем проявлении оно часто подходило довольно близко к результатам слепых поклонников старины, по крайней мере к наиболее мягким представителям этой партии.

Как мы видели, во всех партиях задачи политические, гражданские были на первом месте. Какая форма правления наилучше соответствует потребности времени, убеждениям масс или догматам политического предания — вот был основной вопрос для мыслителей. Привилегированные классы или народ должны иметь главное влияние на законодательство, на управление? В этом заключалась причина сословных столкновений. Равенство политических прав, свобода мысли, слова и совести — вот был лозунг радикалов. Свобода торговли и промышленности — вот был девиз экономистов. Но между всеми этими важными заботами предводителей общественного мнения стали слышны еще другие, странные, уединенные голоса. Народ есть громкое слово, которым меньшинство обманывает большинство. Политические права не имеют значения для поденщика, который голодает у порога богача. Свобода печати — это насмешка над массой, не умеющей читать и писать. Свобода промышленности есть ловушка, помощью которой богач эксплуатирует бедняка. Вопросы государственные суть предмет весьма второстепенный, потому что касаются до меньшинства. Для настоящего народа, для страждущей и голодающей, безграмотной и бесправной массы важны только вопросы общественные. Справедливо ли, что сын бедняка должен умирать

с голода? Справедливо ли, что работник не получает средств улучшить свой быт, когда помощью его труда капиталист приобретает миллионы? Не политические перевороты нужны народам, но современное общественное преобразование, основанное на общем благе и справедливости. Не в первый раз в истории возвышались эти запросы. Платон и Кампанелла, канцлер Фома Морус⁹ и республиканец Бриссо, анабаптисты и миллениарии¹⁰ в разное время, с разных точек зрения пришли к тому, что улучшение состояния человечества заключается не столько в вопросах политических, как в общественных и что последние связаны самой сущностью со всеми преобразованиями гражданскими, духовными и экономическими. Между германскими философами Фихте и Краузе яснее других внесли новое начало в некоторые части своих систем. Но главные представители этого направления, самоотверженные проповедники новых учений были два француза, оба современники Гегеля. Один — Сен-Симон, герцог и пэр, разорившийся для того, чтобы в теории и на практике изучить все отрасли человеческой деятельности, заключить их в новую религию, — теперь готовился в ряде сочинений и брошюр к своему последнему труду «Новое христианство», который появился через четыре года после «Философии права» Гегеля. В это время шестидесятилетний старик, наследник одного из блестящих имен Франции, прежний богач, теперь снискавший себе насущный хлеб перепиской бумаг, бросал двору Людовика XVIII свою «Параболу», в которой доказывал, что потеря 3000 лучших умов Франции для нее была бы гораздо чувствительнее, чем смерть 30 000 лиц, занимавших в ней первые места, считая в том числе будущего Карла X, герцога Ангулемского, Беррийского, Орлеанского, Бурбонского и всех принцесс крови. Другой общественный реформатор, Фурье, сын торговца, скромный приказчик, имел пока только одного ученика, но в глубине мысли перестраивал мир по лучшему образцу. В 1808 г. появились «Четыре движения». Во время, о котором говорим, он готовил к изданию «Рассуждения о домашней сельской ассоциации». Ему было 50 лет. Сен-Симон был десятью годами старше,

Фурье — двумя годами моложе Гегеля. Их имена были неизвестны. Над их утопиями смеялись немногие, которым эти странные произведения были известны. Но скоро эти учения получили для Европы историческое значение.

Таким образом, партия реакции и авторитета была поставлена историческим движением впереди прочих, в одно из выгоднейших положений, которое она занимала в последние полтора года. Ее поддерживала масса, запуганная переворотами, жаждавшая спокойствия. Но весь живой, развитый класс европейского общества еще не отказывался от громких идей, которым недавно поклонялся. В нем не было прежней энергии, прежней веры в успех, но он стыдился отступничества. Наконец, кое-где слышались голоса, тихие и раздвоенные, ставившие человечеству новые практические вопросы. Таково было разделение мнений в Европе, когда гейдельбергский профессор через три года после своего переселения в Берлин издал свои «Основания философии права»*. Его философия должна была указать все и указать всему его законное место в развитии безусловного. Переходя в мир практический, она должна была определить относительное значение различных практических идей, господствовавших в обществе в данную минуту, именно указать, которая из них отжила и принадлежит побежденной точке зрения и которой принадлежит будущность. В «Философии права» Гегель высказал свое мнение относительно нравственных, общественных и гражданских вопросов. После того в курсах «Философии религии»** он определил место

* Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, 1821. В полном издании это сочинение составляет восьмой том и издано Гансом в 1833 г. Ганс сделал много прибавлений к первому изданию на основании лекций, читанных Гегелем по этому предмету зимой 1821—22, 1822—23, 1824—25. В последний свой курс Гегель снова принял за философию права, но едва успел начать чтения. Мы увидим ниже, что характер прибавлений и изменений, сделанных Гегелем на лекциях против печатного курса, очень важен для определения отношения Гегеля к современным идеям.

** Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Они изданы Маргейнеке в 1832 г. и составляют XI и XII тома полного изда-

верований в развитии человека. Проследим сначала, как Гегель отнесся к первым вопросам. Потом перейдем ко вторым.

В Тюбингене Гегель временно увлекся той великолепной драмой, которая разыгрывалась за Рейном. Когда Гегель в первый раз встретил Шеллинга, они оба были членами политического клуба. Республиканские изречения и символы наполняют в эти годы записную книжку будущего официального философа прусского королевства. По свидетельству товарищей, он был одним из самых горячих проповедников свободы и равенства. Даже, если верить одному рассказу, в одно воскресное утро Гегель и Шеллинг водрузили невдалеке от Тюбингена на лугу дерево свободы. «Это студенческое опьянение», — говорит Гайм. В самом деле, скоро кровавые сцены террора и эксцентрические выходы французских республиканцев внушили Гегелю отвращение к республике.

Ко времени пребывания Гегеля во Франкфурте, именно к 1798 г., относится его рукописная статья «О внутренних делах Виртемберга в новейшее время, в особенности о недостатках устройства магистратуры». Он начинает ее словами: «Спокойное довольство действительностью, безнадежность, терпеливое предоставление себя великому, всемогущему року перешло в надежду, в ожидание, в решимость на нечто новое. В душу человека вошел образ счастливейшего справедливейшего времени, и желание, воздыхание о чистейшем, свободнейшем состоянии подвинуло все умы и рассорило их с действительностью»¹¹. При этом автор смело указывает на недостатки гражданской организации Виртемберга, говорит, что государственные чины (Landstände) должны прямо исправить некоторые недостатки, опираясь на свои права; другие же недостатки могут

ния. Они основаны на рукописи самого Гегеля 1821 г. и на записках его учеников Грисгейма (1824), Мейера (1827) и Карла Гегеля (1831). Эти записки переписывались каждый год для профессора и служили ему руководством к следующему курсу. Статья «О доказательствах бытия божия» принадлежит самому Гегелю. Эти лекции прежде всех прочих были напечатаны и не удовлетворили ожидания публики. В 1840 г. предпринято второе издание со значительными изменениями и дополнениями.

быть исправлены лишь радикальным изменением законодательства, но и здесь государственные чины должны указать путь... Впрочем, смелая критика, гордые требования молодого автора оказались несостоятельными, когда должно было перейти к практическому применению. Для Гегеля действительность всегда имела слишком важное значение, чтобы он отрекся от нее даже на двадцать восьмом году своей жизни. Опираясь на одну из речей Фокса, Гегель не решается допустить, чтобы можно было «внезапно предоставить выбор представителей толпе неразвитой, привыкшей к слепому повиновению и зависящей от мгновенного впечатления»¹². Сочинение кончается предложением полумер. Гегель не напечатал его по совету приятеля, который нашел, что в настоящую минуту оно было более вредным, чем полезным. В самом деле, выражая либеральной партии живейшее сочувствие, разделяя все ее убеждения, Гегель давал сильнейшие аргументы ее противникам.

Несколько позже, но еще во Франкфурте, около 1801 г., Гегель набросал еще политическое сочинение, которое, как первое, осталось в рукописи*. Это историческое объяснение бессилия Германии и недостатков ее устройства. «Германия более не государство», — повторяет он несколько раз. В характере немцев лежит начало отсутствия государства в их отечестве. Это следствие их упрямого стремления к независимости, остаток времени, когда «каждая личность принадлежала к целому по характеру, нравам и религии, но в своих стремлениях и делах не была ограничена целым»¹³. Проходя мыслию историческую судьбу Германии, Гегель говорит, что она должна снова организоваться в государство, должна образовать то, что составляет государство, именно государственную власть, руководимую главою, при содействии частей. Из борьбы последнего времени народы вынесли несколько убеждений. «В кровавой игре расплылось облако свободы, которое хотели обнять народы;

* Относительно времени этого произведения мы придерживаемся мнения Гайма, хотя Розенкранц полагал в своей «Жизни Гегеля», что оно написано позже. Аргументы Гайма довольно убедительны, и Розенкранц в своей «Апологии» сам с ним соглашается.

при этом они упали в пропасть бедствия, и определенные образы и понятия установились в общественном мнении». Без сильного правительства нет свободы. Ручательство же тому, что правительства будут действовать согласно законам, заключается в содействии народа при организации собрания представителей, утверждающих подати. Истина «германской свободы» заключается в системе представительного правления. Но сам Гегель говорит, что подобный переворот может быть лишь плодом насилия. Нация должна составить одно целое, должна быть собрана в политическую единицу властью завоевателя, который потом подарит великодушно созданному им народу участие в правлении. Здесь еще яснее высказывается будущая особенность Гегеля: он сочувствует всем политическим приобретениям новейшего времени, ставит их в главу гражданских учреждений, но в действительности выше всего для него стоит формальная стройность, порядок хотя бы как следствие завоевания, раздробления всех исторических особенностей в единообразии предписанной конституции. Личность со своими правами, общество со своими привычками исчезают перед государством, которое должно быть куплено какой угодно ценой. Оно есть цель, перед которой должны преклоняться все стремления. Германия, создавшая Лессинга и Нибура, Шиллера и Гёте, Канта и Фихте, Германия, в университетах которой нашлись полки охотников для защиты отечества и толпы проповедников... для движения этого отечества вперед,— эта Германия казалась Гегелю только годной на то, чтобы быть завоеванной, размежеванной, вышколенной каким-нибудь повелителем, который по своему соизволению разрешил бы ей участие в определении налогов. Не мудрено, что Гегель сочувствовал Наполеону. Весьма характеристично и то, что в указанной статье он симпатизирует Австрии.

Тем не менее в сочинении, о котором идет речь, идея государства не совершенно установилась у Гегеля. Будущий поборник бюрократии и полицейской власти, профессор, который через год должен был подчинить общественному началу все частности личных стремлений, в эту минуту не высвободился еще от влияния идей

самоуправления, ослабления администрации в пользу личности. Для правильного государства, по его мысли, все равно, какие общественные подразделения господствуют в обществе, какую форму имеет законодательная власть, как устроены суды, управление, как собираются подати. Напротив, необходимо, чтобы государство ограничивалось высшим надзором за течением общественных дел и предоставляло личной деятельности гражданина возможно широкое поле развития... Это не только существенно и необходимо, но и полезно, потому что самый верный расчет пользы основан «на жизненности, на довольствии духа, на свободном и себя уважающем самосознании» членов государства. «Таким образом,— говорит Гегель,—мы не только отделяем то, что по необходимости должно находиться в руках правительства и прямо им определяться, от того, что необходимо для гражданского устройства народа, но для правительства составляет случайность, мы считаем еще счастливым народ, которому государство предоставляет много свободы в общей подчиненной деятельности, и считаем бесконечно сильным правительство, которое может опираться на свободный и не педантический дух народа» *¹⁴.

* Гайм объясняет противоречие этого взгляда на отношение государства к обществу со взглядом, развитым через год в лекциях этики, тем, что главная мысль Гегеля была всегда пересоздать существующий порядок вещей, придав ему форму более стройную. Во Франкфурте, по его мнению, еще Гегель надеялся действовать прямо на политическое устройство Германии. В Иене он потерял эту надежду и стал перестраивать свою теорию как осуществление безусловного в мысли, столь же действительное, как и практическое осуществление идеи. Нам кажется, что это может объяснить переход Гегеля от практических планов к отвлеченным метафизическим теориям, но едва ли правдоподобно для перехода от одного практического взгляда к другому. Здесь менее искусственно, по-видимому, допустить, что мысль Гегеля вырабатывалась постепенно и потому противоречия или заимствования, несогласные с его основным стремлением, выделялись им постепенно из его духа. Недаром же он бросал недоконченными первые работы. Вероятно, он сам оставался ими недоволен при чтении. Очень может быть, что время перехода от Франкфурта в Иену было одной из критических эпох в его практических взглядах.

Далеко от этого взгляда отступил Гегель в своей рукописной «Системе нравственности», которую он назначал в руководство для своих зимних лекций 1802 г. о естественном праве в Иенском университете. Углубляясь более и более в начало стройного государства, он здесь создаст подобие того законодательства, обнимающего все частности жизни, все отрасли деятельности, того искусственного государства, образцы которому можно искать в теориях древнего мира, в фантастических обществах Кампанеллы, Мора. Здесь Гегель бессознательно подчинился стремлению к радикальному пересозданию не только гражданских, но и общественных начал, стремлению, которое через несколько лет высказалось учениями двух великих утопистов Франции. Только Гегель внес государство как деятеля и учредителя в свою теорию, когда французские мыслители обошлись без него; но это едва ли составляет достоинство теории первого, так как, сообщая его обществу более стройности, как будто более действительности, вмешательство власти в то же время придает его законодательству более полицейский оттенок. Нельзя ни принять, ни отвергнуть предположение Гайма, что древние гражданские теоретики служили в этом случае образцами Гегелю, но если оно справедливо, то Гегель забыл, что в древнем мире, во время Платона и Аристотеля, между Периклом и афинянами, даже между Александром Македонским и греками, не существовало той нравственной разрозненности, той глубокой пропасти, которая лежала в новейшее время между Людовиком XIV и Францией или между Меттернихом и Германией.

Государство в своей действительности составляет для иенского философа высшее проявление человеческого духа, безусловно-безусловное (*das Absolut-absolute*), божественное понятие, далее которого нет ничего в философии. Общественная нравственность (*Sittlichkeit*) *

* Под этим словом подразумевает Гегель нравственность, определенную семейным бытом, общественными условиями и, в своей высшей степени, вошедшую в государственный закон, в противоположность личной нравственности (*Moralität*), начало которой составляет самостоятельное убеждение отдельной личности.

есть пункт, в котором бесконечное понятие тождественно с сущностью отдельной личности и последняя проявляется как истинный ум только в общественной нравственности. «Разумное созерцание делается действительным только в общественной нравственности...»¹⁵ Как религия делается отраслью общественной нравственности, так право и личная нравственность определяются нравственностью государственного целого. Для него добродетель существует лишь в отношении к государству. Оно занимает место совести. Гегель говорит, что целое существовало ранее частей и потому отдельная личность получает значение только в государстве. — Логически построенное общество состоит из трех сословий, соответствующих трем общественным добродетелям. Низшая из последних — доверие — осуществляется в классе крестьян. Вторая — честность (Rechtschaffenheit) — составляет сущность мещанства (bürgerlicher Stand). Наконец, высшая из всех — храбрость — есть принадлежность дворянства. Но организм общества, состоящего из этих сословий, действительно узнается в его движении, которое составляет высшее проявление общественной нравственности и осуществляется в управлении. Участие народа, которое так высоко ставил Гегель в предыдущем году, здесь исчезло. Над обществом стоит «безусловное управление», из которого впоследствии Гегель сделал власть государя (fürstliche Gewalt) и законодательную власть. Оно есть «безусловный покой в бесконечном движении». Оно есть представитель, охранитель и опора законодательства. Оно выходит из высшего сословия*, не составляется и не избирается, но имеет божественное освящение (göttliche Sanction) и находится «в руках старших и священников»**. Это правление «есть непосредственное священство (Priesterthum) Всевышнего; в своей святыне оно с ним идет

* Отрывки из этой рукописи Гегеля находятся у Розенкранца и Гайма. Последний, приводя последнюю мысль и относя ее к влиянию Платона, говорит: «Чудно, что сын чиновника, член маленького германского государства, исповедует такой же аристократизм, как потомок Кодра и Солона в государстве Атики, которое было обессилено демократией».

** Из следующей фразы видно, что эти священники — правители.

на совет и получает его откровение». — Затем «общее правление», позже названное правительственной властью, соединяет в себе законодательную, судебную и исполнительную власть: разделение их, по мнению автора, есть нелепая отвлеченность. Это общее правление удовлетворяет всем потребностям общества, противодействует бесконечному колебанию цен. К его деятельности принадлежит суд гражданский и уголовный, война и мир. Оно заботится о воспитании и о науке, о полиции и колонизации.

В сущности Гегель оставался навсегда верен этим идеям всепоглощающей организации государства, преобладания управления над всеми проявлениями человеческого практического духа. Потребность стройности, формального порядка стояла для него всегда на первом месте. Конечно, впоследствии систематик хотел примирить в своем учении все начала и на каждой ступени своего храма чиновнического управления написал огромными буквами слово *свобода*. Но оно осталось только на ступенях, как прусская конституция осталась в обещаниях. С течением времени многие странности этой общественной теории сгладились, в философию права вошло более элементов XIX века, более или менее действительной жизни. Впоследствии философия духа разрослась, не ограничиваясь одной этикой; сам философ несколько раз колебался, поставить ли выше практический организм государства или теоретический организм философии. Самое здание построилось с несравненно большим искусством, но в области общественных начал берлинский профессор двадцатых годов оставался по духу верен иенскому профессору 1802 г.

Та же основная мысль, которую Гегель проводил в своих лекциях о системе нравственности, господствует и в его статье, помещенной во 2-м томе «Критического журнала для философии» в 1802 и 1803 годах. Эта статья рассматривает способы научной обработки права* и направлена преимущественно против нравственной и политической философии Канта и Фихте. Гегель

* Полное ее заглавие Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Phi-

различает два способа рассматривания естественного права — эмпирический и рациональный, потом, подвергая тот и другой строгой критике, он им обоим противопоставляет способ умозрительной философии. Эмпирикам, по его мнению, недостает связующего единства, целостности во взгляде. Их идеал — это нравственный хаос природных наклонностей, прав человека и его назначения. Отрывочно хватая из наблюдения тот или другой факт, тот или другой взгляд на предмет, они стараются достигнуть полноты и последовательности, связуя эти факты и взгляды в искусственное целое, лишенное всякого смысла. Их легко уличить в противоречии, но только это противоречие и спасает их построения от односторонности. Они начинают с того, что ставят одну сторону вопроса выше всего, но впоследствии, наблюдая за действительностью, уравнивают с нею и другие стороны явления. Это, конечно, ненаучно, но это одно средство избежать предрассудков, фанатических увлечений, искажающих целое нравственного и гражданского мира и подчиняющих его преобладанию одной стороны вопроса. Именно вследствие ненаучности своего метода эмпирики ближе к действительности, и в этом их сила. Они в особенности слабы в полемике против философов-рационалистов, которым противопоставляют то отдельные наблюдения, не осмысленные понятием, то отрывочные понятия, возводя их в безусловные законы. — Но не менее ложен путь и их противников — Канта, Фихте, Шлейермахера. Рациональная философия противопоставляет живой, разносторонней действительности отрицание всех частных, отвлеченную идею, бестелесные теории. Ей весьма легко разбить в прах постройки противников, доказать противоречие между их положениями, но она сама, опираясь на громкие слова *свободы чистой воли, человечества*, впадает в пустые отвлеченности и тем самым отнимает у себя всякое практическое, действительное значение. Кант ставит знаменитое положение: «Действуй так, чтобы правило, руководящее твоей волей,

Iosophie und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften. Она перепечатана в I томе сочинений Гегеля, стр. 323—423.

могло в то же время служить началом во всеобщем законодательстве»¹⁶. Гегель видит в этом начале форму без содержания, потому что всякое правило, отдельно взятое, может быть общим законом, так как оно само в себе не противоречиво, но противоречит лишь другим положениям, которые сами в себе не более имеют права на существование, как и правило, которое мы только что поставили. Гегель находит начало Канта безнравственным, так как всякая личность может в него внести произвольное содержание. Гегель находит это начало гибельным, так как действительная сущность нравственной воли не может удовлетвориться формальным правилом; следовательно, гармония воли и стремлений невозможна, а место этой гармонии занимает вечная борьба внутри человека. — Фихте, ставя на первый план личное сознание, внутреннюю нравственность, добродетель, допускал государство как принудительную силу, ограничивающую свободу частного лица, когда она воспитывает общество к свободе целого. Гегелю не трудно было доказать, что начало взаимного принуждения, внесенное в общество, его уничтожает, и государство, построенное на всеобщем стеснении личности, на полицейском надзоре и контроле, близко к анархии. — Затем Гегель противопоставляет очерк своей теории нравственности и права системам эмпириков и рационалистов. Действительность в ее целостности, приведенная в гармонию с идеей в ее развитии, — вот идеал, который он имеет в виду. Но между задачей и ее решением лежит огромный промежуток. Идея долга одушевляла практические теории Канта; идея добродетельной личности была впереди всего у Фихте. Увлеченные этой стороной вопроса, они точно пренебрегли прочими, но в их учении современники находили источник нравственной силы для борьбы с предрассудками общества, с формализмом закона, с несообразностью государственных учреждений. Гегель не знает личного долга, личной нравственности. Он возвышается на точку безусловной нравственности, которая осуществляется лишь в жизни народа, в государстве. Тот, кто живет для удовлетворения потребностей, скромный работник, может, по его мнению, возвыситься лишь до относительной

нравственности. Безусловная нравственность доступна лишь высшему, свободному классу, посвящающему свою жизнь государственному целому, живущему с ним и в нем. Религия и здесь занимает то же место, как в рукописи, перед этим упомянутой. Государство есть «безусловный живой дух». Гармония, обещанная безусловной точкой зрения, заключается в том, что действительная нравственность в своем проявлении (Objectivität) заключается в деятельности, имеющей целью государство и им обуславливаемой. Ее внутренняя сущность (Subjectivität) есть сознание личности, что она существует лишь для государства и в этом находит свое благополучие. В этом нравственно-государственном организме, по мнению Гегеля, божественная природа выразила, по-видимому, богатство своего разнообразия с высшей силой и с совершеннейшим единством.— Могучий критик не замечал собственной односторонности воззрения, нападая так строго на недостатки своих предшественников. Но в этой критике слышен уже мотив, который составит высшую практическую сторону гегелизма; это мотив исторического развития. Государственные формы, как формы общественной нравственности, составляют для иенского журналиста воплощение мирового духа, развивающегося во времени в различных народностях.

Мы переходим прямо через 19 лет и раскрываем главное сочинение Гегеля в области нравственно-гражданских идей — его «Философию права». В этот промежуток Гегель видел, как Германия преклонилась перед могуществом французского императора, как ее государи трепетали перед волею корсиканского дворянина. Гегель видел, как звезда повелителя Европы закатилась, как бедные остатки великой армии шли обратно в отечество. Он видел, как государи Германии один за другим изменили тому, кому изменило счастье. Он видел, как Германия встала против своего притеснителя. Он видел общество, собравшееся около своих предводителей для великой борьбы, осыпанное обещаниями, полное надеждами и потом обманутое в своих надеждах. Он видел, как Меттерних из Вены руководил дипломатами, министрами других держав, как

полицейский надзор распространял свою сеть над Германией, раздражал еще взволнованную молодежь и побуждал ее к необдуманным, губительным поступкам. — Гегель видел, как себялюбивые власти стараются в обломках, раскиданных бурным потоком трех десятилетий, отыскать материалы для ограждения своей неподвижности, для утверждения своих притязаний, для извлечения своей, и только своей, выгоды из всеобщего утомления. Он видел, как для этого перемешиваются фразы либерализма с феодальными формами, скептицизм Вольтера с ханжеством. В этот промежуток времени, как сказано в первой статье, Гегель был поклонником Наполеона, политическим редактором газеты, преданной Франции, воспитателем юношества в Нюрнберге, наконец, профессором в Гейдельберге. Он издал «Феноменологию», «Логiku», округлил свою систему в «Энциклопедии». Он сделался звездой первой величины в философском мире Германии. Поклонники Канта и Фихте, единомышленники Гербарта были рассеяны и подавлены его славой. Их голоса были слабы и разрозненны. Самый славный из живых представителей других школ, прежний друг и теперешний соперник Гегеля, Шеллинг добровольно молчал, уступая поле новому учителю. В нюрнбергской «Пропедевтике» и в «Энциклопедии» Гегель должен был коснуться этических, юридических и политических идей. В «Пропедевтике» они даже составили исходную точку его курса. Учение о праве, долге и религии в этом курсе имеет совершенно особый характер против всех остальных сочинений Гегеля. Личная нравственность стоит весьма высоко. В ее основании лежит честность. Гегель-мыслитель здесь уступил Гегелю-педагогу, который понимал, что гимназической молодежи важно не столько понимание идеи обязанности, как решимость исполнить свою обязанность. Так как, очевидно, он здесь уступал внешней идее, то по началам его «Пропедевтики» нельзя ничего заключить о развитии его взгляда на практическую философию, и потому мы оставляем их без внимания. То же делаем и с другим сочинением, относящимся к этому периоду времени и в котором встречаются политические идеи весьма

либеральные и весьма полное понимание действительных начал государственного устройства. Этот разбор совещаний Виртембергского сейма в 1814 и 1815 гг.* На эту статью ссылались часто гегельянцы впоследствии, чтобы доказать, что Гегель был в состоянии ясно понимать политические вопросы со всех сторон, что в «Философии права» он высказал лишь одну сторону своего взгляда, именно что идея государства разумна; на другую сторону, именно на неразумность существующего устройства германского государства, сохранились намеки в названной статье. Но эти доводы не убедительны. В названной статье Гегель был публицистом, адвокатом известного дела, и только. Если бы он хотел дополнить взгляд своей «Философии права» прежде изданной статьей, он бы это высказал. Но он дал «Философию права» как полную теорию свою о праве и нравственности. По ней одной и может судить его потомство.

26 декабря 1817 г. получил Гегель приглашение в Берлин. Ему писал Альтенштейн, только что назначенный министром просвещения и духовных дел. Осенью 1818 г. Гегель переехал в Берлин и 22 октября начал преподавание, прерванное только смертью. Посмотрим же на государство, которое должно было иметь огромное влияние на развитие практических сторон учения Гегеля.

Четыре года, которые прошли от приглашения Гегеля в Берлин до появления в печати «Философии права», были решительным переломом во внутренней политике прусского правительства. Колебания, составлявшие характеристическую черту этого правительства в рассматриваемую эпоху, уменьшаются, и Германия, с напряженным вниманием следившая за берлинскими распоряжениями, видит, что ее надежды были напрасны. А Германия ждала многого от Пруссии. Фридрих-Вильгельм III вступил в Кенигсберге на путь реформ и

* Beurtheilung der Verhandlungen der Wirtembergischen Landstände im Jahre 1815 und 1816. Статья эта напечатана в «Гейдельбергских летописях» 1817 г., № 66—68, 73—77. О поводе к ней мы говорили уже в «Библ. д. чтен.», май, стр. 47. Она перепечатана в полных сочинениях Гегеля, в XVI т.

улучшений. С невольным уважением все смотрели на государя, испытанного несчастьем, ненавидевшего роскошь, в трудные годы диктаторства Наполеона решившегося идти по пути Штейна и Гарденберга. Он объявил перед Германией и Европой, в июне 1814 г. и в мае 1815 г., свою волю дать Пруссии представительство¹⁷. На 1-е сентября 1815 г. было назначено собрание провинциальных депутатов, которые вместе с коронными чиновниками должны были приняться за великое дело. Понятно, что Германия с нетерпением ждала, чтобы пример в этом отношении был подан сильной державой, и видела в Пруссии свою естественную оборону против безнравственной и удушающей политики Австрии, своего естественного предводителя на пути развития. Еще в начале столетия появилась мысль о северно-германском союзе, во главе которого должна была стоять Пруссия. После освобождения Германии, в котором Пруссия играла первую роль, в немецкой журналистике стали слышны голоса, требовавшие для гогенцоллернского дома роли, которой Габсбурги оказывались недостойны; иные даже хотели единства Германии с Фридрихом-Вильгельмом во главе ее, предлагая вознаградить прочих государей в Азии и в Африке; одним из сильнейших органов в этом направлении были «Рейнские листки» Вейцеля. Но Германия ошиблась. Пруссия не могла стоять во главе политического движения, потому что ей самой не доставало политического воспитания, потому что «по природе государств с неограниченным правлением», как говорит историк XIX века¹⁸, «настоящие государственные люди являются в них в редких случаях, когда монарх, обладающий государственным умом, терпит или воспитывает таких людей около себя или когда истинно политическая мысль господствует над веком. В Пруссии были только слуги государства, направляемые сверху приказанием или примером; там были только чиновники, неспособные стать на высокую общую точку зрения. В образованном государстве было тоже несколько человек, проникнутых любовью к отечеству, но в которых сознание собственного ума и характера возбуждало часто упрямство и властолюбие, неспособные подчиняться руководящей

идее. Были, наконец, в полуфеодальном государстве провинциалы, разрозненные различными интересами». — Во главе правления стоял человек, ненавидевший всякое волнение, всякое беспокойство, всякое стеснение, всю жизнь действовавший под влиянием мгновенного давления обстоятельств, не терпевший людей с неуклонным характером, с твердым убеждением и потому обращавшийся к ним только в случае необходимости. В противность обыкновенной, строгой честности го-генцоллернского дома обещания, много раз данные, не исполнялись; в противность обыкновенной последовательности и твердости прусских государей политика внутренняя и внешняя менялась беспрестанно, вместе с министерствами. Войско и общество должно было принять на себя инициативу разрыва с Францией прежде, чем правительство на него решилось. В 1820 г. предписано окончить Положение об общинном устройстве, но едва Гарденберг успел его представить в Государственный совет в 1821 г., как оказалось, что мнение переменялось*. Два раза призванный в министерство, Штейн оставался в первый раз около трех лет, второй раз — менее года. Вильгельм Гумбольдт, назначенный министром в январе 1819 г., в конце того же года должен был выйти. — Все внимание короля было в это время направлено на его любимое дело — на соединение лютеран и реформатов в одну евангелическую церковь. Это желание, в сущности весьма благое, получало неестественный характер, выходя от гражданской власти. Строгие лютеране протестовали во имя догмата. Многие семейства выселялись в Америку. Партия мыслящая, и во главе ее Шлейермахер, восставала против способа приведения мысли в исполнение. Впоследствии само правительство отступило от строгого исполнения своего плана. Но этим путем оно достигло цели, о которой не думало вовсе. Различие существенных и несущественных догматов повело общины к самостоя-

* Мы не можем здесь войти в подробности в высшей степени занимательной борьбы между партиями, кипевшей в Пруссии в это время, но советуем всякому интересующемуся этим вопросом прочесть второй том истории XIX века Гервинуса, в котором эта борьба превосходно изложена.

тельному обсуждению предметов веры. Этим путем критика сороковых годов проникла в общество и дала начало свободным общинам и другим позднейшим религиозным движениям.— Излишнее внимание правительства к богословским вопросам удалило его от политических реформ; но и в общественном мнении Пруссии не установилось определенного взгляда на важнейшие государственные вопросы, подлежавшие немедленному решению. Когда в 1822 г. составлен был комитет об устройстве собраний провинциальных штатов, то взгляды всех членов были различны. Бейме, Финке, Гнейзенау, Альтенштейн несколько раз переменили мнения о пользе общей государственной конституции для Пруссии и о возможности ее замещения устройством провинциальных собраний. Одна лишь партия в Пруссии была крепка и неуклонно стремилась к своим целям: это была партия бранденбургского дворянства... Против нее боролись разрозненные, не согласные между собой представители движения во имя философских начал Канта и Фихте, во имя экономических начал Адама Смита, во имя государственного блага, во имя любви к отечеству. Но как часто они не понимали друг друга: Шен не хотел подчиниться Гарденбергу; Нибур не хотел ссориться со своими приятелями; Гарденберг не уживался с Гумбольдтом.— Два иностранца были предводителями Пруссии в великом деле преобразования; каждый по своим высоким достоинствам мог быть великим государственным человеком; каждый играл огромную политическую роль, но каждому недоставало именно тех качеств, которые были у другого, и вследствие этого оба могли только в частностях провести свою мысль поставления Пруссии на первое место между германскими государствами по ее внутреннему развитию, но в главнейших своих начинаниях они должны были уступить Витгенштейнам, Кампцам, Марвицам, преклониться перед влиянием Меттерниха. Первый из них, барон Штейн *, был один

* Эта величественная государственная личность обратила на себя в последнее время внимание и наших публицистов. Вслед за сочинением Перца появились статьи «Барон Штейн» г. Дружинина^{13а} («Библ. д. чтен.», октябрь 1856) и «Прусский государ-

из тех людей, которые по силе своего характера, по чистоте своей личности, по могуществу своего ума назначены на управление обществом в затруднительные минуты его развития. Он понял, что лишь цельная реформа, обнимающая все отрасли государственной жизни, а не частные переделки, может обновить Пруссию.

«Материальные потери страны, — писал он, — должны быть заглажены развитием внутренних сил ее. Старое уже не способно существовать. Только совершенное обновление может доставить потрясенной Пруссии прежнюю самостоятельность в семье европейских народов. В развалинах старого государства сохранились враждебные элементы. Необходимо уничтожить их для образования внутреннего единства. Различие сословных прав производит в народе распри, тогда как сила общества заключается только в согласии. Для достижения последнего необходимо, чтобы все члены государства пользовались равными правами и несли одинакие обязанности, чтобы каждый гражданин был лично свободен и признавал над собой одного повелителя — короля со скрижалю закона в руках. Для уравнивания прав и обязанностей, для того чтобы последние распределялись одинаково, необходимо национальное представительство, более способное к законодательству, чем полчища чиновников. Опека присутственных мест и привилегированных лиц над общинами влечет за собой гибельные последствия, подавляя в народе дух общественный. Пора прекратиться старому порядку вещей. Никто не должен быть судьей в собственном деле: ни частное лицо, ни корпорация. Отсюда необходимо отделить юстицию от административной власти: один закон для всех и для всех одинакие судебные учреждения, решения которых равно обязательны для

ственный человек» г. Рыжова («Отеч. записки», ноябрь и декабрь 1857 г.). В первой очень живо представлено движение Германии в 1813 г.; во второй весьма основательно разработаны внутренние экономические реформы Штейна; жаль только, что автор этой прекрасной статьи ограничился лишь первым периодом деятельности Штейна и не очертил его европейского значения в 1813, 1814 годах.

высших и низших лиц в государстве. Несвободными пусть остаются только преступники, поправшие религию, нравственность и святыню закона. Лично свободны да будут и слуги: гражданский договор, совершенный законно, ставит их в зависимость от господ; но как над теми, так и над другими должен быть один и тот же закон. Просвещение возвышает народ, доставляя ему почетное место в союзе образованных держав; оно составляет истинно жизненное условие для успехов государственного благоустройства, могущества и благосостояния. Правительство должно всеми мерами заботиться о просвещении»¹⁹. Эти основания, ясно понятые и глубоко обдуманые, положил Штейн в основу своего управления, своих реформ. Часть их провел он сам, часть оставил Гарденбергу, но одно из существенных начал, связующих все остальные, именно общее народное представительство Пруссии, оборвалось о сопротивление придворной и дворянской партий, о нерешительность высшего правительства, о козни Меттерниха. Если бы полное доверие государя дало в руки Штейна на долгое время кормило правления, то в высокой чистоте своего духа, в неуклонном и бескорыстном стремлении ко благу государства, в своей обширной опытности и гениальной проницательности в сущность вещей Штейн нашел бы средства сломить и устранить все препятствия, направить Пруссию к ее высшим действительным целям и поставить ее во главе Германии. Но он не нашел нужного доверия в личности, от которой все зависело. Неуступчивость и смелость выражений великого администратора не нравились. Его терпели, к нему обращались по необходимости в трудные минуты, но его не любили. Не долго оставался Штейн, как мы видели, во главе управления. Правда, 1813 год поставил его в положение диктатора. Он руководил германским движением. Ему государи Европы поручали управление завоеванными провинциями. Он был первый советник Коалиции. Он, частный человек, был одной из первых личностей на Венском конгрессе. Его при возвращении из Парижа встречала Германия с восторгом и торжеством как одного из главных победителей Наполеона. Но во всем этом проявлялось лишь

признание его огромной нравственной силы, его удивительного практического взгляда. Официального значения он уже не имел. Удаленный от прямого влияния на дела, он со стороны неправильно судил вещи. Практик в высшем и лучшем значении этого слова, он был гениален в минуту исполнения. Тогда быстро и верно оценил он людей, средства и цели.

Картина государственных потребностей и государственного развития представлялась ему в своей целостности со всеми своими условиями. Тогда он умел найти помощников, которые уживались с ним одним, несмотря на неуклонность его характера. Тогда он умел придать твердое направление и колеблющемуся правительству. Но вне действия он был непоследователен. Недостаток теоретически обдуманной системы выказывался в противоречивых отзывах. В своих политических теориях он требовал первого места дворянству, хотя при всяком случае, когда прусское дворянство являлось на политическом поприще, Штейн осыпал его ругательствами за невежество, себялюбие, неспособности ни к какой государственной деятельности. Проповедник равенства перед законом, освобождения крестьян, он в то же время защищал замкнутость цехов и корпораций. Конечно, он понимал дворянство с высшей точки зрения; он одушевлял это разрушающееся и себялюбивое сословие Германии своей великой душой, своим бескорыстием, своим государственным пониманием и своей любовью к отечеству. Он не понимал, что обещания, раз данные, могут быть не исполнены, даже если они даны свыше. Он осуждал людей, шедших по одному пути с ним, но выбиравших другие средства, и своим авторитетом мешал исполнению лучших предначертаний, которые бы сам провел, если бы стоял во главе правления. С 1815 г. он жил в политическом бездействии, интересуясь всеми вопросами, следя с раздражением за отступлением Пруссии с высокого места, которое он ей назначал, и отражая в своей обширной переписке все разнообразие, а часто и все противоречия своего обширного ума. Семидесятичетырехлетний Штейн умер в один год с Гегелем, успев увидеть июльскую революцию. Совершенную противоположность с нассаус-

ким бароном составлял уроженец Ганновера Гарденберг, который стоял во главе управления во время призвания Гегеля в Берлин. Приверженец благороднейших политических идей, реформатор, который в несколько месяцев провел в Пруссии мирным путем административных распоряжений многие преобразования, которые Франция приобрела путем революции, это был человек мягкий и ловкий, шедший путем дипломатии и полагавший приложить средства дипломатии к внутренним преобразованиям. Он умел достигнуть личного влияния на своего государя и знал, что, только пользуясь этим личным влиянием, он может быть полезен отечеству. Но для сохранения этого влияния, для проведения своей мысли в ее главных основаниях он готов был долго маскировать ее, готов был, по-видимому, от нее отказаться, чтобы впоследствии доставить ей, как он полагал, тем вернейшее торжество. Часто он скрывал важное постановление под формой самого невинного изменения. Часто отрекался, по-видимому, от своих единомышленников, соглашался со своими противниками, чтобы выиграть время, воспользоваться впоследствии минутой, удобной для проведения своей мысли. Он терпел рядом с собой в министерстве людей ограниченных и понимавших государственные цели самым диким образом, чтобы только удержаться во власти и представить в надлежащее время проект, который был несколько раз отвергнут, был как будто забыт им самим, но все хранился в портфеле. Нельзя оспаривать огромного и весьма полезного значения управления Гарденберга для Пруссии, но с тем вместе эта уклончивость вице-канцлера развращала его самого и правительство. Если Штейн не хотел никогда уступить ни йоты своего убеждения, не хотел пожертвовать ничем для укрепления своего влияния и потому сделал менее, чем мог бы сделать, то он составлял великую нравственную силу и Меттерних никогда не надеялся подкупить его. Беспреданно готовый к уступкам в форме, Гарденберг мало-помалу привык их делать в вещах более и более важных. Своей уклончивостью он приучал людей, его окружавших, к мысли, что можно жертвовать благим начинанием для минутной

потребности. Пренебрегая обвинениями людей собственной партии в своих кажущихся изменах ей, Гарденберг привык пренебрегать вообще мнением лучших людей о себе и своих действиях и приучил прусское правительство не высоко ставить мнение чистейшего класса общества и отказываться от данного слова. Дорожа властью для достижения прекрасных целей и принося жертву для сохранения этой власти, Гарденберг мало-помалу начал стремиться к удержанию этой власти для нее самой. Несмотря на мягкость характера, он не мог найти себе содействия в людях, которые охотно подчинялись Штейну. Шен, Нибур, Гумбольдт не уживались с ним. Он окружал себя людьми второстепенными, исполнительными чиновниками. Шаг за шагом в угоду королю, в уступку партии придворных и дворянства он шел далее и далее по пути реакционных действий, воображая, что еще может вернуться. Он не настаивал на исполнении обещания общего представительства. Он не противился составлению провинциальных штатов. С благосклонной улыбкой выслушивал он мнения феодалов и прогрессистов, полагая, что остается вне партий. В сущности он все более и более удалялся от последних и примыкал к реакции. Период, который прошел с приглашения Гегеля до выхода в свет «Философии права», был временем последних решительных шагов Гарденберга на пути движения вспять. Это было время таинственного свидания Гарденберга с Меттернихом в Иоганнисберге перед Аахенским конгрессом (1818 г.), свидания, после которого первый окончательно разорвал связи, соединявшие его с партией движения, и вместе с Витгенштейном и Кампцом сделал Пруссию политическим спутником Австрии. Это было время убийства Коцебу в Мангейме и попытки убить президента Ибеля в Нассау; время преследований в Берлине, даже в ведомстве Гарденберга (июль 1819 г.); время, когда Доров, Варнгаген, Ян, Фоллен, Мюленфельс, Эйхгорн, Геррес, самый Гнейзенау были арестованы или обысканы, если не спасались бегством. Это было время Карлсбадского собрания министров, когда Меттерних толковал пункт союзного акта, обещавший свободу печати, в смысле установления общей цензуры

или убеждал устроить общегерманскую комиссию для преследования демагогов. Это было время, когда (в сентябре 1819 г.) Франкфуртский сейм в глубочайшем секрете утверждал полицейский надзор над университетами, как над студентами, так и над профессорами, когда профессор или студент, удаленный из одного германского университета, не мог быть принят ни в какой другой, когда во всей Германии учреждалась цензура и в Майнце собиралась комиссия, предложенная Меттернихом, которая должна была возбудить демагогические союзы между студентами там, где их прежде не было. Это было время, когда старый соперник Штейна, Бейме, выходил вместе с Гумбольдтом из министерства, раздраженный унижительным положением Пруссии вследствие карлсбадских постановлений. Когда «Философия права» появилась в свет, Гарденберг доживал последние месяцы своей жизни, истощенный излишествами и политической борьбой. Отступник либерализма, союзник Меттерниха, осыпанный проклятиями и презрением своих прежних товарищей на пути реформы, не возбуждая ни в ком сочувствия, лишенный друзей, он умер вдали от отечества, в Генуе, 26 ноября 1822 г.*

Между тем во второстепенных государствах Германии проснулась оппозиция, которая, опираясь на сочувствие русского императора, не позволила Меттерниху выполнить своих планов во всей их обширности, но главная цель последнего была достигнута. Пруссия перестала быть надеждой Германии и противником Австрии. Брошенная на путь реакции, она надолго оставила мысль о достижении места, к которому ее вели Штейн и Гарденберг. Она оказалась неспособной быть представительницей германской жизни, и Габсбургский дом мог надеяться еще некоторое время господствовать над разъединенными интересами немецких народов, удушая все живое, все лучшее, проповедуя себялюбивую трусость и иезуитские доносы

* Он оставил Шелю записки, которые поручил не печатать ранее 1850 г. Они до сих пор не изданы. Надо ожидать, что в них заключается много интересного.

во имя своего всегдашнего девиза «divide et impera!» [«Разделяй и властвуй!»].

Но Северная Германия хранила в себе слишком много жизни, чтобы сделаться Веной. Тщеславие Пруссии должно было найти себе удовлетворение там, где ее национальная гордость была так сильно оскорблена. Если в Берлине не было ни Штейна, ни прежнего Гарденберга, ни Вильгельма Гумбольдта во главе правления, то не было и Меттерниха. Кампцы и Витгенштейны не были в состоянии задушить жизненность Северной Германии, как это делал владетель Иоганнисберга в Австрии. В Берлине можно было только отклонить эту жизненность временно от политической деятельности. — Правительство Пруссии не желало войны с новыми идеями, оно боролось с ними против воли. Оно бы с радостью заключило с ними мир, явилось бы их покровителем, если бы они не требовали от него деятельности, если бы из-за них не шумела молодежь и не составляла политических обществ. Теории Канта и Фихте были источниками и опорами всего этого шума. Долг, добродетель, свобода, права человека, личная деятельность были лозунгами этих мыслителей и их учеников. С этими школами мир был невозможен. Но незадолго возникло в Германии новое учение, которое отвергло теорию кенигсбергского старика и автора «Учения о науке». Нельзя ли было с ним заключить союз? Личность Гегеля была надежна и в то же время безукоризненна; он был всегда далек от политического движения, спасшего незадолго перед тем Германию, но теперь очень беспокойного для ее правительств. К Гегелю обратился Альтенштейн, один из товарищей Гарденберга по правлению. Альтенштейн обладал многосторонней ученостью, содействовал основанию Берлинского университета в 1809 г., Боннского в 1818 г., увеличению числа гимназий и улучшению преподавания в них; он принимал большое участие в деле соединения протестантских церквей. Но в политической деятельности он был лишен всякого практического взгляда. Его управление финансами Пруссии было самое жалкое. В 1810 г., при вступлении Гарденберга в министерство, он вышел в отставку, не соглашаясь на реформы вице-

канцлера. Он был представитель той части пруссаков, которые охотно разделяли все современные стремления, но — в тиши ученого кабинета. Эти люди, погруженные в свои административные, ученые занятия, гнушались невежественным криком бранденбургского дворянства, стыдились быть орудиями удушливой политики Меттерниха, но в то же время с ужасом и отвращением смотрели на волнение молодежи, на вартбургский праздник, на людей, призывавших новое поколение к политической деятельности, требовавших от правителей не только правильного течения дел, но и быстрых решительных реформ, согласных с современными понятиями. Они не прочь бы дать Пруссии самую либеральную конституцию, только чтобы не было в ней ни шума, ни политических речей, ни волнения масс, ни министерских кризисов, ни оппозиции с ее вечной критикой и, главное, чтобы власть оставалась в руках администрации, в руках чиновничества. Им бы очень хотелось поставить Пруссию на первом месте по образованию, хотя в этом отношении идти впереди Австрии, советы которой определяли политику их отечества; им бы хотелось сделать снова Берлин светилом Германии, но только этот свет должен был не очень разгорячать политические страсти, он должен был успокаивать, а не раздражать. Очевидно, трудно было выбрать в этом отношении союзника лучшего, чем Гегель. Он ставил на первое место стройность и порядок в метафизике, государство — в практической деятельности. Он был неумолимый критик, враг как метафизических, так и политических начал Канта и Фихте, и между тем он не отступал от них. Он не предлагал вернуться к патриархальным или теологическим идеалам Галлера, Миллера, де Местра, Бональда. Нет; он говорил, что идеи, волнующие молодежь, суть старые идеи, побежденные точки зрения, что он укажет новое, высшее решение всех вопросов, что это решение есть не борьба, но примирение, не страдание, но торжество. Он говорил, что все начала его предшественников войдут в его учение, но в лучшем, очищенном, действительном их виде и что в этом виде они являются началами порядка и спокойствия. Чего же было искать лучше?

В самом деле, Гегель решительно объявил в «Философии права» нравственные и политические начала Канта и Фихте отсталыми, односторонними представлениями, либеральные порывы германской молодежи — преступными и неразумными стремлениями. Все сочинение проникнуто полемикой против либеральной оппозиции, позволяющей себе думать, что она имеет право противопоставлять свое личное мнение, свою нравственную и политическую совесть существующему и узаконенному порядку вещей, организованной администрации, в которой воплотился мировой дух. И между тем основное понятие всего сочинения, понятие, служащее ему руководной нитью, — это свобода. «Свобода составляет сущность и определение права, и система права есть царство осуществленной свободы», — говорит он. Но эта свобода в идее.

С самого начала он противопоставляет эмпирической действительности и убеждению, опирающемуся на чувство и воодушевление, единственную действительность, им допускаемую, — действительность понятия — идеи. «Одно понятие действительно именно так, что оно само себя делает таковым. Вне понятия существует лишь переходное существование, случайность, мнение, явление без сущности, ложь, обольщение и т. д. Нет ничего живого, что бы не было идеей каким-нибудь образом». — Затем перед ним возникает понятие воли, которое служит исходной точкой всей практической философии, и понятие свободы, которое должно составить сущность его исследования. Философ мысли не останавливается перед самым личным, самым самостоятельным явлением духа и одним почерком пера обращает волю в мысль: «Воля есть особенный род мышления: это мышление, которое переходит в существование, стремится существовать*... Зверь не имеет воли, потому что не представляет себе того, что желает»²⁰. Затем не мудрено, что свобода для Гегеля есть не более как сознание мыслящего духа, что он мог бы поступить иначе, что он не связан необходимостью с изб-

* «Der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Daseyn, als Trieb, sich Daseyn zu geben».

ранным им направлением, что его мысль в себе нашла то направление, которое он избрал. Гегель не впадает в полемику относительно свободы или необходимости воли, в полемику, которая длится уже тысячелетия: этот спор, касающийся до одного из самых жизненных вопросов религии и нравственности, остается вне его исследования, потому что слова, им употребляемые, означают не то, что под этими словами понимали Августин и Пелагий, Эразм и Лютер, Кондильяк и Кузен. Для Гегеля свобода воли есть определение, два нераздельных понятия. Воля свободна потому, что сознает себя как мысль, которая сама себя определяет*, и, следовательно, всегда свободна, так как, не перейдя через сознание, она не будет существовать. Конечно, большая часть мыслителей потребовала бы еще объяснения о зависимости или независимости от внешних и внутренних процессов того явления в человеке, которым определяется его действие, как бы это явление ни было названо и какое бы отношение оно ни имело к мышлению. Об этом Гегель не говорит или говорит довольно противоречиво. Так, он порицает личность, противопоставляющую свою совесть государственным постановлениям, следовательно, как будто признает ее ответственность и свободу воли в обыкновенном значении этих слов. С другой стороны, личность для него есть не более как воплощение всемирного духа — безусловного, следовательно, все явления в первой суть лишь изливания последнего; в таком случае личность безответственна перед философией, понимающей действительную причину ее действий, но отвечает лишь перед обществом, которое, по тем же законам развития безусловного

* Не можем здесь не обратить внимания на уподобление, которое делает Гегель, свободной воли тяжелой материи. «Свобода есть основное определение воли, как тяжесть — основное определение вещества»²¹. Но это уподобление очень неудачно, потому что вес есть свойство вещества, не аналитически следующее из его представления, но синтетически связанное с последним вследствие наблюдения. Лучшим доказательством этому служат физические теории, которые для объяснения некоторых явлений допускают невесомые вещества. Это несколько не говорит в пользу упомянутых теорий, но одно их существование показывает возможность разделить понятия веса и материи.

входя в столкновение с поступком лица, оправдывает и осуждает его по необходимости. Как бы то ни было, Гегель по своему определению становится вне этого важного вопроса и в понятиях, им созданных, находит решение задачи, которой, собственно, и не тронул.

Поставив свободу в сознании, Гегель нападает на низшие понятия, связанные с этим словом, на его одностороннее понимание. На низшей степени оно является берлинскому философу как «свобода пустоты», опирающаяся только на ту сторону явления воли, вследствие которой человек может выделиться от всякого содержания. Здесь он казнит вместе весьма разнородные явления: бессмысленное созерцание индийского факира, фанатизм существующих учреждений, истребляющих личности, им противодействующие, фанатизм партии, отвергающей всякие учреждения и мысль о равенстве. «Всякое учреждение противно отвлеченному понятию о равенстве», — говорит союзник прусского правительства. Для воли, стоящей на этой ступени, Гегель не допускает даже названия воли, потому что она лишена определенного содержания. «Она ничего не хочет, и потому это не воля». На второй ступени стоит воля, имеющая определенную цель и себе ее противопоставляющая как нечто отдельное, ограничивающее, стесняющее, — это точка зрения Канта и Фихте. Но умозрительная философия идет далее. В этой философии воля сознает, что вне ее нет ничего, что она противопоставляет себе свое же понятие и, следовательно, сознает свое торжество над тем, что ее ограничивает. Гордятся этим сознанием, воля человека отказывается в мышлении Гегеля от всякой другой свободы, что было бы очень выгодно для Меттернихов, но едва ли возможно вне кабинета профессора.

Что же возбуждает деятельность воли? Сначала стремления, желания, побуждения. Воля, как личный произвол, выбирает между ними, оправдывает или осуждает их. Руководясь ими, она есть естественная, непосредственная воля. В этом смысле по своему происхождению она скорее может считаться началом зла, чем началом добра, и поэтому Гегель принимает, что по своим побуждениям человек более склонен ко злу.

— Но над частными побуждениями возвышается перед волей понятие *блаженства*. Это уже высшее, чистейшее понятие; воля, к нему стремящаяся, выше воли, стоящей на первой ступени, но она конечна, потому что ограничена целью, вне ее находящейся. Наконец воля находит, что цель, которую она воображала вне себя, есть ее же мысль, есть она сама; она стремится к самосознанию, стремится к тому, чтобы найти себя в своих целях. «Только в виде мыслящего ума воля делается действительно свободною». Таким образом, Гегель считает конченой борьбу человека с его влечениями — бесконечное стремление к идеалу блаженства, который манит его все вперед, побуждая действовать и страдать для далекой, вне его лежащей цели. Этот идеал есть его собственная мысль. Узнав его как свою мысль, он этим достиг его и успокоился в своем сознании. Для всего процесса не нужно ни страданий, ни деятельности, ни жертв; нужно только мыслящее созерцание. Оно спокойно и безопасно.

Эта воля, перешедшая в мысль, есть воля общая. Для личностей она получает внешнее существование: она есть *право*. Это свобода в форме идеи. Право священно, потому что в нем осуществилось понятие. Но оно может быть осуществлением понятия более или менее ограниченного, более или менее одностороннего. Поэтому оно переходит через различные степени, которые поднимаются тем выше, чем обширнее, полнее понятие, в них осуществленное. Эта полнота зависит от того, что действительность в ее многосторонности должна войти в идею права. Чем меньше элементов действительности входит в право, тем оно ниже, чем более, тем право возвышеннее. Низшие права должны уступать высшим, и воля должна уступать праву «мирового духа, которого право безусловно неограниченно».

Здесь, в последовательности проявления свободной воли, перешедшей в мысль, в лестнице прав, Гегель высказывает явно относительное значение, которое он придает различным формам практических стремлений человека.

Отвлеченное начало справедливости и взаимного обязательства, устанавливающее отношения между

разъединенными личностями, является на низшей ступени практических идей для Гегеля как самое простое практическое начало и самое бедное по действительному содержанию. Оно образует область *отвлеченного* или *формального права*. Следующая ступень прибавляет к первой личное убеждение. Здесь впереди всего стоит не самое действие, но его побудительная причина; не внешнее проявление воли, но ее оправдание или осуждение совестью. Это область *личной нравственности* (Moralität). Так как она занимает второе место, то по общему правилу диалектического процесса она представляет отрицание предыдущего, на чем останавливаться не должно; следовательно, в мысли Гегеля эта точка зрения предосудительнее первой, хотя богаче ее по действительному содержанию. Наконец, мы имеем третью область, где связующее начало общего интереса, общего мнения, взаимной привязанности прибавляется к отвлеченному началу справедливости взаимных отношений и к личному началу убеждения совести. Это область *общественной нравственности* (Sittlichkeit). Последняя область, как высшая, заключает в себе ступени постепенного развития. Это естественная связь *семейства*, основанная на привязанности. Это невольное соединение в *гражданские общества*, основанное на потребностях. Это сознательный организм *государства*, основанный на добровольном подчинении его членов общему закону. Последняя связь представляется в трех последовательных единицах, постепенно расширяющих круг действительности, в них вмещающейся. Это единицы отдельных народов*, системы государств и целого человечества в его историческом развитии.

Мы еще будем говорить ниже о последовательности форм, в которых выразилась, по мысли Гегеля, общественная нравственность, и об их относительном значении. Здесь заметим только положение трех главных областей практического духа. Отвлеченное понятие справедливости и личное убеждение совести должны, по системе

* Здесь Гегель подразумевает государства, хотя говорит о народах и духе народов, но для него только административная единица существует, а не духовная связь языка и привычек.

Гегеля, уступить семейной связи, общественным интересам, государственной пользе, политическим соображениям, исторически существующему факту, потому что последние богаче первых действительным содержанием. Юрист должен обратиться к дипломату за решением вопроса, не может ли исполнение дела по отвлеченному началу повредить государственным отношениям. Личность реформатора, восстающего всем своим существом против устарелых, отживших явлений в жизни общества, должна умолкнуть перед чиновником, указывающим ему на пункт неотмененного закона, перед археологом, доказывающим, что спорный обычай есть остаток исчезнувших тысячелетий. Действие признается тем более нравственным (*sittlich*), чем более в него входит сторон практической жизни, чем более оно коренится одновременно и в общественных привычках, и в государственных целях, и в формальном законе, и в собственной совести. Тот человек нравственнее, по системе Гегеля, кто лучше умеет соглашать свое право и свою совесть с административными распоряжениями, с решениями дипломатов, с историческими данными. Конечно, не все эти результаты высказаны Гегелем; даже ни один из них не высказан в той форме, которую мы им здесь дали. Между тем они все по необходимости получаются из последовательности, в которой поставлены Гегелем формы практического духа, и из правила, заключающегося в § 30 «Философии права». «Сравнительно с правом более формальным, т. е. более отвлеченным и, следовательно, более ограниченным, сфера и степень духа, на которой он определяет и вносит в действительность дальнейшие в его идее заключающиеся моменты, имеет по этому самому высшее право, как более конкретная, сама в себе более богатая, и с большей справедливостью общая сфера». Конечно, можно допустить, что, говоря о бесправности личности перед государством, он имел в виду демагога, который, понимая весьма поверхностно сущность государственных целей, кричит против действий правительства, составленного из людей, обладающих высшим разумом, высшим вниманием, высшей опытностью, высшим желанием добра. Словом, правительство для Гегеля служило, как в

Нене, воплощением безусловного духа; оно не имело ни страстей, ни личных побуждений, и, по мере того как вымирали исторические установления, оно их отменяло. Оппозиционный крикун служил воплощением невежества и злонамеренности. В этом случае не мудрено решить, на чьей стороне должен находиться перевес. Но всегда ли так было? Даже было ли это большей частью так? Не служила ли эта система взаимного подчинения практических идей выражением весьма частному, едва ли когда-нибудь встречающемуся случаю, созданному воображением философа, испуганного волнением берлинской молодежи? Неужели гражданские герои всех наций, которые словом и делом трудились в продолжение всей жизни, а иногда и жертвовали жизнью, для того чтобы вычеркнуть из законодательства какое-нибудь застарелое зло, для того чтобы разоблачить перед миром какую-нибудь пышную бессмыслицу, для того чтобы побороть навсегда какую-нибудь могущественную неправду, — неужели они все поступали безнравственно? Я уверен, что всякий читатель сам найдет самый верный ответ на все эти вопросы. Гегеля можно оправдать еще тем, что он не предписывал, как должно поступать в том и другом случае, что он даже не имел в виду практического действия вследствие своей теории, что его система была системою понятий, более и более обогащенных действительным содержанием, что это не более как «естественная история духа», как он сам заметил о своем учении о добродетелях. Но форма, приданная этой теории, ведет к тому, что всякий последующий вид проявления воли представляется читателю не только богаче содержанием, но и обязательнее для самой воли. Здесь выказалась существенная разница практической области от теоретической, о чем говорено в начале статьи. Может быть, философ хотел только указать, как понимать явление, но вопрос немедленно обратился в другой: как поступать? Если сам Гегель не выводил всех практических заключений своего учения, то его политические союзники, конечно, готовы были это сделать. Но перейдем к самому учению.

В отвлеченном праве Гегель встретил понятия, которые касались жизненных вопросов только что минув-

шего или наступающего периода. Это были права лица, знаменитые права человека, которые лежали в основании европейского либерализма и стояли во главе учреждений Французской республики. Затем это был вопрос о собственности, который хранил в себе бури будущего времени, а пока высказывался лишь в малочитаемых сочинениях французских утопистов. Кант поставил основным правом (Urrecht) человека свободу, или независимость, от произвола других; все прочие права он заключил в этом основном. Фихте еще определительнее сказал, что основное право лица заключается в его безусловном праве быть в чувственном мире всегда причиной (Ursache), никогда орудием (Bewirktes). Гегель поставил здесь, по-видимому, выше всего личность. «Заповедь права есть: будь лицом (Person) и уважай других как лица»²². Только тот, кто сделался лицом, способен, по его теории, приобрести какие-либо права. Но лицо, по Гегелю, есть не более как единица, сознающая в себе возможность отделиться от всех внешних и внутренних случайностей бытия и при этом остаться самим собой. В способности чистого мышления и знания в разуме заключается сущность лица. Все, что находится вне этого самосознания, этого свободного самоопределения, есть вещь. В обладании вещью высказывается воля лица вне его, и в этом заключается право собственности. Поэтому лицо имеет право присвоения (Zueignungsrecht) на все вещи. Собственное тело, жизнь, свободное духовное развитие лица признаются вещами, составляющими его собственность; о первых двух упоминает Гегель в параграфах, имеющих предметом собственность; духовное развитие является как способ выступления в обладание собой. Вследствие этого отождествления понятия о лице с представлением о праве его на вещи Гегель восстает на разделение, допущенное римским правом и Кантом, где личные права отделены от вещественных. Те и другие у Гегеля тождественны и сливаются в идее собственности, которая, как сейчас было замечено, распространяется на понятия, самые невыделимые из представления личности. Таким образом, юридическое лицо у Гегеля есть отвлеченная мысль, сознающая свою отдельность, и для него

право обладания, приобретенное палкой, одинаково близко с правом быть единственным источником движений своего тела, звуков своего голоса, с правом духовного развития. — Но это все принадлежности свободной, сознательной и отдельной мысли, которая находит все свои права в своем сознании. Ей для этого не нужно даже противоположение другим равноправным лицам. Если Гегель говорит «будь лицом!» — это понятно, это значит: мысли себя как отдельную единицу, независимую от внешнего и внутреннего быта. Но когда он говорит «уважай других как лица», то это не более как уступка. Мысль не знает прав других лиц, потому что, по Гегелю, все ее права вытекают из нее самой, а не из отношения к другим личностям, ее ограничивающим и ею ограничиваемым. Очевидно, в теории лица и собственности Гегель имел в виду два различных взгляда. Один, в котором источник всего есть мысль, принадлежал существенно новому построению практических идей. Другой, заимствованный из политических теорий либерализма, давал первому наружный блеск своих формул, но оставался к нему в служебных внешних отношениях.

Мы оставляем в стороне второй отдел отвлеченного права по Гегелю, где он рассматривает отношения лиц одного к другому, именно теорию договора. Здесь только для договора он выставляет на вид общее начало всякого юридического явления, именно одновременное присутствие проявления воли двух отдельных лиц. Соглашаясь с Кантом в разделении договоров, он противопоставляет эту систему «обыкновенной пошлости» юридических построений этого понятия. Впрочем, для самого Гегеля предмет договоров важнее различных степеней и видов их обязательности. Сущность договора соединена с его действием, и в самом заключении договора не довольно выпукло поставлено на вид существеннейшее явление этого действия — ясно выраженная обоюдная воля договаривающихся.

В третьем, и последнем, отделе отвлеченного права, обнимающем нарушение права (Unrecht), Гегель встречается с вопросами не менее важными и частью спорными, как и в первом отделе. Это значение проступков

и преступлений и принудительная сила права — право наказания. В первом вопросе он находит три ступени: бессознательное нарушение права, основанное на убеждении в справедливости кажущегося права: оно ведет к процессу; сознательное замещение действительного права кажущимся — обман; отрицание права — преступление. Ограничение второго нарушения права одним обманом (Betrug) вышло по необходимости из отождествления понятий о правах лица с его правами собственности. Понятие о преступлении служит для Гегеля переходом к понятию о принудительной силе права. Нарушение договора является первым принуждением, которое уничтожается вторым, и таким образом восстанавливается потерянное право. Это довольно искусственное построение, и вернее можно принять другое его замечание, что самое определение отвлеченного права, как допускающего возможность принуждения, заключает в себе последовательный ряд понятий, необходимо переходящих через понятие о нарушении права. Гегель утвердил еще другое, высшее понятие о наказании, перед которым разлетелись в прах теории предупреждения, устрашения, угрозы, исправления и т. п. Это начало восстановления идеи справедливости, нарушенной преступлением. Но он связал это начало с понятием о государстве и потому вырвал его из отвлеченного права. Едва ли можно с ним согласиться, когда он допускает, что справедливость осуществляется только в организме государства. Законодательство не создает эту идею, оно ее находит в каждом из своих членов. Она проявляется в отношениях человека к животному, в его самоосуждении и самооправдании. Она растет с ребенком, видоизменяясь только в своих формах. Горе обществу, где члены должны справляться со сводом законов, чтобы отличить справедливое от несправедливого. Повсюду, где человек вошел в сношение с другим человеком, там возникло юридическое отношение, основанное на справедливости, которая, конечно, могла быть нарушена другими сторонами практической деятельности: интересами, желаниями, пред-
рассудками. Законы охранили справедливость отношений, еще чаще ее исказили, но ее источник остался

вне их, в природе человека. Нарушенная, она находила себе восстановление в принуждении, в наказании, в разрушении общественных связей, в нравственном осуждении общества, во внутреннем неудовольствии преступника, в миллионе следствий, вышедших из начального ее нарушения, но так или иначе справедливость была восстановлена. Это восстановление справедливости всегда было и будет существовать внутри государства и вне его. Но вопрос о принуждении остается вне ее, так как способы восстановления справедливости могут быть весьма различны, и потому остается еще не решенною задача о том, какого рода наказание в данном случае есть действительное восстановление справедливости*. Костры, пытки исчезли из законодательств с развитием последних. Реже и реже смертная казнь является для современных юристов справедливым наказанием. Чаще останавливается законодатель в смущении, не нарушает ли он неумеренным наказанием того самого начала, которое намерен восстановить. Имеет ли право общество заставить преступника отказаться от прав, связанных с самым понятием лица, от жизни, от свободы передвижения, слова, мысли? Гегель прав в том отношении, что юрист бессилен в этом случае, диалектика понятия справедливости недостаточна и вопросы решает государственный человек во имя интересов и удобства общества. Но при этом не надо называть источник действия именем, ему не принадлежащим; не осуществление и восстановление идеи справедливости имеет в виду государство в своем законодательстве, но выгоду большинства (иногда это большинство обращается в весьма незначительное, но могущественное меньшинство). Не в организованной судебной власти, опирающейся на положительный закон и не теряющей из виду особых целей государства и правительства, но в личном убеждении, отвлеченном от всех интересов, в юридическом приговоре личного духа заключено воплощение справедливости. В обязан-

* Сам Гегель указывает на неопределенность понятия о справедливом наказании в применении к частному случаю, особенно в мере наказания, но это он делает в третьей части «Философии права», именно в учении о гражданском обществе, § 214.

ности поддержать стройность государственного организма для общественного порядка и спокойствия лежит оправдание принудительной власти положительного законодательства, государственного права: до справедливости это дело не касается. Конечно, цели государственные и отвлеченная справедливость могут совпадать и стремиться к совпадению, но это дальний и едва достижимый идеал*.

Переходим ко второй области философии права Гегеля — к области личной нравственности (*Moralität*), убеждения и совести. По тому, что уже сказано выше, трудно ожидать правильной оценки явления, которое для Гегеля служило только введением к нравственности, организованной в закон, явлением не вполне развитой, не вполне понятой государственной нравственности. Тем не менее, читая этот отдел «Философии права», невольно сознаешь огромную критическую силу Гегеля, его особенное искусство проникнуть до отвлеченных начал сложного духовного явления, его способность осветить, расставить факты в таком порядке, что они приводят к результату, который он хочет получить от них; и при этом автор как будто остается в стороне, как будто представляет самим фактам развиваться из самих себя, размещаться по своему нравственному удельному весу и соединяться по своему духовно-химическому родству.

В нравственном сознании личности воля получает действительное бытие, и только в личности она может иметь его, поэтому личная нравственность есть действительная сторона свободы. Отвлеченному праву нет дела до намерения подсудимого, но «человек хочет быть судимым на основании собственного определения (*Selbstbestimmung*)». В этом отношении он свободен, каковы бы ни были внешние определения. В это убеждение человека нельзя проникнуть силой; для него нет

* В то время как эта статья была уже в типографии, нам попала лучшая современная теория справедливости, вышедшая в нынешнем году²³. Сожалею, что не могли ранее воспользоваться этим замечательным произведением для усиления или упрощения некоторых аргументов. Теперь ограничиваемся этим примечанием.

принуждения, и, таким образом, нравственная воля недостижима. Достоинство человека оценивается по его внутреннему действию...^{*} В нравственности подлечит решению существеннейший интерес человека, и его высокая цена заключается в том именно, что он сам знает, что находится вне всех условий, и сам себя определяет. Необразованный человек позволяет сильным личностям и естественным условиям (Naturbestimmtheiten) понуждать себя ко всему... Но образованный, внутренне развивающийся человек хочет сам участвовать во всяком своем деле. «При всяком действии, относящемся к области личной нравственности, существует одно необходимое условие: какое бы ни было действие, оно должно заключать в себе присутствие личности, ее намерения, ее цели. Только то во внешнем действии признает человек своим, что лежало в его личной воле, и вне себя он желает воплотить свое самосознание»²⁴.

Не всякое *дело* (That) человека есть его поступок (Handlung). Первое только тогда переходит во второй, когда человек сознает свое *намерение* (Vorsatz). Только преднамеренный поступок заключает в себе вину совершившего, и лишь настолько, насколько действие было преднамеренно. Воля, сознающая свое намерение, есть первая ступень воли, принадлежащей к личной нравственности. Но в каждом частном случае намерение заключается в достижении определенной *цели* (Absicht), определенного *блага* (Wohl). Мыслящая личность выбирает благо, к которому стремится, выбирает

^{*} Эта и следующие выписки относятся к прибавлениям, сделанным Гансом ко второму изданию «Философии права», которая составляет восьмой том полных сочинений Гегеля. Делая эти прибавки, Ганс утверждает, что все они принадлежат Гегелю и что он может доказать это на основании рукописных тетрадей Гого и Грисейма. Мы несколько не сомневаемся в искренности Ганса, но при этом считаем полезным обратить внимание на то искусство, которым Гегель на лекциях смягчал резкость и сухость своего печатного руководства, и на умение его затрагивать здесь живые стороны нравственного убеждения слушателей, стороны, которые он, как автор, оставил в стороне. Мне неизвестно, чтобы кто-либо из критиков его обратил внимание на этот оттенок, приданный Гегелем лекциям в отличие от первого издания «Философии права».

средство для его достижения, и ее поступки являются не только сознательными сами по себе, но они именно составляют средства для достижения ее целей. В целесообразном поступке находит мыслящая личность свое благо, свое удовлетворение, и в этом заключается ее личное право, ее личная свобода. Воля, ставящая себе целью известное благо и к нему стремящаяся, стоит на второй ступени личной нравственности. Переходя от одного блага к другому, углубляясь в свое собственное понятие, личная воля наконец ставит себе целью это самое понятие. Свободное достижение целей, почерпнутых не из внешнего мира, не из случайностей жизни, но из глубины своего личного убеждения, является высшим благом для нравственной воли. Это высшее благо, «осуществленная свобода, безусловно конечная цель мира», есть идея *добра*. Все действия как большие или меньшие проявления этой идеи подлежат суду совести, над которой господствуют отвлеченные существа — различные формы долга. «Заслуга и высокая точка зрения Кантовой философии в практической ее части заключалась в выставлении на вид этого значения долга *... Совесть есть выражение безусловного права личного сознания в самом себе узнавать свое право и свой долг, из себя почерпать то и другое, ничего не признавать добром, кроме найденного в себе, причем вместе с тем мы полагаем, что правила, таким образом перешедшие в наше знание и в волю, суть в самом деле право и долг... Совесть есть святая, до которой дотронуться было бы преступно»²⁵.

Но здесь Гегель открывает бездну, в которую готов человек броситься, если он возьмет за руководителя этого внутреннего судью, если, положившись на могущество личной воли, он примет ее за окончательную, высшую точку зрения, если он противопоставит свою нравственность общественной совести, говорящей голосом закона. — Создавая себе намерение, стремясь к определенному благу, личная воля отделяется от общего понятия о воле, стоящего во главе всей философии практических идей, именно о воле как общем

* Это сказано тоже на лекции.

понятии, воплощенном в действие. Это самое ограничивает личную волю только формой общей воли, отнимает у нее понимание действительности и возбуждает в ней беспокойство и деятельность, не сознающую, что в самом деле есть и что только кажется. Она остается при требовании действия, не осмысленного идеей. Она оторвалась от исторически существующего.—Признавая за собой право быть судимым только на основании своего намерения, человек отрицает непредвиденные следствия своего дела; но следствия, по крайней мере частью, содержатся в действии, выражают его природу и суть не иное что, как воплощенное действие; от них нельзя отказываться, не отказываясь от чести быть мыслящим существом.—Ставя выше всего свою цель, свое нравственное настроение, человек забывает, что «его личность — это ряд его действий». В общество и в историю вносится суд во имя целей, более или менее направленных ко благу одной или нескольких личностей. Благая цель противопоставляется справедливости, считается с ней равноправною, между тем как «нравственная цель не оправдывает несправедливого дела»*. В идее добра личность достигает нравственного идеала, но добро существует только в мышлении и посредством мышления. Для лица эта идея осуществляется в понятии долга, лишенном всякого содержания. Нравственный долг заключается в справедливых действиях, имеющих в виду благо собственное и благо других людей. Но остается решить, в чем заключается последнее. Кант, как уже было сказано в иенской критике, допускает всякое содержание и не ведет ни к чему, кроме «ораторства о долге для долга».—Совесть, эта «недоступная святость», не опираясь на положительный закон, теряется в неопределенности. Надеясь более и более на себя, она переходит в зло, потому что остается произвольной. Начало зла есть убеждение личности, что она есть источник нравственных начал. Вследствие этого убеждения она ставит себя выше их и впадает в

* Гегель здесь замечает — довольно характеристично для его точки зрения, — что только личное благо должно уступать отвлеченной справедливости. Перед государственным благом отвлеченное право составляет низшую точку зрения.

их отрицание.— В последовательном развитии форм зла на первой ступени находится лицемер, сознающий зло как зло и стремящийся достигнуть зла под личиной добра. Затем идет человек, который успокаивает совесть, опираясь на какой-нибудь один авторитет, хотя бы противоречащий всем другим. Далее, еще углубляясь в зло, по словам Гегеля, стоит мнение, что воля, направленная к добру, есть самое добро. Гегель подвергает здесь критике знаменитое правило иезуитов *цель оправдывает средства* и начало его ищет в самоуверенности личной нравственности, ставящей выше всего цель, ею избранную.— Еще ниже по пути зла Гегель встречает мнение, что нравственное значение какого-либо действия для общества определяется личным убеждением, что стремление человека к добру и его убеждение, что он поступил хорошо, делают в самом деле его действие хорошим, что закон делается законом, для меня обязательным и вяжущим, только через мое убеждение. Адвокат государства иронически говорит: «Я противопоставляю авторитет моего единственного убеждения закону, имеющему за себя авторитет бога, государства, авторитет тысячелетий, в продолжение которых закон служил связью и опорой людям, их действиям и их судьбе, тогда как эти авторитеты заключают в себе бесчисленное множество личных убеждений»²⁶. Но вследствие этого каждый имеет нравственное право принимать мои мысли, слова, поступки за преступление и действовать сообразно этому мнению. Но отсюда выходит состояние всеобщей борьбы личностей между собой, личностей противу отвлеченного права и повсеместное уничтожение свободы силой.— За этим злом Гегель находит еще только одно: это иронический взгляд на существующий порядок вещей, на существующие начала справедливости и добра на том основании, что они вышли из личных убеждений, которые ошибочны, и потому рассматриваемые начала могут легко быть совсем иными. Гегель прибавляет, что последнее начало вышло как следствие из философии Фихте.— Таким образом, Гегель считает за доказанное, что личная воля, предоставленная самой себе, в области личной нравственности по недостатку содержания впадает

в произвол и служит источником всякого зла. Для отыскания действительной опоры воле последней необходимо получить извне действительное содержание, которое было бы в то же время и выражением ее личности. Надо, чтобы отвлеченное право и личная совесть соединились в высшую единицу. Система правил и обязанностей, в которую воплощается единичная мысль, получается на точке зрения общественной нравственности. Она вмещает личности не только ее намерения, но и их следствия, не только цели действия, но и процесс их достижения. Она ставит закон выше частной совести, выше отдельного убеждения. Перед ней преклоняется и справедливость отвлеченного права. Последнее, лишенное всякой личности на первой ступени практических идей, получает тело в обществе, для которого оно делается положительным законом. Личная нравственность, ограниченная единицами на второй ступени, переносит свое значение в идеальную личность государства, и в нем из случайности явления переходит в идею. В общественной нравственности отвлеченное, но само по себе существующее добро и определенная личность сделались тождественны, сделались частностями понятия, идеи, в этой идее нашли свою истину и свою действительность, потому что «только идея действительна»*.

* Читателю могут показаться сбивчивыми эти выражения сравнительно с тем, что сказано было выше: только в личности воля и свобода получают действительное бытие. Приводим самые слова Гегеля: «Nur im Willen als *subjectivem*, kann die Freiheit, oder *an-sich* seyende Wille wirklich seyn (§ 106). Die, somit *konkrete* Identität des Guten und des *subjectiven* Willens, die Wahrheit derselben ist die *Sittlichkeit* (§ 141)» [«Лишь в воле как субъективной может быть действительной свобода или в себе сущая воля (§ 106). Конкретное, следовательно, тождество добра и субъективной воли, их истина есть нравственность (§ 141)»]. В примечании к тому же параграфу он говорит, что добро и личность делаются «zu Momenten des Begriffs, der als ihre Einheit — offenbar wird und... Realität erhalten hat, somit nun als Idee ist» [«моментами понятия, которое открывается как их единство и... получает реальность, однако теперь как идея»]. Это можно себе объяснить приблизительно следующим образом: возьмем отвлеченное бытие воли — оно не действительно еще, потому что не облечлось телом; возьмем личность, не сознающую в себе воли, — она существует, но также не действительна, по-

Личность является органом новой, высшей единицы, в которой право составляет только одну сторону.

Вот очерк, весьма, впрочем, слабый, того, как Гегель построил начала, которые сам признавал святыней в человеке. Составляя самую невыделимую сторону личности, они в то же время для него источник всякого зла. Как схоластики и аскеты проповедовали, что все живое, все естественное в человеке должно умолкнуть перед фантастическими воззрениями ничтожества плоти, очищения духа, болезненного экстаза, так Гегель требовал, чтобы человек заколол свою личность на алтаре государства. Следя за извращением нравственного чувства, он указывает на его противоречия общему началу справедливости, на дерзость единицы, противоставляющей свое убеждение властям и преданиям, миллионам сограждан и десяткам веков. Он прав, когда порицает Криспина, крадущего кожу для того, чтобы обуть нищих. Но осуждение этого поступка не истекает из подчинения личного нравственного побуждения отвлеченному понятию справедливости. Мы уже говорили: оно не отвлеченно и не заключено в организованной судебной власти. Оно вырастает из глубины личного убеждения. Идея справедливости, как идея добра, имеет начало в личности. Последняя сравнивает эти идеи, их оценивает и, признавая необходимость присутствия первой для существования второй, отрицает в данном факте добро. Скажем это словами самого Гегеля: «Благо не есть добро без справедливости». Произвол, с которым различные предметы являются благом для человека, недоумение, с которым он останав-

тому что ей недостает главного условия — сознания свободы. Когда личность сознала себя как свободную личность, она сделалась действительной. Это первый пункт. Затем идем далее. Личность действительна и определена в своей отдельности, но ее воля блуждает с одного предмета на другой, следовательно, истина не достигнута, настоящая идея воли не найдена. Добро стоит идеалом перед личностью, но оно вне ее и потому не имеет реальной действительности. Общественная нравственность, воплощая добро в собрание сознательных лиц, есть безусловная действительность, высшая первой точки зрения (Ср. *Logic*, 2 В., 3.).

ливається на распу́т'є добра і зла, бесчисленні увлечення, безперестанні помилки не втекають із самоувіреності особистості, із її переобладання, но, напро́тив, із її слабості. Эта слабость заключається в невежестве. Случайно і отрывочно являються перед человеком різні данні суспільного світа. Не розуміючи їх значення, їх відносительної зв'язі, он стремиться к лучшему идеалу, который в нем развила жизнь, и встречается зло, потому что его идеал имеет другие стороны, ему еще не известные. Знання дійсвительності, участь во всіх сторонах дійсвительної життя складає необхідний матеріал для нравственої діяльності, інакше вона одностороння. Но идеал добра і справедливості особистість все-таки повинна створити із себе і не дозволити ні преданню, ні букві уложень, ні установам, ні могутим особистостям коснутися до «недоступної святині» своєї совісті. Вооруженная знанием, эта личность должна вооружиться решимостью борьбы во имя своих убеждений, и эта борьба будет нравственна. Сам Гегель не мог не сознаться в этом в одному із позднейших прибавлений, сделанном на лекциях философии права. «Во времена, когда действительность представляет пустое существование, лишенное духа и энергии, может быть дозволено личности бежать из действительной жизни во внутреннюю. Сократ восстал во время порчи афинской демократии: он улетучил существующее и бежал в себя, чтобы там искать справедливость и добро. И в наше время встречается более или менее, что нет уважения к существующему и что человек хочет видеть в том, что торжествует, свою волю, то, что он сам признает»²⁷. Эта прибавка весьма замечательна *. Не в государственных законах находит человек критеріум добра і зла, но воля, бедная знанием, исправляет сама себя с увеличением своего знания. Добро не есть одно мышление, как полагает Гегель, но

* В сущности мысль эта есть в самом тексте, но слегка, и о новом времени нет ничего. Гегель говорит в тексте только о факте, действительно встречающемся, указывая в скобках на Сократа і стоиков. Только в прибавлении он употребляет оборот *может быть дозволено личности* (mag es dem Individuum gestattet seyn).

на мышлении над фактами оно растет и укрепляется. Действительно не только государство как идея осуществленной свободы, действительна и личность в ее независимом сознании правды и добра; она не должна подчинять эти начала интересам государства, но интересы государства должны войти как элемент в основание ее идеи права и добродетели. Эти идеи, постоянно питаемые действительностью, но постоянно опираясь на личное убеждение, должны служить нормой для действий лица, идеалом для законов общества, и на них должно воспитываться всякое новое поколение граждан, готовых пожертвовать личным благом для того, чтобы подвинуть общественные учреждения на один шаг ближе к великому идеалу.

Переходим к последней, и главной, части философии права Гегеля — к области общественной нравственности, к «законам и учреждениям, которые существуют сами по себе и сами для себя». Здесь, из действительных обстоятельств, окружающих личность в семействе, в государстве, в обществе, является для нее вполне определенная система обязанностей, исполнение которых служит для личности освобождением от природных побуждений, от неопределенности личных стремлений. Здесь является перед человеком одна определенная добродетель — честность (*Rechtschaffenheit*), в которой выражается простая ответственность лица мгновенным обязанностям. Для других добродетелей нет места в устроенном обществе; они не нужны в его органическом развитии и, как частные явления, разнообразяющие личности, входят в описательную науку, в естественную историю духа. Сама добродетель делается обычаем, привычкой, второй природой; борьба внутри человека и вне его прекратилась, и то, чего достигали только исключительные натуры на степени личной нравственности, достигали с трудом, самоотвержением и страданием, — это достигается само собой, легко, естественным процессом жизни на ступени общественной нравственности. Таким образом, сущность права и добра получила свое значение, потому что личность, ей противостоявшая, узнала в общественной нравственности самое себя и особенность совести исчезла,

осуществившись в целом*. Права лица на свободу и на самостоятельность тоже, говорит Гегель, удовлетворены, так как лицо создало, что действительная свобода заключается в том, чтобы принадлежать к нравственному целому, и это нравственное целое существует не иначе, как постоянно воплощаясь в отдельные личности. Право и обязанность слились воедино. Дух сделался действительным, и личности обратились в случайности (Accidenz) новых единиц, в которые дух воплотился.

Мы уже говорили, что для Гегеля это воплощение имело три ступени: семейство, гражданское общество и государство. Природная связь — взаимная любовь — составляет назначение первого. Удовлетворение потребностей — судебный и полицейский порядок — есть основание второго. Сознательное служение общим целям, осуществленное в государственных учреждениях, составляет сущность последнего. — Но есть действительные единицы, которых существование не может отвергнуть ни история, ни современность; это единицы живые и способные для себя потребовать жертв, которые приносятся им охотнее, чем жертвы закону. Эти единицы живут в обычаях и привычках позднейшего времени, когда учреждения, им соответствующие, давно исчезли, они живут в стремлениях личностей, во вдохновении поэтов и художников, в летучих статьях публицистов, в колыбельных песнях, в преданиях и вымыслах, от которых кипит кровь простолюдина и богача; они живут, несмотря на то что давно их разрезали на части и создали из их обрывков стройные государства с великолепными учреждениями, с бюджетом, с обширным чиновничеством, с полицией, со знаменем, с центром, из которого выходит всякая деятельность и к которому она возвращается. Эти единицы

* Может быть, можно найти некоторый след влияния гегелизма, вероятно несознанный, в следующих строках, напечатанных в 1849 г.: «Чтобы охранить общество от разрушения и утвердить в нем порядок нравственный, необходима еще и другая сила, кроме силы совести, и другой закон, кроме ее законов. Эта другая сила есть совесть общественная — Верховная власть».

суть: род в минувшие периоды истории, нации в наше время.

Патриархальные учреждения не существуют в Европе, но родовые начала, обусловившие собой большую часть развития человечества в былом, еще живут около нас, воплощаясь в предрассудки происхождения, в мечты родовой аристократии, в фантазии государственных отношений по образцу семейств, в майораты, в дух касты, который беспрестанно проявляется в общественных сословиях: родовые начала составляют начало, связующее всех членов в одно целое и противопоставляющее это целое другому; следовательно, род как единица имеет бесспорное право на место в ряду существ, в которых личность теряет свою особенность, чтобы составить новые, действительные нравственные существа, действующие, живущие и преобразующиеся. Но если в настоящем идея рода проявляется только в случайных обстоятельствах, как старая болезнь, от которой не может вполне отделаться человечество, то значение ее в истории огромно, и было время, когда единственное связующее и разделяющее начало была именно идея рода. Она обуславливала знание и верование, обычай и историю; она была главным деятелем целых периодов жизни человечества. И между тем ее связь была гораздо обширнее тесной связи семейства; ей не соответствовали положительные законы, стройные учреждения. Этой могущественной единице Гегель не дал места в своей теории; он ей посвятил несколько строк как переходному состоянию в одном из последних параграфов «Философии права» и в введении к «Философии истории». Род для него не более как нарастание семейства, приведшее к служебным отношениям и требующее героических деятелей для перехода в государство. Конечно, всегда можно, принимая некоторое начало за руководящее, отрицать значительность действительного явления, но это точка зрения рассудочных философов, против которых Гегель восстал всей силой своей диалектики. Он сам сказал, что философия должна «понять действительность» и, следовательно, придать в системе явлению то же место, которое это явление имело в действительности.

Еще резче, потому что современнее, пропуск другой великой единицы — национальности. Гегель часто говорит о духе народов, но они являются у него как обусловленные политической единицей государства. Между тем национальность есть пока начало несравненно более живое, чем начало гражданской централизации. В поработенной Венеции публика подымается, как один человек, когда актер произносит заветные слова: «Viva l'Italia!» В парижской гостинной кружок людей говорит об отечестве на языке Мицкевича, когда его отечество давно исчезло с карты Европы. Германский филистер с особенным чувством выпускает клуб дыма, прислушиваясь к хору молодежи: Was ist des Deutschen Vaterland? Бедная Ирландия не может до сих пор мыслью слиться со своей всемогущей повелительницей. Если на шумной сходке лица разных национальностей признают себя братьями и членами одной высшей единицы, если старая вражда, написанная в истории кровью предков, забывается в наше время потомками, то не во имя государственного целого, но во имя общих учреждений и общего закона, но во имя начал права и добра, живущих в глубине личности и воплощенных в новую великую единицу — в человечество. Конечно, Гегель, писавший еще в 1801 г.: «Германия не государство», защитник отдельных стремлений Баварии, Виртемберга, союзник прусского правительства, не мог по личному настроению своего духа поставить национальность выше государства, но он должен был ей дать место в ряду нравственно связующих единиц как единице, действительность которой может оспаривать лишь тот, кто не хочет ее видеть. Сам Гегель как бы признал в одном месте права национальности*, где сказал, что восстание завоеванной провинции не есть государственное преступление.

Но какое отношение остающихся трех единиц между собой? Между ними низшую роль занимает гражданское общество, связанное только потребностями, единством суда и полицейского порядка. В нем личности вышли из естественных уз семейной привязан-

* В прибавлении на стр. 375—376²⁸.

ности и не возвысились еще до разумного сознания государственного единства. Это переходное состояние взаимной необходимости; лица готовы всегда пожертвовать другими для собственной выгоды, для собственной потребности. Сословия и корпорации необходимы для того, чтобы соединить личности, стремящиеся каждая в свою сторону. Внешнее принуждение должно здесь противоставлять произволу полицейскую власть, чтобы этот произвол не стеснял других. Это состояние есть точно состояние отрицания, состояние временное, из которого люди или выходят в сознательное единство, или общество разрушается. Но сознательное единство заключается не в одних политических учреждениях или, точнее говоря, политические учреждения служат только формой для этого единства. Экономические, нравственные, юридические, научные, религиозные, родовые, национальные убеждения составляют его сущность; без них нет жизни, с ними только общество способно развиваться и находить форму, соответствующую этим убеждениям. Государство является этой формой, облегчающей достижение цели, лежащей вне его, выше его. Не общество, нуждающееся и работающее для удовлетворения своих нужд, не общество эгоистов, огражденных буквой закона и полицейским надзором, есть осуществление идеи в действительности, но общество, связанное разумными убеждениями или неразумными предрассудками, общество, меняющее учреждения по мере того, как оно оставляет старые предрассудки, чтобы переходить к чистейшим понятиям, общество, для которого политические формы служат лишь одеждой, сбрасываемой, когда она обветшала, средством воспитания общественной мысли и личного убеждения для достижения ими следующей ступени развития; только в таком обществе воплощаются идеи права, добра, свободы вместе с идеями прекрасного, истинного, святого, и воплощаются не в одни учреждения, не в одну администрацию. Нет; эти идеи начертаны лишь частью в законодательстве; они живут в общественном мнении, в научном движении, в произведениях изящной литературы, в энергии личностей, способных жить и умереть для своих убеждений. Они

одушевляют и домашний быт, кружки приятельских собраний, где единицы, разрозненные по своим специальным занятиям, черпают сознание общих интересов, общего сочувствия, где женщины вносят свое непосредственное чувство, мягкость своего взгляда в общественный вопрос, где ребенок прислушивается с напряженным вниманием к полупонятым словам, принимающим в его воображении фантастические размеры. Это «неписанные законы», о которых говорит Антигона Софокла и о которых упоминает сам Гегель, но они существуют не для одной личности, не для одного семейства; они существуют для целого общества, разнообразные в отдельных единицах и в своем разнообразии производящие жизнь и движение. Чем общество развитее, тем менее ему нужно учреждений, установленных форм, тем менее ему нужно управления и законодательства; общественный идеал есть общество, не нуждающееся в законах писанных, самосознательно воплощающее в своих делах и произведениях искусства, в своих частных отношениях и общественных предприятиях идею добра и справедливости, признающее ее высшей, с нею связывающее свои художественные идеалы. Конечно, это было бы не общество Гегеля и его государство вошло бы как случайный элемент в подобное общество. Последнее было бы воплощением не только объективного духа, но и духа безусловного, по терминологии Гегеля.

Для Гегеля понятие общества есть, как мы видели, понятие несравненно более ограниченное. Можно бы подумать, что в государстве он видит общество в той форме, о которой мы только что говорили. Это, с одной стороны, подтверждается тем высоким значением, которое он придает государству. Оно для Гегеля есть «само для себя безусловная, неподвижная цель», «действительный бог», «само в себе и само для себя существующее божественное». Он говорит о «безусловном авторитете и величии» государства. Последнее должно «почитать как божественное на земле»; в нем одном и через него «человек получает значение и духовную действительность». Противопоставляя религию государству, Гегель признает его высшим и могущественнейшим, потому что «в нем присутствует божественная воля;

оно есть дух, развивающийся в действительный образ и организм мира». Между тем, с другой стороны, в самом развитии идеи государства Гегель указывает только односторонние политические начала. В лекциях философии, религии и эстетики государство является как нечто ограниченное, конечное и «область высшей существенной истины» перенесена в религию, искусство и в особенности в науку, т. е. в философию. Это повело Гайма к убеждению, что система Гегеля имела две вершины, смотря по тому, обращал ли он внимание особенно на ее идеальную или на ее действительную сторону. В первом отношении выше всего стояла, конечно, философия, во втором — государство. Но кажется, это можно объяснить еще иначе. Гегель был слишком систематик, чтобы можно было допустить подобную нестройность в его теории. К тому же он слишком уважал действительность, чтобы поставить выше ее нечто отвлеченное. Безусловный дух, осуществляющий в искусстве, религии и науке, был для него не отвлеченность, но самая полная действительность; только Гегель не нашел действительной формы, в которую бы дух воплотился не только в своем политическом развитии, но и в своих высших проявлениях. Человечество не могло уже стать на точку зрения Древнего Рима и видеть в человеке только гражданина. Гегель не мог поставить религию, искусство и науку в служебные отношения к государству. Но в его время политические вопросы казались главными; восемнадцатый век, борясь со средневековыми преданиями, выставил вперед древние понятия. Еще едва слышны были голоса, для которых общество было единицей высшего, поглощающего в себя все стороны материальной и духовной жизни; для современников Гегеля общество имело значение политико-экономическое, и только. И вот Гегель, не имея перед собой формы более полной, чем государство, и в то же время ставя выше всего действительность, придал государству все великолепные эпитеты, приличные высшей действительности, но не отнял их у начал, приписанных духу безусловному, действительность которого он понимал чутьем, не имея для него надлежащей формы. Если бы Гегель, отрешившись

от своего личного стремления к формальному порядку и от полемики политических партий, не связывал понятия общества с одними экономическими требованиями, вероятно, он сделал бы из него новую безусловную единицу, в которой объективный дух, строящий государства и их конституции, нашел бы свое высшее воплощение и которая бы придала началам безусловного духа ту действительность, которой они лишлись.— Но Гегель как человек связывал порядок с понятием надзора, власти и подчинения. Гегель как член партии решился на полемику против людей, проводивших политические начала, ему ненавистные. Не мудрено, что политические вопросы стали и для него на первом месте; не мудрено, что еще с большей энергией он облек свой государственный идеал во всемогущество высшей действительности как в явлении, так и в идее, чтобы тем сильнее обрушить этот идеал на головы противников и раздавить их «призрачные», «отвлеченные», «несуществующие» создания под тяжестью своего творения. Короче, мне кажется, Гегель никогда не ставил государство наравне с философией, но в пылу полемики и в увлечении действительностью только переносил на государство качества, которые в глубине души приписывал высшей действительности, не находя для нее формы.

Но перейдем к самому очерку форм общественной нравственности так, как они представляются в системе Гегеля.

Любовь, «самое чудовищное противоречие, неразрешимое для рассудка», соединяет различные личности в новые нравственные единицы. Является семейство, осуществляющееся в *браке*, в *имууществе* (*Vermögen*) и в *воспитании* детей, с возрастанием которых семейство распадается для образования других семейств.

Брак заключает два начала: естественное поддержание породы, ее воспроизведение и преобразование внешнего полового соединения личностей в духовное единство, в самосознательную любовь. Развивая понятие о браке, Гегель еще раз доказывает делом, что перед ним в этом развитии стоит готовая цель, заданная теорема и что в практических приложениях отвлеченной

системы можно доказать что угодно. Как нравственный немец-лютеранин, он получает в своих выводах чисто северогерманское, довольно узкое представление брака. Не половое соединение, не гражданское условие, не исключительная любовь составляют для Гегеля сущность брака, но законно-нравственное соединение личностей. Любовь как страсть, презиращая условия, и платоническая любовь одинаково подвергаются порицанию. Брак неразрушим сам по себе, но допускает разрыв в частных случаях, которые должны быть затруднены законодательством. Девушка, предаваясь чувственному увлечению, теряет для берлинского философа свою честь, потому что ее общественно-нравственная деятельность ограничена семейством: ее существенное назначение есть брак. Женщины могут быть образованны, но все общее в науке и в искусстве им недоступно *. Брак по существу своему требует единоженства и не может быть допущен между весьма близкими родными. С понятием семейства связывает Гегель нераздельно понятие наследственной и упроченной собственности, имущества, вследствие чего семейство является юридическим лицом, представитель которого и распорядитель его имуществом есть отец семейства. — В детях находят супруги свое действительное единство, в воспитании детей — свою общую обязанность, потому что дети имеют право на пропитание и на воспитание; но существенное условие последнего есть подчиненность детей родителям. Из отношения детей к родителям выходит право наследства; из отношения главы семейства к его членам — право завещания. Но произвол завещателя не может быть неограничен, с другой стороны, из начала семейного нельзя оправдать предпочтение мужских наследников женским, учреждение майоратов, произвольное подчинение интересов отдельных действительных семейств отвлеченному интересу рода. Только с политической точки зрения, вследствие развития идеи государства это различие членов семейства по праву собственности получает свой смысл.

* Гегель прямо говорит, как неучитивый германский филистер: «Различие между мужчиной и женщиной есть различие между животным и растением».

Семейство разрастается в народ, или несколько семейств собираются, произвольно или непроизвольно, в одно целое. Является гражданское общество, в котором, по-видимому, личные интересы разрозненны, каждый действует для себя, нравственная точка зрения семейства потеряна. Но это только кажется. В сущности каждый, стремясь к своей выгоде, по необходимости содействует благу целого; следовательно, нравственное начало не исчезло, оно только перешло в явление, из которого на следующей ступени возникнет понимание высшей государственной нравственности. — Гражданское общество имеет два начала: одно есть лицо как собрание потребностей, смесь необходимости и произвола; другое начало есть форма целого, удовлетворяющая потребностям лица. Система взаимной зависимости, выходящая из осуществления себялюбивой цели, приводит к внешнему устройству, к принудительному государству (Noth-Staat). Отдельное лицо имеет право всестороннего развития; целое имеет право принудить лицо признать себя целью. При неограниченном развитии личности от случайности зависит удовлетворение необходимых потребностей и мгновенных прихотей; отсюда картина одновременной роскоши одних, нищеты других, физической и нравственной порчи. Сдерживание частных лиц целым является не условием свободы, но внешнею необходимостью. С другой стороны, лицо, стремясь удовлетворить своим расширяющимся потребностям, хочет сделать общество средством для своих личных целей. Для этого лицо старается занять возможно значительнейшее место в связи целого, старается развить в себе способность всестороннего понимания и разносторонней деятельности. Отсюда стремление к образованности, с помощью которой личность, сжатая со всех сторон общественными потребностями, становится свободной среди этих потребностей, усваивает себе рассудком их формальное значение и заставляет эти потребности служить своим целям. Но разумное значение получает образованность лишь как ступень высшего развития, когда с помощью ее человек возвышается до действительного понимания общественных явлений, до слияния с последними своей

отдельной личности, до идеи нравственности, в которой он составляет не цель, но орудие, не самостоятельную единицу, но элемент. Тогда образованность ведет к государственному смыслу и есть необходимое звено в развитии безусловного духа.

Из самой сущности гражданского общества выходят для Гегеля три ее начала (момента): система потребностей, удовлетворяемых работой; защита отдельных лиц одного от другого, осуществляемая в судопроизводстве (*Rechtspflege*); наконец, ограждение личности от тех случайностей, которые влечет за собой форма гражданского общества: это ограждение заключается в полицейском надзоре и в корпорациях.

В разнообразии потребностей находит общие законы политическая экономия. С точки зрения потребностей единица является человеком (в отвлеченном праве — лицом (*Person*)), в личной нравственности — личностью (*Subject*), в семействе — членом семейства, в гражданском обществе вообще — гражданином). Потребности человека возрастают, размножаются и делаются утонченнее по мере их удовлетворения; они рожают новые изобретения в ремеслах, и эти изобретения в свою очередь производят новые потребности комфорта и роскоши. Не естественная необходимость, но общественное мнение делает из предмета потребность, налагая на членов общества, с одной стороны, желание сравниться с прочими, с другой — желание высказаться, отличаться чем-нибудь между равными. Отсюда быстрое возрастание роскоши, которая наконец производит свою противоположность — цинизм. Наибольшая часть потребностей удовлетворяется человеческой работой, и работа делается сначала средством, потом сама потребностью в обществе по мере его развития. Вместе с усовершенствованием продуктов является необходимость разделения работы, отчего она делается более и более механической и наконец из рук человека переходит к машине. Неразрывная связь между работой и удовлетворением потребностей делает из всякого члена общества производителя, участника в общем имуществе — капитале, но самый способ этого участия разделяет членов общества на несколько общих масс по главным

системам потребностей, по средствам, которые существуют у каждого для принятия участия в общей работе, по способам удовлетворения потребностей, наконец, по развитию. Общество разделяется на сословия (Stände); в сословиях находит Гегель необходимую опору личности и связь себялюбивых интересов отдельных единиц с государством. Он разделяет общество на три сословия. Первое есть существенное (substantielle) сословие земледельцев и землевладельцев, работа, имущество и развитие которого связаны с явлениями природы, не направлены на увеличение богатства, но на пользование приобретенным. Гегель говорит, что этот род жизни можно назвать древнедворянским (altadelige), и находит, что новейшие сельскохозяйственные теории, где обработка земли производится по общим началам промышленности, придают сельскому труду характер второго сословия, противоречащий естественности (Natürlichkeit) первого.— Промышленное занятие дает начало второму сословию, средства которого заключаются в его работе и размышлении. Оно распадается на ремесленников, фабрикантов и купцов. В этом сословии, замечает Гегель на лекции, развивается дух свободы и порядка; первое более склонно к подчиненности.— Наконец, третье, *общее*, сословие занимается общими интересами целого, на обязанности которого лежит удовлетворение потребностей этого сословия. Это, очевидно, сословие чиновников.— На выбор сословных занятий имеют, конечно, влияние обстоятельства, но должно признать, по мнению Гегеля, что собственный произвол лица и отдельная личность получают действительность, только совершив этот выбор, именно примкнув, и примкнув исключительно к какому-либо сословию. Здесь общественная нравственность является честностью и гражданской честью, цель которой есть вступление в круг одного из сословий, постоянное в нем место, участие в общем деле и признание со стороны других лиц своего сословного положения. Вне сословия человек есть ничто, не более как частное лицо.

Удержание приобретенного, сословные права охраняются отправлением правосудия; оно возможно лишь

на степени некоторого развития, при котором различие состояний, исповеданий, народностей исчезает в понятии человека, равного прочим, одинаково со всеми подчиненного началам общего права и пользующегося этими началами. Над обществом возвышается положительный закон, всем известный и, следовательно, для всех обязательный не потому уже, что он справедлив или нет, но потому, что он есть закон. Здесь, в приложениях к определенному явлению, выступает на вид и случайность положительного закона, который в положенной мере наказания или взыскания не может иметь разумного основания, но должен быть принят так, как он есть.— Закон существует как свод общеизвестных правил, издание которых есть благодеяние для народов; но, по разнообразию частных, он беспрестанно совершенствуется в подробностях, оставаясь неизменен в своих существенных началах. Частное лицо для осуществления своего права ограждает себя формальностями, необходимыми для признания права обществом. Преступление получает уже характер не только нарушения частного права, но противодействия общему делу; в определении его значения принимает участие понятие о большей или меньшей опасности его для общего блага. Это усиливает наказание, которое, впрочем, снова смягчается вследствие убеждения общества в своей твердости и преобладающей силе над частным лицом. Для признания права и для его осуществления общество выставляет суд, который есть в то же время неотъемлемое право и необходимая обязанность власти *. Этот суд, опираясь на положительный и общеизвестный закон, делает наказание не мщением преступнику, но его же собственным делом. Каждый член общества имеет право судиться и обязан явиться пред суд **; свое право он должен доказать. Но

* Здесь Гегель полемизирует против Галлера, который говорил, что учреждение судов есть произвольное снисхождение и милость со стороны государей и правительства.

** Гегель говорит в прибавлении, сделанном на лекции: «In der neueren Zeit, muss der Fürst in Privatsachen die Gerichte über sich erkennen, und gewöhnlich gehen in freien Staaten die Processe desselben verloren» [«В новейшее время государь в сво-

общество предоставляет тяжущимся особый мирный суд (Schieds—Friedensgericht) для разбора дел. Судопроизводство должно быть гласно*. Признание фактического содержания преступления доступно каждому образованному человеку; оно выходит из совести, достигающей вследствие изложения обстоятельств дела не полной истины, но твердого убеждения; потому при отсутствии сознания преступника присяжные говорят за него: виновен, и только в учреждении суда присяжных личное сознание получает свое неотъемлемое право. Без этого учреждения все общество находится, в своих самых живых интересах, под опекой исключительного сословия юристов.

Ограждение личности от случайностей и поддержание общего порядка рождает необходимость полиции.

их частных делах должен признать власть суда над собою, и в свободных государствах он обычно проигрывает свои процессы» (Гегель. Соч., т. VII. М.—Л., 1934, стр. 241—242)].

* Гегель явился в этом отношении смелым защитником правого дела, которое в его время проникало более и более в убеждение его современников. Приводим собственные его слова из прибавления: *Die Öffentlichkeit der Rechtspflege nimmt der gerade Menschensinn für das Rechte und Richtige. Ein grosser Grund dagegen war ewig die Vornehmheit der Gerichtsherren, die sich nicht jedem zeigen wollen, und sich als Horte des Rechts ansehen, in das die Laien nicht eindringen sollen. Es gehört zum Rechte aber namentlich das Zutrauen, das die Bürger zu demselben haben, und diese Seite ist es, welche die Öffentlichkeit des Rechtssprechens fordert. Das Recht der Öffentlichkeit beruht darauf, dass der Zweck des Gerichts das Recht ist, welches als eine Allgemeinheit auch vor die Allgemeinheit gehört; dann aber auch darauf, dass die Bürger die Überzeugung gewinnen, dass wirklich Recht gesprochen wird* [Публичность судопроизводства признается здравым человеческим рассудком справедливой и правильной. Против такой публичности всегда служила большим возмущением важность господ судей, не желающих показываться всем и каждому и смотрящих на себя как на убежище правосудия, в которое профаны не должны иметь доступа. Но доверие, которое граждане питают к суду, как раз и представляет собою необходимую принадлежность права, и именно эта сторона права требует публичности судопроизводства. Право требовать публичности судопроизводства основано на том, что цель суда есть право, которое, как некое всеобщее, должно также и совершаться *перед очами* всеобщего; вместе с тем оно основано также и на том, что граждане при публичности судопроизводства выносят убеждение, что здесь действительно совершается правильный суд (Гегель. Соч., т. VII. М.—Л., 1934, стр. 243)].

Ее обязанность устранять действия, которые сами в себе безвредны, но могут сделаться опасными для частных лиц; но обстоятельства могут придать действию временное, случайное значение, отсюда необходимость случайности, кажущегося произвола в полицейских распоряжениях, отчего действия полиции часто ненавистны обществу *.

На обязанности полиции лежит надзор за постановкой и меной предметов насущной ежедневной потребности, установление на них таксы, наблюдение за промышленностью. Личность делается «сыном гражданского общества», которое должно защищать своего члена и его права. Поэтому общество имеет право и обязанность наблюдать за воспитанием, брать под опеку людей, которые своей расточительностью угрожают семейству разорением; оно же заботится о нищих. Главное стремление полиции должно заключаться в устранении быстрого увеличения черни (Pöbel), пролетариев, не имеющих определенных средств к жизни и в среде которых развивается злое начало ненависти к общественным учреждениям. Колонизация есть одно из крайних средств для исхода из накопления этого класса людей, который растет по необходимости, вместе с сосредоточением богатства в немногих руках.— Для промышленного сословия Гегель находит нужным существование нравственных единиц, которые бы соединяли его членов между собой и ограничивали раздробленность его стремлений. Сословие, связанное с землей, и сословие общее находят свое единство в самих себе: первое — в сущности своего имущества, второе —

* При этом Гегель совершенно правильно замечает о полиции: Sie kann bei sehr gebildeter Reflexion die Richtung nehmen, alles mögliche in ihr Bereich zu ziehen: denn in allem lässt sich eine Beziehung finden, durch die etwas schädlich werden könnte. Darin kann die Polizei sehr pedantisch zu Werke gehen, und das gewöhnliche Leben der Individuen geniren [Она может при очень развитой рефлексии принять такое направление, что вовлечет в круг своих распоряжений все возможные действия, ибо во всем можно находить отношение, посредством которого то или другое может сделаться вредным. Полиция может действовать очень педантично и стеснять повседневную жизнь людей (Гегель. Соч., т. VII. М.—Л., 1934, стр. 249)].

в общем деле, которым занимается. Промышленное сословие должно быть связано корпорациями. «В наших новых государствах,— говорит он в одном прибавлении,— граждане имеют только ограниченное участие в общих государственных делах: но нравственному (sittlicher) человеку необходимо дать кроме частных целей еще общую деятельность. Эту общую деятельность, не всегда доставляемую ему государством, находит он в корпорации». Гегель ставит очень высоко нравственное значение последних, оправдывает их привилегии, находит, что без корпораций нет сословной чести, что они вместе с браком составляют два начала организации общества.

* *
* *

Государство.— Конституция.— Власть государя.— Правительственная власть.— Законодательная власть.— Общественное построение.— Внешние государственные отношения.— Натянутасть «Философии права».— Руге и «Галльские летописи».— Безусловная критика.— Религия.— Народные и метафизические религии.— Наука и религия.— Религиозное начало в различных системах философии.— Догматы гегелизма.— Прежние мнения Гегеля о религии.— Стремление примирить науку с религиею.— Лекции [по] Философии религии.— Деление, принятое Гегелем.— Неудача последних стремлений Гегеля.— Религиозная точка зрения молодых гегельянцев.— Историческая точка зрения гегелизма.— Значение исторического начала в предыдущих философиях.— Влияние его на все части системы.— Берлинские лекции.— Влияние исторического начала на последующих мыслителей.— Значение гегелизма.— Его завещание будущему.— Его временная польза.— Современные требования от философии.

«Государство по своей сущности существовало прежде отдельных единиц и семейств, хотя оно моложе последних по своему происхождению во времени, потому что целое существует по необходимости прежде своей части»²⁹— так говорил Аристотель, формулируя в своих произведениях лучшие убеждения умирающего мира Греции. Государство как *dea Roma* [богиня Рим] стояло на алтаре древних завоевателей мира. В продолжение всего средневекового периода жизни человечества другие убеждения отеснили величественный

образ классического государства на второй план. Новое время обратилось к нему. Уже Гоббс провозгласил его преобладание в своем «Левиафане». И вот через две тысячи лет после Стагирита новый Аристотель ставит во главу своей могущественной системы древний идеал государства.

Мы до сих пор шли вместе с Гегелем по приуготовительным, несовершенным ступеням практического духа. Теперь вступаем в самое святилище храма. Начало отвлеченного права, встретив отрицание в личной нравственности, носило свою великую истину, свое осуществление в общественной нравственности. Эта последняя проявилась в семействе, но гражданское общество противоположило свои интересы семейным связям. Высшая действительность общественной нравственности, примирение начала семейной связи и начала гражданского интереса, по мнению Гегеля, воплотилась в государстве.

Из противоположения сословных интересов сельского и городского сословия, из противоположения личностей и семейств является для Гегеля необходимость высшей, примиряющей и поглощающей единицы — государства, в котором свобода находит свое осуществление, т. е. каждый гражданин понимает, что его действие разумно; поэтому высшая обязанность каждой личности есть — быть членом государства. Здесь Гегель восстает против понятия, что государство существует для блага личностей, против теории Галлера, что «по вечному, неизменному порядку божьему сильнейший властвует, должен властвовать и всегда будет властвовать». Государство, говорит Гегель в прибавлении, есть нравственное целое, осуществление свободы, а разум имеет безусловной целью осуществление свободы *. Государство есть дух, сознательно воплощающийся в мире. Его основание есть сила разума, проявляющегося как воля. Но при идее государства должно иметь в виду не отдельные государства и

* Из последующего и предыдущего не трудно уже видеть, какое отвлеченное понятие связывал Гегель с этим громким словом.

учреждения *, но самую идею, этого бога действительности.— Каждое государство при всех своих недостатках заключает в себе существенные начала своего бытия. Легко порицать частные недостатки, но положительная сторона, жизненность удерживается, несмотря на недостатки, а в ней-то и жизнь. Эта жизнь проявляется в личности государства как государственные учреждения и внутреннее государственное право, в особенности государства от других — как внешнее государственное право, наконец, в общей идее человеческого рода — как всемирная история.

В государстве узнает личность свои собственные интересы и цель своей деятельности. В нем осуществлены ее права и заключены ее обязанности. Но эти обязанности заключают в действительности всегда в то же время и достижение особых интересов личности. Интересы последней достигаются именно посредством учреждений, составляющих государственное устройство (*Verfassung*), т. е. развитую и осуществленную разумность; они суть твердое основание государства, доверенности и чувств к нему частных людей. Они опоры общественной свободы **. Любовь граждан к отечеству и государственное устройство последнего составляют две стороны развития идеи государства. Патриотизм, говорит Гегель, заключается не в способности к самоотвержению в трудные минуты, но в постоянном поставлении общего дела как цели при всех обыкновенных житейских обстоятельствах. «Необразованные люди,— прибавляет он,— любят судить и порицать, потому что порицать легко, но трудно найти хорошее и его внутреннюю необходимость... Поэтому должно различать случайное проявление политического духа от того, что люди в самом деле хотят, так как в сущности они хотят дело, но останавливаются на част-

* Это так трудно, что сам Гегель этого не мог сделать. Да едва ли возможно мыслителю, если он не ограничивается общими понятиями, но переходит к подробностям, рисовать идеал государства без оригинала, хотя приблизительно существующего в действительности.

** Для пугливого читателя спешу сказать, что эти блестящие фразы получают на следующих страницах очень смиренный смысл.

ностях и увлекаются тщеславием, которое хочет понимать дело лучше других (*Eitelkeit des Besserverstehenwollens*)). Государство знает, чего оно хочет, и знает это в его общности, как мыслящую идею, поэтому развивается в организм, в систему властей.

«Бесконечно много болтали в новейшее время о конституции как о самом разуме,— говорит философ-реакционер,— и самое пустое в Германии говорили те, которые были убеждены, что знают это лучше всех, и в особенности лучше правительств... Не мудрено, что эта болтовня сделала слова разума, просвещения, права и т. д. так же, как конституцию и свободу, противными разумным людям, так что почти стыдно говорить о государственном устройстве»³⁰. Эти выражения достаточно высказать, чтобы они нашли заслуженную оценку; впрочем, они объясняются политическим характером сочинения и несколько извиняются тем, что направлены не только против защитников германского движения вперед, но еще более против духовных реакционеров, которые хотели отступить до средних веков. В прибавлении, смягчая по обыкновению свою политическую проповедь, Гегель говорит, что как дух выше природы, так и государство: если трудно понять природу, то несравненно труднее понять государство, которое должно почитать как божественное на земле (*Irdisch-Göttliches*).— Ловкий софист не хотел, чтобы его слушатели вспомнили, что природа вне человека остается для него всегда чем-то внешним и завоевывается шаг за шагом наукою, оставаясь неизменною в своих формах; государство же есть продукт человеческой воли и человеческой мысли, ими создано, с ними исчезнет, ими пересоздается в каждый период развития народов и потому вполне подсудимо этой мысли.

Гегель отрицает разделение и самостоятельность властей законодательной, исполнительной и судебной, как рассудочное представление, противное идее единого государства, как представление, ведущее за собою необходимо внутреннюю гражданскую борьбу и подчинение одною властью всех прочих. Гегель дает другое распределение властей, сообразно прежним своим трудам по этому предмету; при этом каждая из властей

должна заключать начала прочих и составлять замкнутое целое. Эти три власти Гегеля суть: законодательная власть, правительственная и власть государя. Все эти власти, точно так же как все государственные дела, не должны быть самостоятельны одна от другой и не должны составлять личной собственности человека, временно ими облеченного: в самодержавии государства и его целей должна заключаться их сущность...

В противность общему порядку развития своих идей Гегель, поставив власть государя как последнюю и, следовательно, по-видимому, высшую в своем государственном устройстве, начинает все-таки с нее. В ней заключены начала законодательства, обсуждения правительственных мер и самостоятельного решения. Здесь Гегель строит идею власти государя, как следовало этого ожидать: идея требует единого монарха; его власть должна быть наследственна; он должен быть высоко поставлен над обществом (величество, *Majestät*); он должен иметь право помилования, безграничный произвол в выборе советников, право войны и мира; он должен быть безответствен. В примечании Гегель говорит, что ручательством твердости престола служат твердые государственные учреждения, которые одинаково обеспечивают власть монарха, общественную свободу, справедливость, между тем как наследственность престола и общественная свобода служат друг другу гарантиями.— Личность государства воплощается в эту личность монарха, стоящую выше борьбы партий, выше частных интересов, и он своим *я хочу* полагает конец спору мнений за и против какого-нибудь вопроса. Без него государству недостает единства; без него народ есть толпа.— Кажется, довольно высоко поставлено значение этой верховной власти, но у Гегеля нельзя никогда быть уверенным, что мысль вполне схвачена, представление вполне определено. Так, в позднейшем прибавлении, на лекции, он внезапно открывает новую сторону, с которой смотрит на вопрос: «При полной организации дело только в точке формального решения, в человеке, который говорит *да* и ставит точку над *i*»¹¹. Остальное — дело закона.

Правительственная власть или, точнее, власть управления (Regierungs-Gewalt) должна находиться, по мнению Гегеля, преимущественно в руках образованного чиновничества, организованного сверху донизу в одно стройное целое. Гегель полагает, что организм администрации, которым преимущественно занимались только для высших сфер последней, должен обнять все общество, концентрируясь наверху, в высших учреждениях при лице монарха. Чиновничество должно составлять главную часть среднего сословия; в нем заключается преимущественно государственное сознание и высшая образованность. В этой образованности заключается ручательство общественного доверия, которое более оскорбляется дурным исполнением закона, чем страдает от самой его сущности. Чиновник не есть слуга государства, исполняющий известное дело за определенное вознаграждение: он кладет главную часть своего духовного и личного существования в свое дело. Конечно, в низших сферах гражданской деятельности, в делах, не важных для целого, государство может предоставить сословиям, корпорациям, общественным единицам выбор лиц для отправления некоторых должностей; в этой уступке находит свое удовлетворение формальная свобода; но и здесь должен быть надзор и некоторая степень вмешательства правительственных чиновников.

Уже выше было сказано, что Гегель находит нелепым всякое иное развитие законодательства, как из самого себя, на основании существующих законов. В законодательной власти, по его мнению, участвуют: монарх как окончательная власть, правительственная власть, т. е. чиновничество, как лица, знающие дело, наконец, представительное начало как выражение формальной свободы, мнения большинства. С презрением говорит Гегель о кривых и ложных представлениях, связываемых часто со словами *народ*, *конституция*, *государственные чины*, о том, будто бы представители народа или народ всего лучше должны понимать, что последнему нужно, и, несомненно, желают это лучшее. Напротив, говорит он, та часть государства, которую подразумевают под именем народа, именно *не знает*,

чего хочет, потому что не имеет надлежащей проникаемости, чтобы знать свою волю и, главное, знать волю разума. Высшие чиновники лучше народа понимают то, что ему нужно, и в собраниях представителей делают главную массу дела. Представители общества нужны лишь для того, чтобы центральное правительство лучше знало о поступках своих чиновников, рассеянных в разных местностях, и чтобы лица, стоящие во главе управления, зная, что их действия подлежат общественному суду, обращали на эти действия надлежащее внимание. Лишь в воображении черни (Röbel) правительство не желает лучшего. Представительство не есть нисколько исключительная гарантия общественного блага и разумной свободы. Последние в высшей степени обеспечены «верховой властью монарха, наследственностью престола, устройством судебной части и т. д.»*. Правительство не есть партия. Главное значение представителей заключается в том, что помощью их народ получает сознание государственного целого и принимает в нем участие. Представители народа не составляют противоположения правительству, но суть посредники между массой и правительством в организме государства; при существовании органического устройства, говорит Гегель в прибавлении к лекции, толпа проводит свои интересы путем закона и порядка. Если этого средства нет, то эти интересы могут выказаться только в дикой форме.— Но государственные чины должны быть представителями не безразличной массы, но органических единиц, сословий. Выше видели, что общему сословию чиновников Гегель противопоставлял два сословия частных людей: сельское сословие землевладельцев и городское сословие промышленников. Гегель полагает, что сословие землевладельцев имеет естественное право без выбора присутствовать в собрании чинов в лице старших рода, в пользу которых должны быть утверждены майораты

* Как ни странны могут показаться подобные мнения у писателя, который на каждой странице говорит о свободе, но они действительно есть. Здесь и в следующих местах привожу ссылку на страницу второго издания «Философии права» или на параграф В. VIII, s. 394.

не в видах справедливости или поддержания рода, но для блага государства. Промышленный класс высылает от себя представителей, именно представителей общин, обществ и корпораций. Только член таких кружков есть член государства, и он член государства только как член своего кружка. Всякое другое понятие о гражданстве есть для Гегеля поверхностная, неразумная отвлеченность. Он находит, что глупо опираться на мысль, будто бы всякий понимает государственные дела, и что частному человеку остается еще путь общественного мнения для выражения своей мысли.— Мы увидим ниже, что это за общественное мнение.— Ручательством способностей лица быть представителем может служить лишь действительное отправление им обязанностей управления, доказательство на деле, что он обладает смыслом начальника и государственным смыслом. Выбор лица есть нечто имеющее весьма мало значения, потому что, выходя из своего кружка, всякий член его знает его интересы настолько, чтобы иметь возможность представлять эти интересы. Поэтому «процесс избрания или есть вещь лишняя, или ограничивается ничтожной игрою произвола и мнения»*. Таким образом составляются две палаты представителей: одна — из старших членов всех богатых родов землевладельцев, другая — из представителей общин и корпораций; последние преимущественно выбраны из бывших чиновников, а пожалуй, и не выбраны, но назначены свыше или по жребию, или по какому-нибудь произвольному порядку, чуть-чуть не по алфавиту. Между тем эти палаты суть, как выше сказано, посредники между правительством и обществом, они составляют существеннейшее, связующее звено в организме государства, без которого, с одной стороны, может быть произвол, с другой — дикий взрыв. Не полагаете ли вы, что они составляют главный орган всей внутренней государственной деятельности? Нет.

«Учреждение государственных чинов не имеет целью обсуждение и решение государственных дел помощью их, для чего они составляют лишь прибавочный орган

* В. VIII, s. 405.

(Zuwachs). Их особенное назначение состоит в том, что помощью их участия в знании, обсуждении и решении (Mitwissen, Mitberathen und Mitwirken) общих дел удовлетворяется право формальной свободы прочих членов гражданского общества» *. Поэтому заседания палат должны быть публичны; через их публичность образуется общественное мнение. В общественном мнении находит Гегель неорганическую волю народа, участие в государственном целом отдельных личностей массы, другой полюс государства, противоположный полюсу власти монарха, которая завершала государство в его органическом построении. Общественное мнение, говорит Гегель, включает в себе все разумные начала общества, но в форме здравого смысла, т. е. в форме предрассудков и личных мнений. Не должно ни чрезмерно уважать, ни очень презирать общественное мнение, но скорее второе, чем первое, потому что сильная личность, проводя разумную идею, легко сделает из нее предрассудок общественного мнения. Для того чтобы оно не могло своим выражением нанести оскорбление лицам или властям, оно должно быть поставлено под наблюдение полиции и законов. В этом случае должно обращать внимание в особенности на частный способ выражения общественного мнения помощью печатания. Вследствие гибкости слова и особенности каждого частного случая нельзя не внести произвола и в законодательство, обуздывающее произвол речи и печати. Это обуздание разумно и необходимо, потому что сознательный разум государства не должен преклоняться перед случайностью личного мнения. Только наука в своей разумности не может быть подчинена подобному надзору, так как она, если говорит неразумно, сама себя наказывает, переставая быть наукою. Наказывая и предупреждая опасные проявления общественного мнения, государство может дозволить ему легкие нападки как бессильное удовлетворение неудовольствия, питаемого низшими по разуму против высших.

Оканчивая обзор политической теории Гегеля, скажем вкратце о том, как он очертил внешние отношения

* В. VIII, s. 314.

государства. Здесь он признает его самостоятельность как необходимое условие его отдельности. Он оправдывает войну как начало, в котором гражданин самым делом признает государство высшею идеею сравнительно со своими собственными, личными интересами, идеею, для которой он готов принести в жертву имущество и жизнь. «Война поддерживает нравственное здоровье народов». Отсюда выходит построение необходимости «сословия мужества», военного сословия; с его идеею связаны неизбежно противоположности: «полное повиновение, подчинение личного мнения, отсутствие отдельного духа и всегдашнее присутствие духа, быстрая решимость; самое враждебное действие против личностей и при этом совершенное равнодушие, даже благорасположение к ним как к отдельным личностям»¹³. Право ведения войны и заключения мира составляет принадлежность власти государя. Отношения государств между собою не подлежат началам личной нравственности и частного права. Государства заключают договоры, но стоят выше этих договоров. Вечный мир есть невозможная мечта; нет и не может быть судьи над государством, полагающим, что ему необходимо начать войну. Эта необходимость может заключаться не только в действительном вреде, им понесенном, но и в оскорблении, в праве быть признанным как самостоятельное государство, наконец, в опасности, которая может для него возникнуть, если оно не предупредит противника. Политика, имея дело с действительными нравственными единицами, выше личной нравственности. Но и во время войны существует между государствами связь, сознание, что война есть временное событие, и на этом основано международное право. Суд между государствами принадлежит лишь высшему претору, общему и самобытному духу, мировому духу: государства судит всемирная история.

Таким образом, воплощение свободы, действительность безусловного духа есть государство чиновников, в руках которых находятся все дела, вся власть, законодательная и правительственная. Над ними стоит только точка формального решения, которая облечена всем блеском верховной власти, но в сущности говорит

только «да!», когда закону, написанному чиновниками, нужно, чтобы кто-нибудь сказал окончательно «да!». Подле чиновничества стоят представители всех дворянских родов, опираясь на майораты, и представители всех промышленных кружков и корпораций; последние суть тоже большею частью бывшие чиновники. Но дело представителей только уяснить правительству местные интересы, довести до сведения центральных распорядителей то, что делается по углам государства, а, впрочем, они нужны лишь для формального участия всего общества в управлении, как решающая личность нужна лишь для подписи под указами.

И Гегель полагает, что это государство бюрократии, государство «знающих» есть устройство, в котором личность находит себе удовлетворение, в котором примиряются либеральные начала с монархическими, промышленные интересы — с интересами дворянства. Гегель находит здесь высшее начало, для которого можно оставить прежние точки зрения как побежденные, начало, в котором «государство рассматривается как великое архитектурное здание, как иероглиф разума, представляющий в действительности». «При его организации должно иметь в виду только необходимость идеи»³³.

Но точно ли необходимость теоретического развития идеи государства по началам безусловного идеализма привела Гегеля к построению нравственных и государственных явлений так, как он это сделал? Это можно оспорить с двух точек зрения. Во-первых, на основании самой «Философии права», во-вторых, из того развития, которое принял гегелизм скоро после смерти учителя.

Достаточно внимательно просмотреть те параграфы, в которых Гегель переходит от одного отдела к другому, чтобы убедиться в натянутости, неловкости этих переходов для самого автора. Таков переход от преступления к личной нравственности, от иронии к общественной нравственности, от брака к имуществу. Далее встречаются двойные разделения, когда общий диалектический процесс требует тройного построения. Так, связующее начало гражданского общества двой-

ственно: полиция и корпорация (к тому еще эти два начала очень неловко связаны между собою). Внутреннее государственное право распадается тоже на две части: внутреннее устройство для себя и внешние отношения верховной власти (*Souverainität gegen Aussen*). Не менее странно изменение порядка трех властей, которые составляют внутреннее устройство государства. В общем очерке Гегель ставит сначала власть законодательную, потом правительственную, наконец, как их завершение власть государя. В подробном изложении это идет наоборот, и по самому смыслу выходит, что так и должно быть.

Далее поражает постоянное созвучие выводов Гегеля с понятиями юридическими, семейными, политическими, существовавшими в действительности или в ожидании в Пруссии в двадцатых годах. Почти везде идея в своем развитии приходит к тому же, что образовалось вследствие миллионов противоречащих обстоятельств, вследствие исторического нарастания. Это было для школы доказательством истины Гегелева учения, но для постороннего наблюдателя оно производит совсем другое впечатление. В этом постоянном попадании в цель с завязанными глазами чувствуется нечто более, чем сила безусловной идеи, которая сама себя осуществляет; к тому же странно, что именно Пруссия, которая оказалась во многих отношениях весьма несостоятельно, была избранным народом, воплотившим бессознательно безусловную идею в главных ее основаниях тогда, когда еще она себя и не сознала в Гегелевой философии. Наконец, стоит обратиться к предисловию «Философии права», и легко убедиться, что это сочинение несравненно более заключает в себе полемики, чем научной строгости; что тут, как в большей части философско-нравственных, философско-политических сочинений мира, дело шло не о том, чтобы проследить за необходимым развитием идеи, но чтобы доказать теоремы нравственные и политические, заданные действительностью извне науки, теоремы, которые идея должна была воспринять в себя так или иначе. Это были нравственно-политические догматы, которые Гегель прививал к своей религии безусловного и которым этим

самым он придавал непогрешимое значение, представляемое догматом для всякого верующего. Правда, Гегель в предисловии говорит, что дело идет о науке, и только о науке, но он затем немедленно отрицает, что дело философии открывать, говорить и распространять истину; философия должна только *понять* готовую истину, «тем более что истина права, нравственности и государства очень стара и открыто высказана и признана в общественном законе, общественной нравственности и религии». «Задача философии состоит в понимании того, что есть, так как то, что есть, есть разум. Каждая личность есть дитя своего времени, и философия есть ее время, схваченное в мыслях. Так же нелепо предполагать, что философия выходит из существующего мира, как допустить, что личность перепрыгнет через свое время»³⁴. Грубо и резко нападает Гегель на мечтателей, которые рассуждают о нравственности и государстве, как будто до них не было ни нравственности, ни государства; говорит о призрачных теориях своих противников, которые искали истины в случайных мнениях, между тем как истина в действительности. Только то, что не заключает в себе противоречия диалектическому процессу мысли, может осуществиться в действительности и осуществляться в самом деле вследствие этого самого процесса. Только то, что в самом деле осуществилось, может быть признано проявлением безусловного разума, и в самом бытии, не случайном, но вполне действительном, заключается ручательство разумности. Тут ставит Гегель свою знаменитую формулу:

Что разумно, то действительно.
Что действительно, то разумно.

Около этой формулы, как около знамени, возгорелась борьба партий, и в ней, более чем где-нибудь, высказалась двусмысленность учения берлинского философа, двусмысленность, позволявшая найти все, что угодно, в его выражениях. Его защитники говорили, что между истинною действительностью и случайным существованием такая же разница, как между идеею и явлением; действительна не насущная нравствен-

ность, не сегодняшнее государство, но нравственность и государство, соответствующие истинному разуму, идее в ее полном развитии. В таком случае о приведенной формуле нечего спорить: это не более как тождество, выражающее, что, по определению Гегеля, действительно лишь то, в чем воплощена разумная идея. Из общего характера учения, конечно, можно с достаточным правдоподобием заключить, что это единственный смысл, в котором сказанная формула может быть выведена из начальной теории безусловного. Явления, как переходные пункты развивающейся идеи, до тех пор не достигают разумного значения, пока не проникнутся сознанием своей разумности. Только подобные явления вполне действительны, и только такая действительность разумна. Но с другой стороны, достаточно внимательно прочесть «Философию права», чтобы убедиться, что тут кроме этой идеальной действительности есть нечто совершенно другое. В весьма многих местах теории государства неоспоримо Гегель говорит не о государстве, как оно быть должно, но о государстве в явлении, о самых его недостатках, о подчинении положительному, существующему закону. Еще яснее это видно из предисловия «Философии права», где в цитате, приведенной выше, Гегель говорит о существующем законе, о нравственности и религии так, как они представляются наблюдателю. Это видно из резкой полемики против взглядов Канта, Фихте и в особенности Фриза, на которых он нападает во имя действительности не так, как она могла бы быть в осуществлении идеи, но как она была в Германии во время Вартбургского праздника и полицейских преследований.

Здесь, как выше, мне кажется, дело может быть объяснено слитием в уме Гегеля двух различных представлений: одного, прямо выходящего из его теории, и другого, которое было следствием случайного положения философа как союзника прусского министерства. — Начало развития безусловного, постепенно сознающего себя в большей и большей полноте, было, как мы видели в прежних статьях, основным догматом гегелизма. Как наследник просветителей XVIII века, как философ всеглаживающей мысли, Гегель должен был найти

эту полноту в идее более и более совершенной.— Но личное настроение духа, значение естественных наук, могучие исторические сотрясения, которые проникали во все слои общества, дали в его глазах действительности неоспоримое значение. Удерживая преобладание мысли, он пропитал ее действительностью. Для него, как для Шеллинга, законы разума стали тождественны с законами мира внешнего. Разум стал способностью воссоздания действительности. Самая действительность стала воплощением разума. Идея явилась одновременно результатом высшего процесса мысли и самым полным содержанием действительности.— Но Гегель внес в свою теорию, преимущественно перед прочими мыслителями, понимание истории, историческую мысль. Он яснее других сознал начало исторической преемственности и исторического права: он понял, что все прошедшее воплощается в каждую эпоху в форму, соответствующую этой эпохе, и что для каждого периода времени его начала составляют истину, которая имеет свое право на бытие, служит необходимым ступенем последующего развития и должна была быть пройдена человечеством в свое время. Это начало сообщило учению Гегеля огромное превосходство над предшественниками и дало ему возможность внести в развитие отвлеченной, безусловной идеи не только действительность, которую он понимал как высшую, но всю историческую действительность. Идея необходимо развивается в ряде своих ступеней и так же необходимо идет по лестнице истории. Она разумна во всех своих воплощениях, но в то же время эти воплощения составляют действительность. Отсюда «все действительно разумно, и все разумное действительно». Но каждая предыдущая ступень ниже последующей, поэтому из самой теории выходило двойное требование: с одной стороны, философ должен был понять, сколько разумности заключала каждая ступень идеи, развивающейся в логическом процессе и осуществленной в действительности; с другой стороны, казалось бы, следовало указать человеку каждой эпохи практическую обязанность выработать в себе понимание, сколько разумного заключает в себе современная ему эпоха и какими

путями она может быть переведена на высшую ступень, а когда это создано, то обязанность каждой личности должна бы заключаться в содействии новому периоду выработаться из старого. Может быть, Гегель имел свои причины не внести последнего начала в свою теорию, во всяком случае он остановился на обязанности философа понять действительность, т. е. во всем сущем различить те явления, в которых разум выказался полнее.— Мы видели, что государство, слив в уме Гегеля в себе высшие формы безусловного и специально политическую деятельность, сделалось для Гегеля высшим проявлением действительности. Он в государстве увидел самое полное воплощение безусловного, и понимание государства сделалось для него пониманием разумной действительности.— Согласно с началом исторической мысли, государство могло представляться как развивающееся, в котором в каждую эпоху так называемая партия движения есть рычаг, подвигающий политическую идею на ее высшую ступень, а партия реакции — представительница отсталых мнений. Историческая точка зрения даже требовала допущения развития, которое по необходимости может начаться только от лица, чтобы потом перейти в целое общество. Таким образом, лицо могло получить в теории государства то значение, которое оно в самом деле имеет в истории. Но тут помещало особенное положение, в которое стал Гегель в отношении к современным ему политическим событиям.

Настроение духа и обстоятельства побудили Гегеля начать полемику противу начал либеральной партии.— По месту жизни и по характеру он оставался нетронутым патристическим воодушевлением, вышедшим из Пруссии. В Иене он был сотрудником Шеллинга, для которого человеческие побуждения занимали весьма малое место в стройном тождестве природы и разума. После того Гегель жил в Баварии и Виртемберге, государствах французской партии и сдержанных в их порывах. Принужденный обстоятельствами, он принял на себя редакцию газеты французского направления; это, конечно, доказывало его малое сочувствие германской национальности, но это же самое его еще более

удаляло от личностей, стоявших во главе патриотического движения Германии, которое было основано на либеральных началах.— С другой стороны, реформатор в метафизике, он был естественный противник школы Канта и Фихте и в их практическом направлении. Это он высказал с самого начала и противопоставил идее личности, ими поддерживаемой, идею государства, которое господствует над всем и поглощает все. Между тем обстоятельства его толкнули на союз с прусским правительством. Этот союз имел естественную причину, потому что новое прусское министерство имело общие интересы с Гегелем. В ряду поборников реформы Штейна и первого периода управления Гарденберга стояло много кантланцев. Самое движение реформы началось во время пребывания правительства в Кенигсберге и связано было нравственно с идеями, господствовавшими в Кенигсбергском университете, где еще царил дух Канта. Отголоски патриотически-либеральных речей Фихте еще не замолкли в стенах Берлинского университета, и его авторитет призывала немецкая молодежь против своих преследователей. Весьма понятно было, что новое направление прусского правительства видело своих главных противников в последователях учения Канта и Фихте.— Гегель всю свою философию основал на полемике с этими мыслителями. Союз с их противниками мог быть только приятен для него. Самолюбию философа могло только льстить то обстоятельство, что он внесет всемогущую диалектику своего учения в то самое государство, из которого вышла критика Канта, заставившая своим победоносным анализом замолкнуть учителей Гегеля, дряхлых вольфианцев; на ту самую кафедру, с которой только что сошел в гроб сильнейший соперник Гегеля.— Кроме того, волнение молодежи, убийство Коцебу возбудили в это время отвращение в умах более либеральных, чем Гегель. Он стал в ряды политической реакции и перед миром решился доказать, что движение либеральное не только опасно, но и неразумно. Но он не в состоянии был отступить, как сделали многие другие, как сделал Шеллинг. Для него необходимо было доказать, что политическая реакция Прус-

сии есть шаг вперед. Он был слишком честен и для того, чтобы проповедовать по заказу данную теорию. Он проникся убеждением, что это действительно так, что Гарденберг после Аахенского конгресса идет путем более разумным, чем Гарденберг 1810 г. Действительность историческая сделалась для него действительностью положительною, действительностью двадцатых годов в Пруссии. Она облеклась всем блеском той разумной действительности, которая была в каждое историческое мгновение воплощением идеи. Лицо, уже всегда стоявшее низко в его теории сравнительно с идеею, сравнительно с государством, потеряло всякое значение. Личная нравственность получила начало в преступлении и кончилась в иронии. Гегель слил с догматом развития безусловного политический догмат, что Пруссия есть идеал государства, и стал с мечом диалектики на страже своей теории, поражая противников во имя безусловного, когда вопрос шел о прусской конституции, хваля полицейские преследования там, где литературная полемика должна бы кончиться делом. Два года Гегель подготавливал манифест философии против движения, которое преследовала прусская полиция. Наконец в 1820 г. он кончил «Философию права», и в 1821-м она появилась как оружие, которое должно было разрушить теоретические авторитеты противной партии. Три года почти сряду * он читал этот курс; три года он повторял перед многочисленными слушателями аргументы, которые падали на практическую теорию Канта и Фихте, на Фриза ** как одного из представителей либерального движения, на

* Зимой 1821—22, 1822—23, 1824—25 гг.

** Пользуемся случаем, чтобы сделать оговорку. Говоря о возбуждении Гегеля против Фриза в первой статье («Библи. для чтения», май, стр. 52[70]), мы сообщили, что Гегель требовал удовлетворения от министра за обвинение в неблагодарстве, сделанное одним журналистом, и получил его. Этот факт приводит Гайм (стр. 365). Мы не усомнились его сообщать, потому что здесь важно собственно требование, а не получение удовлетворения. Розенкранц в своей «Апологии Гегеля» отрицает именно последнее. До сих пор мы не имели средства поверить, кто из них действительно прав, а потому пока замечаем для сведения отрицание Розенкранца, не изменяющее сущности дела.

протест либеральной молодежи против реакции правительств, на всю партию, которая хотела в Германии движения вперед если не с правительствами, то против них. Он перестал только в 1825 г., вероятно считая движение успокоенным и себя еще раз победителем.— Когда его разуверил июльский переворот, когда в направлении своих собственных учеников, именно Ганса, он заметил либеральные стремления, то начал на зиму 1831—32 гг. снова курс философии права, но смерть его прекратила чтения через два дня после их начала. Впрочем, повторяем уже сделанное замечание. В присутствии слушателей, перед молодежью, еще сочувствовавшую либеральным идеям, он смягчал резкость своей полемики в выражениях, оставляя ее во всей ее полноте в сущности дела. Мы видели, что следы этого смягчения остались в прибавлениях, сделанных Гансом по тетрадам слушателей, к тексту первого издания «Философии права». Но очевидно, Ганс помещал только более длинные варианты. Весьма возможно, что подобные же смягчения в одном слове, в эпитете, в построении предложения встречались в других местах и что это ничтожное, по-видимому, изменение имело огромное значение на лекции. Сфера реакции и отвлеченной идеи казалась сближенной со сферой жизни, с представлениями, волновавшими слушателей. Казалось, что Кант и Фихте оспариваются не извне, во имя государственной стройности, но во имя их же собственных начал, им же противопоставленных в более полном развитии. Кажущееся научное спокойствие придавало реакционной полемике вид научной критики. Черты, заимствованные из идеальной действительности, придавали предмету жизнь и движение. Рядом с ними ложились часто несогласные с ними заимствования из того, что Гегель видел около себя, и все это вместе вылилось в сочинение, могущее научными основами, но полное духом партии. Тот, кто будет его судить исключительно с той или с другой точки зрения, наткнется на неразрешимые противоречия, и, только убедившись, что оба эти элемента одновременно в нем присутствуют, убедившись, что двойственное понятие о действительности и государ-

стве глубоко переплелось в самом духе автора, можно понять значение «Философии права».

Возможность практической философии гегелизма, весьма отличной от начал, поставленных самим Гегелем, выразилась очень резко в развитии, которое приняла его школа скоро после его смерти. Представителем этого нового направления был человек, который не был лично учеником Гегеля, но уже после смерти его увлекся его учением. Это был Арнольд Руге. Он родился в Рюгене * и был студентом во время самого сильного брожения молодых умов Германии, брожения, скорее вызванного полицейскими преследованиями, чем их вызвавшего. Он был членом союза молодежи (Jünglingsbund), который желал единой, свободной и сильной Германии. Убежденный в недостаточности средств союза или по другой причине, он советовал товарищам в Вирцбурге прекратить союз, но это не удалось. Впоследствии измена одного из членов повела к аресту Руге, и он был присужден к пятнадцатилетнему заключению в крепость. Год он высидал в Кэпнике, пять лет — в Кольберге. В продолжение этого долгого заключения он читал греческих поэтов и философов, писал трагедию; в его душе накалилась ненависть к стеснительному порядку вещей, а мысль закалялась в своей собственной критике, чуждой авторитетам и общественным влечениям. В 1830 г. он вышел на волю, несколько чуждый людям и обстоятельствам, и занял место преподавателя в Галле. В 1832 г. он познакомился с сочинениями Гегеля и не устоял против всеобщего движения. Он сделался рьяным гегельянцем и обратился преимущественно к эстетике. Но жизненные вопросы шумели около него,

* Не знаю, поместил ли кто из славянофилов Арнольда Руге в число славянских знаменитостей. Удивительно, если это еще не сделано. В последнем случае спешу посоветовать почтенным приобретателям славных имен для славянского пантеона захватить и Руге. Он этого очень стоит и родился, кстати, на славянской почве. Чего же лучше? Жаль только, что он постоянно очень невыгодно отзывался о славянах, в том числе и о нас, русских. В журнале, о котором говорим, есть даже статьи, где достается г. Гречу. Одну только литературную знаменитость признает критик в России — это Пушкина.

и энергическая, восприимчивая натура Руге не могла от них отвернуться. Органом школы были в это время «Летописи ученой критики», основанные самим Гегелем и продолжавшие Гегелево направление примирения между философиею и государством, между философиею и церковью. Руге решился основать новый орган гегелизма и в начале 1838 г. начал издавать вместе с Эхтермейером «Летописи Галле». Сначала все шло мирно. Наряду с молодыми силами Штрауса, Фейербаха и других в новом журнале участвовал Розенкранц. Но уже с самого начала видно было, что новый кружок, становясь под знамя великого авторитета, признает его не идолом, а только символом высшего содержания. Уже в № 7 Фейербах писал: «Необходима свобода; необходима философия, но не Гегель, не Фихте, не Кант. Мысль остается, но слово проходит». Вскоре загорелась война около сочинения Штрауса. Имя Розенкранца исчезло со страниц журнала. Гегельянцы распались на партии, некоторые сотрудники журнала явились противниками новых идей, им проводимых. Посыпались обвинения и доносы на «Галльские летописи». Вышли «Гегелинги» Лео, о которых мы говорили в первой статье. Тогда талант Руге проявился во всей своей неумолимой энергии, во всей резкости своей критики. Тогда он начал ряд статей, которые собрал впоследствии под названием «Пруссия и реакция» и в которых уничтожал противников, перемешивая насмешку и грубую брань, философскую критику и одушевленное красноречие... Из множества статей, сюда относящихся, по тесной связи с рассматриваемым предметом выберем критику Руге, помещенную в «Немецких летописях» 1842 г.*, на «Философию права» Гегеля. Здесь Руге восстает против Гегеля во имя самого Гегеля, обвиняет его в том, что он сам не провел собственных идей до конца по недостатку решимости. «Гегель слишком разумно читал греческих писателей,— говорит Руге,— и пережил слишком ясным сознанием свое время, период революции, чтобы не перейти от семейного госу-

* № 189—192.

дарства (династического владения) и государства полицейского к требованию государства в форме политического, самоопределяющегося существа. Он это делает скрытно, теоретически или отвлеченно... и ставит самое глубокое определение государства, до которого достигло человечество». «Гегель бранит идеалистов своего времени, которые говорят, чем государство должно быть, и ставят ему требования... Но сам в своем построении государства говорит, чем последнее должно быть, и его требования самые основательные». Он сам себе противоречит, признавая разумным государство, лишенное действительности, потому что оно еще не есть государство и не хочет им сделаться, не заключая в себе форм свободного и вместе законного развития. Кант писал Мендельсону, что философ не должен никогда говорить противное убеждению, но может умолчать о своем убеждении; он обязан всегда говорить правду, но не обязан говорить всей правды. Это, по мнению Руге, точка зрения протестантской ограниченности, которая довольна, когда примирилась со своей совестью; но обязанность философа другая. Он сознает себя не только честным человеком, который не должен лгать. Он, член государства, должен «двигать общественный быт, должен бросить истину в мир как фермент». Он обязан говорить всю правду.— Если Кант не мог возвыситься над точкою зрения, ему современною, то это тем менее простительно Гегелю, который сознал превосходство политической добродетели над личной нравственностью Канта. Но Гегель обратился в своей теории к разуму, а не к воле. Сознав истину, он поставил себе обязанностью только созерцать все результаты процесса развития разума... Это точка зрения теории, которая, следя за процессом разума, не обращает внимания на неразумность явлений, ее окружающих. На эту точку зрения стал Гегель, и для человека, на нее ставшего, по-видимому, не представляется никакого дела вне понимания. Но совершенно другое, когда человек, укрепившись требованиями разума, обращает свое внимание на неразумность действительности. Тогда начинается беспокойство, недовольство, требовательность практики; тогда

надо что-нибудь сделать; разум должен вступить в свои права и в практической сфере, как он вступил в них в сфере теоретической; но первое он может сделать только при участии личной воли каждого. Как диалектика понятия определила, чем должна быть каждая вещь в ее разумном значении, так критика определяет, насколько вещь в явлении удалена от этого значения. Чистое воззрение есть исходная точка; решимость подчинить вещь разуму есть конечная цель мышления. В этой решимости, в этой воле достигается действительное единство мысли и воли, и только воля, выходящая из понимания предмета, есть действительное мышление. Это не произвол личности, но необходимый процесс духа. Как только понятие противостояло явлению как критика, то нельзя уже обуздать решимости изменить действительность в смысле понятия... Гегель скрыл необходимость прямой деятельности воли, потому что обратил внимание только на диалектический процесс, и ошибся, смешав исторические понятия государственных форм, друг друга сменяющих, с логическими понятиями, имеющими безусловное значение. Но время требует критики, и эта критика в особенности необходима в приложении ко всем историческим явлениям, так как самый исторический процесс есть постоянная критика. Каждая эпоха противопоставляет современную ей действительность понятию о надлежащей действительности и в своем стремлении улучшить первую переходит к другой, высшей эпохе. В том существенная разница Истории от Логики и Естествознания, что в первой самые явления имеют важность как вечно новые формы духа, им созданные в данное мгновение и уже не повторяющиеся, тогда как в Логике явлений нет, а есть только существенные, безличные формы, вечно неизменные; в Естествознании же явления суть вечно повторяющиеся, сами по себе неинтересные применения общих законов. Из диалектики понятий можно определить, что такое лицо, семейство, государство, но формы государственного устройства должны быть подчинены исторической критике и объяснены из исторического процесса. В этой области без критики нет понятий, как без понятия нет критики. Каждое

из исторических явлений открывает духу новую глубину его существа и представляет ему новый, самостоятельный интерес. Этот интерес заключается не в апофеозе действительности, не в возведении ее в безусловное понятие, но в воплощении божественного понятия в действительность. Затем идет разрушение этой действительности и воплощение духа в новую, высшую действительность.— Руге тоже замечает несообразность того, что государство служит для Гегеля высшим воплощением духа в действительность, а между тем религия, искусство и наука стоят еще выше. Он объясняет это тем же теоретическим взглядом на вопросы, вследствие которого Гегель возвел исторические формы государственного устройства в безусловное понятие; «точно так же он отнял у религии, искусства и науки их практическую сторону». Они также служат к осуществлению свободы в теории, как политическая деятельность в практике, и потому они должны принимать участие в общественном движении. Наука есть существенно критика. Искусство есть обработка и уяснение настоящего; критика отсталого занимает важнейшую роль в построении идеалов, и потому комическое есть одно из существенных начал и комедия — высшая форма искусства. «Критика есть движение, процесс отделения и в то же время произвождение: это движение идет как в теории, так и против всего материала теории, в особенности против материала жизни. Помощью критики наука передает обществу свое содержание. Критика есть рассудок мира, схватывающий и переваривающий это содержание». Но движущее начало критического процесса, то начало, вследствие которого критика из разума переходит в волю, то начало, вследствие которого человек бросается в бой с неразумною действительностью во имя критики, есть религия.

Мы дошли теперь до одного из краеугольных камней гегелизма, до точки, с которой, по нашему мнению, всего удобнее объясняется его особенное значение в ряду подобных явлений истории человеческого развития и объясняется еще, почему после гегелизма ни одна философская школа не могла по своему могуществу с ним сравниться. Нам предстоит рассмотреть место

религии в организме рассматриваемой системы как по сущности последней, так и по тому значению, которое давал сам Гегель этой стороне духа, и, наконец, по тому, которое она имела для его учеников. Последнее явление весьма замечательно. Школы энциклопедистов, философов рассудка, кантианцев выставляли не менее резкие нападения на существующие догматы, как и гегелизм в своем позднейшем развитии, и между тем нигде вопрос отношения учения к религии не имел такого решительного влияния на судьбу школы, нигде он не произвел такого резкого распада, такой борьбы внутри самой школы и не повлек за собою окончательного разрушения учения. Конечно, много зависело от реакционного характера времени, которое держалось за последние кумиры со всем отчаянием человека, не имеющего истинной веры и сознающего, что ему нечем заменить разрушенного идола. Этим только можно объяснить гонение, преследование, отступничество личностей, частную вражду — явления, которые всегда повторялись, когда дело шло о верованиях. Но все-таки необходимо разрушительное действие религиозного вопроса на философскую школу, в которой, по самому построению энциклопедии Гегеля, религия занимала лишь одну из ступеней, как во всякой другой школе. К тому же учение безусловной критики, выставившее в застрельщики Штрауса, не внезапно явилось во всеоружии. Огромная богословская литература с отрицательным направлением подготовила взрыв; в сочинениях самого Гегеля, в первых трудах его и даже в некоторых выражениях, употребленных им на лекциях, это направление не могли отрицать самые ревностные противники мифической точки зрения *. Но именно дело было в том, что для всех прочих школ религиозный вопрос был одним из вопросов их учения; иные мыслители принимались за его решение, другие

* Бруно Бауэр собрал с особенною тщательностью все подобные места в безымянной брошюре «Труба страшного суда противу Гегеля, безбожника и антихриста». Здесь Бруно Бауэр прикинулся приверженцем противной партии для удобнейшего доказательства того, что Гегель разделял мнения юных гегельянцев. Впрочем, доказательства во многих случаях натянуты.

еще охотнее его обходили; религиозная точка зрения входила лишь частью в способ исследования прочих философов; на нее становились бессознательно, но большею частью обращались к другим сторонам духа. Для гегелизма же эта точка существенно определяла его положение; религиозный элемент проникал его вполне; вопросы религиозные были для него жизненными вопросами, потому что, как было уже сказано, самая сущность гегелизма заключалась в новой религиозной проповеди.

Для нас важно не отношение, в которое Гегель стал к христианскому богословию, не догматическая критика его позднейших учеников: все это суть только явления, следствия начал, лежавших глубже, и, кроме того, следствия, подробности которых мы не можем изложить как по недостатку места, так и по многим другим, несравненно важнейшим причинам. Нам важны сами начала, и здесь нужно различать несколько сторон, которые представляет наблюдателю сложное явление религии, и в особенности ее значение в системе Гегеля.

Мы должны рассмотреть особо религию как бессознательное начало, вошедшее в гегелизм, и религию как сознанный элемент духовного развития, как часть общественного организма в общественных теориях Гегеля и критиков Галле. Наконец, как факт истории, как одна из форм жизни народов, она входит в философию истории.

Всякая религия включает в себе догматы философские и нравственные; всякая общественная религия включает еще догматы эпископские и выражается богослужением (*cultus*)*. Для большей части мыслителей эти четыре элемента религии казались нераздельными, потому что для них религия существовала только в

* Слово *богослужение* не точно по своему составу в этом случае, потому что как бы предполагает служение богу, между тем *культ* может относиться к чему угодно: к идее, к отдельному человеку, к фетишу. Может быть, хорошо принять в русский язык слово *культ*. Даже мне кажется, что оно и было употреблено, но не припомню достаточно значительного авторитета. Поэтому я не решился его употреблять и условливаюсь с читателем, что слово *богослужение* будет употреблено в смысле обширнейшем своего грамматического значения.

форме общественной веры. В истории, как она представлялась предшествовавшему нам поколению, другой религии и не могло быть. Для вольнодумцев * XVIII века, для массы народа всех времен религия вся заключалась в эпических рассказах и в обрядности, но это согласие взглядов происходило от прямой противоположности понятий. Для поклонников рассудка вся религия казалась чем-то очень низким, сцеплением сказок и обманов, и эти люди, верившие в могущество мысли и науки, эти люди, готовые идти в изгнание и на гильотину за свою идею, эти люди, проповедовавшие уважение к человеку, воображали себе, что у них нет религии, гордились этим и во имя своих философско-нравственных догматов смеялись над поэтическими догматами толпы. Для массы понимание философского воззрения, организующего мир в стройное целое, было недоступно; убеждение, нравственное в своей отвлеченной и бескорыстной чистоте, не могло проникнуть в большинство. Поэтические формы религиозного эпоса и религиозной драмы служили для него средством усвоения более отвлеченных идей. Прекрасное посвящало неразвитого человека в таинства добра и справедливости. Следя за подвигами Алкида, древний эллин научался бессознательно, что лишь неутомимыми битвами с земными чудовищами можно смертному достичь до Олимпа. В Тримурти браминов индеец усваивал единство природы, создающей, сохраняющей и разрушающей для возобновления. В плаче о смерти Адониса, в торжественной пляске корибантов он сам принимал участие в жизни своих богов и возвышался над ежедневным бытом для фантастического воззрения, чтобы впоследствии иметь возможность возвыситься над мелкими интересами для торжества идеи. Точно так впоследствии евангельское учение было посвящением массы в начала самоотвержения и любви к ближнему; причащаясь от одной чаши, давая друг другу лобзание во имя Христа, богач и бедняк, патриций и раб, эллин и

* Вольнодумец есть точный перевод *libre penseur* и *Freigeist*. Это была прежде похвала, теперь брань, чуть ли не преступление (я не имею под руками Свода). Держусь прямо грамматического смысла.

варвар воспитывали в себе мысль братства людей и единства человечества. Религиозные формы служили массам неразвитого общества источником всего лучшего, всего, что нарушало пошлость ежедневной жизни, житейских забот; в молитве лирика делалась доступною простолюдину; в мифах о богах и героях народы вкушали красоту и спокойствие эпоса; храмы и кумиры воспитывали в человеке понимание пластической красоты; в богослужении разыгрывали жрецы и молящиеся фантастическую драму, главные актеры которой парили невидимо над дымящеюся жертвою.

Но поколения проходили. Наставали времена Сократов и Аристофанов. Человек сознавал нравственную силу в душе своей независимо от мифов и мистерий. Человеку стало доступно отвлеченное мирозерцание, авторитет которого не лежал на горе Меру или в шуме листьев додонского дуба. Но, черпая из глубины своего духа отвлеченные гипотезы, человек с таким же убеждением защищал, с такою же нетерпимостью проводил их, как брамин, готовый преследовать буддиста, как инквизитор, приказывающий пытать Галилея. Неужели борьба философских школ, гипотез о природе, человеке, душе и загробном существовании имеет что-либо общее с исследованиями науки, с трудами Ньютона, Гумбольдта, Лавуазье, Кювье, Канта или Тьерри? Неужели убеждение истинности и неоспоримости положения, не доказанного и не допускающего доказательства, не есть явление, родственное явлению веры в чудотворность амулета, в пророчество пифии, в воплощение Вишну? Как игрушка взрослого отличается от игрушки ребенка, но есть все-таки игрушка, так философские верования, ученые догматы суть плоды того же религиозного настроения духа, который создал фетишей Африки, мексскую Каабу и населил Олимп изящными богами. Ученый нашего времени, верующий в действительность невесомых жидкостей, в безусловное *Я*, в конечные причины, в единство всех рас человека, в будущее торжество мирозерцаний, над которыми прошли тысячелетия,— этот ученый есть наследник буддиста и мага, древнего гностика и средневекового алхимика, товарищ све-

денборгиста, мормона, адепта вертящихся столов, стонущих духов и всех современных мистиков. Вся разница только в развитии. Одни верили и веруют в менее отвлеченные мифы, другие из них уже выросли; им нужно нечто более утонченное, более согласное с результатами научных исследований. Формы изменились, но дух остался тот же. Везде в противоположность научному пути, как мы уже говорили в первой статье, гипотеза недоказанная, вышедшая из творческой фантазии того, кто ее допустил, вследствие настроения духа стала перед ним как нечто от него отдельное, данное ему извне, имеющее самостоятельное существование. Человек преклонился перед своим созданием и с пути науки, через посредство искусства, перешел в область религии. Из знающего или испытующего он стал бессознательно творящим и наконец верующим.— Различные формы религий принадлежат истории; она указывает периоды, когда все общество стояло на ступени, где эпические мифы и богослужение составляли всю сущность религии; указывает эпоху, когда философские мифы начали заменять в единицах, в высших общественных личностях прежние представления; когда драма стала сознательным творчеством, а богослужение ограничилось благоговейным настроением духа; она рассказывает борьбу, победы и поражения различных верований, не только общенародных между собою, но и борьбу личной религии, философских мирозерцаний с народными догматами, борьбу философских догматов между собою. Но в область естествознания, в отдел антропологии, в главу феноменологии духа, записывает наука один результат, извлеченный из наблюдения современности и из разбора исторических свидетельств: «Человек создает не только сознательно, но и бессознательно; создавая бессознательно, он принимает свои создания за истины, не подлежащие обсуждению; при кажущемся обсуждении этих созданий он всегда на них же основывается, никогда не замечая своего ложного круга». К этому явлению, составляющему принадлежность самодеятельного меньшинства, прибавляется другое явление, наблюдаемое во все времена в массе с неразвитой фантазией. Создания меньшинства

принимаются массою на веру наряду с научными исследованиями, даже скорее последних, потому что последние большей частью являются отрывочно, удивляют неразвитый ум своим противоречием с его обыденным взглядом на вещи и потому встречаются с недоверием. Напротив, религиозно-философские представления выходят из потребности стройности, примирения и успокоения, носят в себе всегда печать этой стройности в большей или меньшей мере, смотря по художественному таланту, создавшему их, удовлетворяют потребности, большей частью общей, многим членам массы общества, а потому имеют несравненно большую привлекательность, распространяются гораздо быстрее и с увеличением числа своих приверженцев в этом числе видят новое доказательство своей истинности. Бесспорно, это явление болезненное, но представляется вопрос: возможно ли его излечение? Есть духовная гигиена, которая противодействует болезни, и по мере распространения гигиенических начал в обществе явления аберрации, о которых мы только что говорили, делаются реже, слабее и менее опасными. В личностях, которые всего строже соблюдают эти гигиенические правила, всего менее встречаются подобные самообольщения. Эта гигиена состоит в привычке научно мыслить, строго наблюдать и подвергать спокойной критике все, что мы получаем извне или что создаем сами как результат, группирующий наши наблюдения, или как гипотезу, их объясняющую. Главное правило заключается в том, чтобы никогда ни одно движение нашего духа не ускользнуло от нашего сознания. Внеся сознание во все наши мысли, мы будем знать, *что* мы знаем, *что* мы создали и *чему* мы верим; где кончается наука, где начинается творчество; для удовлетворения какой потребности, какому настроению духа мы верим в ту или другую гипотезу. От этого вера не исчезнет, потому что всегда останутся нерешенные вопросы, на которые наука не ответит, но на которые отвечает фантазия, стараясь не противоречить науке. Всегда настроение духа человека будет требовать себе удовлетворения, примирения и успокоения, и всегда человек будет верить в то, что удовлетворяет его настро-

ению духа. Но разница в том, будет ли он верить, сознавая, что создал сам гипотезу, его удовлетворяющую, или эта гипотеза будет ему представляться внешнею (объективною) истиною. Самая наука опирается на убеждение, не доказанное и не допускающее доказательства, но невыделимое из нашего существа, именно убеждение в истине свидетельства наших чувств и в способности нашего рассудка делать истинные умозаключения. Не допустить в себе этого убеждения никто не может; человек должен только сознать, что это убеждение бездоказательно, что оно служит основанием науке, но само не входит в науку. Критика есть главный процесс очищения науки от гипотез; беспрестанно снимая с кипящей жидкости пену личных воззрений, критика более и более сохраняет науке ее спокойствие, ее общечеловеческий характер, не зависящий от времени и места. — Но возможно ли, чтобы сознание проникло во все явления духа? Это очень трудно, и часто человек, наиболее проповедующий строгую критику мысли, сам скорее других увлекается призраком, им созданным. Только привычка, и привычка, не усвоенная единицами, но вошедшая в плоть и кровь поколений, может устранить новые заблуждения. Будет ли это когда-нибудь? Ответить определенительно на этот вопрос было бы служением новому призраку. Мы *верим*, что это будет, но сознаем, что это только вера, а не знание.

Самый источник мирозозерцаний, о которых мы говорим, указывает на тесную их связь с практическою философиєю. Мы видели, что они возбуждены потребностью удовлетворить известному настроению духа, примирить некоторые противоречия, привести в стройное целое разрозненные явления. Но эта потребность нигде так часто не встречается, нигде не бывает так близка человеку, как в обстоятельствах жизни. Здесь разнообразие явлений, многосторонность их затрудняют всего более науку, и в то же время вопросы требуют немедленного, неотлагаемого решения. За недостатком науки, которая разве в весьма отдаленном будущем овладеет этим предметом, человек всегда находил в своем убеждении определительные ответы и всег-

да верил в какие-либо нравственные и политические догматы. Эти догматы составляли всегда существенную часть различных эпических или философских мирозерцаний и определяли их значение в обществе. Мы уже говорили в начале статьи, что в этой практической стороне учений заключалась и причина их энергической борьбы, и начало нетерпимости, и причина противоречивого впечатления, производимого ими на современников в разные периоды их существования. Когда общество выходит из детства, когда обрядность и легенда перестают быть для него единственною возможною и необходимою оболочкою истины, когда нравственные начала выделяются из эпической и драматической формы, последняя остается рядом с ними, подле них самостоятельным элементом религии, или переходит в символ, в аллегорию, или теряет всякое значение; тогда вне обрядов, формально связующих общество, последнее находит действительную связь в нравственных и гражданских убеждениях. Эти убеждения составляют знамя, около которого группируются люди разного образования, и это знамя поднимают философские учения или школы сектаторов. Разница и здесь все та же, что выше. Одни принимают за внешнюю истину нравственное или политическое начало, ими проповедуемое; они ставят это начало под покровительство высшего неоспоримого авторитета; дают ему внемировое, внечеловеческое значение; требуют безусловной покорности этому началу и признают не только дурным человеком, но и преступником того, кто не принадлежит к их партии; они преследуют и истребляют людей, чтобы уничтожить мнение. Другие представляют свое убеждение, не обманываясь в его человеческого происхождения, в его бездоказательности и ненаучности; они не сближаются с людьми противного мнения как с дурными личностями, с вредными гражданами, но признают их право отстаивать свое мнение; они готовы защищать свои начала на кафедре, на форуме, на поле сражения, но казни и преследования, инквизиция и нравственное насилие им остаются чужды. Только фанатик требует физического принуждения в делах духа, но фанатик уже вышел из сознательного

состояния; им повелевают призраки, и во имя этих призраков он готов воздвигать эшафоты.

Таким образом, религиозное начало, создавшее мифологические эпопеи и богослужение в первые периоды жизни обществ, продолжало создавать философские системы, научные мифы в обществе более зрелом. Нравственные и политические теории служили связью между учением школ и жизнью народов. Нетерпимость и убеждение в непогрешимости недоказанного начала были существенными симптомами религиозной творческой деятельности. Чем реже и слабее выступала эта вера в призраки, чем осторожнее держался мыслитель фактов наблюдения, тем его теория была ближе к науке, тем скорее можно было принять религиозное творчество за случайный эпизод развития системы. Чем, напротив того, решительнее объявляла система свой путь единственным путем для достижения истины, чем далее от факта, поверенного и доступного проверке, ставила она свои положения, чем нетерпимее выступала против мыслителей других школ, тем глубже она входила в область бессознательного творчества, тем далее отступала от науки, тем более принимала в себя религиозного элемента.

Ни одна из философских школ не приняла в себя этого начала столько, как гегелизм, ни одна не отступила так далеко от научного пути, ни одна не провозгласила так решительно, что она заключает в себе безусловное знание и безусловный способ достичь всего знания. Не говорим о схоластике, потому что она сама признавала и до сих пор признает себя лишь средством для доказательства истин, данных извне, следовательно, она есть не философская система, но диалектическая приправа для того, чтобы рассудок мог проглотить непереваримую для него пищу. Картезианизм сам разделил мир на две половины, из которых только одну предоставил себе; кроме того, начало сомнения, из которого он выходил, не позволяло фантазии слишком смелых порывов в целом построении системы, за что, впрочем, она себя вознаграждала в подробностях. Все это отнимало у творчества картезианизма полноту и решительность. Спиноза был одинок, и потому его система,

законченная и смелая, не составила религии. С большим правом можно приписать религиозное начало двум школам, вышедшим из учения Бэкона,— школе сенсуалистов Франции и Англии и школе рассудочных философов Германии*. Обе они в особенности выказали много нетерпимости в борьбе с супранатуралистами, много презрения в оценке предшествовавших им воззрений; обе поставили с религиозным убеждением свои догматы: исключительное господство чувств, непогрешимость положений рассудка, право его судить и осуждать все явления. Они имели своих проповедников, свои секты, свои символические книги, своих миссионеров во всем образованном мире. Они внесли свои убеждения в историю одного из самых бурных периодов жизни человечества. Сверженные с престола мысли, гонимые властью авторитетов, преданные проклятию торжествующих супранатуралистов, осыпанные насмешками своих наследников, чистых идеалистов Германии, нравственных идеалистов Шотландии, политических идеалистов-электиков Франции, эти школы не исчезли, но продолжали существовать назло своим противникам. Мало того, они свивали себе гнездо в самих зданиях новых школ и в минуту слабости последних вылетали со смехом на свет, повторяя в новых, очищенных формах свои старые положения. Из них вырастала новая Психология Бенеке^{34а}, Фейербахова религия человека; они еще недавно бросили на стареющую школу электиков едкий сарказм

* Я не имею возможности здесь развить только что высказанную мысль, которая иным читателям может показаться странною, именно генетическую связь вольфианцев с Бэконом. Между тем достаточно вникнуть в сочинения германских мыслителей этой школы, чтобы заметить, что рассудок Вольфа есть рассудок, наблюдающий и группирующий наблюдения; следовательно, рассудок как способность, изучающая природу. Мы говорили во второй статье, что Вольф был философом мысли. Мы могли бы прибавить, если бы имели возможность подробнее высказаться об этом предмете, что он был философ *природной мысли*, т. е. мысли, наблюдающей мир внешний и внутренний как готовый, данный, мысли, которая сама есть часть природы. Эта наблюдательная сторона учения рассудочных философов связывает их с проповедником наблюдения, с пророком природы, с Бэконом. Впрочем, для знакомых с философскою литературою это не новая мысль.

Тэна; они еще теперь провозглашают материализм в сочинениях Молешотта, Фохта, Бюхнера во имя всего богатства современного научного наблюдения. В последнем заключается вся тайна их живучести и их силы. Учение чувств и рассудка постоянно питается всеми соками науки, следит за всеми ее приобретениями, и его лучшие представители ограничивают свое религиозное творчество тем, что возводят в догмат гипотезу, которую наука допускает, но лишь как предположение, не опровергаемое фактами; или придают действительное существование формулам, которые в науке есть не более как знаки для группировки однородных фактов. Это постоянное уважение факта, наблюдения придает школам, о которых говорим и в которых религиозное настроение неоспоримо, огромное научное значение.

То же можно сказать о критике Канта, которая опиралась на науку, а потому вносила и в свои идеальные построения научное начало. Тем не менее уже с Канта началось стремление германских мыслителей заменить новыми убеждениями вымирающие верования, дать духу человеческому миросозерцание, обнимающее мысль, природу и общество в одно целое и в то же время указывающее человеку его права и обязанности. Миросозерцание Канта было нестройно, потому что он в борьбе с противниками, сенсуалистами и рассудочными философами, не мог по произволу возводить свое здание, но его могущество заключалось в нравственной стороне учения. Его нравственные и политические догматы были выражением того, чему верила лучшая часть его современников; эти чистые начала решили победу Канта над сенсуалистами. В чистом разуме, в практическом разуме слушатели Канта почуяли нечто мистическое, возвышающее дух над вещами вольфианцев; талант кенигсбергского профессора решил дело в пользу его. — Религиозное творчество продолжалось в учении Фихте, и уже смелее; творческая фантазия улетучила природу, поставила в пустоте мира одно познающее Я, но в то же время возвысилась до увлекательных нравственных и политических догматов. Построение миросозерцания было слишком односторонне, слиш-

ком мало приняло в себя современного могущества естественных наук. Надо было слишком мистическое настроение духа, чтобы выделить из сознания внешний мир. Фихте увлекал слушателей, его нравственная философия находила верующих и фанатических приверженцев, но односторонность направления не позволяла обраться многочисленной замкнутой секте.

Шеллинг положил основу догматическому зданию гегелизма. Его учение уже несло в себе все условия полного религиозного развития, и потому, несмотря на отрывочность изложения, шеллингисты могли составить религиозное учение тем удобнее, что учитель бросил только намеки, а ученики-специалисты могли каждый развивать это учение в его частностях. Тайнственность метафор, обещания грядущих великих открытий, никогда не появляющихся, восторженная речь, резкая брань противников — все это помогало фантазии современников видеть чудную, новую, безусловную истину в новом учении. Если бы Шеллинг умер в 1805 г., его ученики могли бы составить могущественную секту, тем более что главный предмет их построений была природа, изучение которой было одним из важнейших интересов науки в начале XIX столетия. Правда, что в этом самом предмете заключалась опасность: на каждом шагу натурфилософы спотыкались, задевая за факты, получаемые из опыта, и встречали опровержения; но это было не очень важно, потому что, с одной стороны, начало тождественности природы и разума допускало весьма много видоизменений, с другой — дело шло не столько о точном построении природы, согласном с наукою, как о временном распространении веры в данное мирозерцание. Но сам Шеллинг повредил своему делу. Сначала он замолчал, уступая слово Гегелю, что еще можно было истолковать согласием с воззрением последнего и признанием, что Гегель развивает начала самого Шеллинга; но своим молчанием он уже ставил главным проповедником новой религии другого, сам же становился в подчиненное положение. Потом вдруг он заговорил, но после смерти Гегеля. Это, естественно, вызвало подозрение, что он не смел говорить ранее. Наконец, его возвращение к началам, давно отжившим,

его берлинское отречение от своего прежнего пути сделало невозможным проповедь истины во имя шеллингизма.

Гегель принял на себя наследство всех немецких идеалистов и совершил то, что мог бы сделать Шеллинг. *Разум всемогущ; он способен в себе найти всю действительность, потому что она есть не иное что, как процесс воплощения разума.* Это было основное верование, которое он поставил в краеугольный камень своего учения. *Диалектический процесс есть единственный истинный процесс знания.* Это второе верование обеспечивало истину всего построенного с его помощью. Отсюда воздвиглось великолепное здание энциклопедии. Во всей постройке Гегель сохранил тон гиерофанта, прорицающего истину, которой следует поклоняться, лишь она является людям. Нигде ни малейшего сомнения в безусловной точности высказанного; нигде в последующих сочинениях прямого отречения от предыдущего. С неподражаемым спокойствием, с полным убеждением, что все, им когда-нибудь сказанное, находит свое безусловное истинное значение, Гегель соединяет противоречия каким-нибудь диалектическим оборотом или вовсе умалчивает о них, и все кончено. Нигде он не остановится перед вопросом, говоря о недостаточности данных для его решения, как делает всякий ученый. Для учителя религии нет неразрешимых вопросов. Мистическое понятие безусловного, гибкость идеи, имеющей то логическое, то действительное значение, суть представления, объяснимые лишь с религиозной точки зрения, которая ищет примирения духу в соединении противоположных представлений, в призраке, одаренном произвольными качествами и получающем действительное существование в глубине верующей фантазии. Наконец, Гегель прямо называет философию святынею, которую должны хранить ее служители, и создает в духовном мире особую иерархию: толпы образованных людей и философов*. Это мирозерцание в своей изящной стройности и в своей всеобъемлемости удовлетворило всем настроениям духа. Реалист верил,

* См. ниже, стр. 134 [307].

что восходит в феноменологии духа помощью наблюдений психологических и исторических к высшей точке зрения безусловного разума. Мистик погружался в безусловное, выделял во внутреннем созерцании из своего духа не только внешний мир, но и собственное сознание и в развитии безусловного переживал процесс мышления, природу в ее разнообразии, историю со всеми ее катастрофами. Любитель отвлеченностей не мог не верить, что все сущее есть только логический процесс мысли. Практик увлекался учением, в котором начала нравственности и политики вытекали по необходимости из процесса безусловного разума. Систематик не мог и мечтать о веровании более стройном, симметрическом и всеобъемлющем, как гегелизм.— Практическая философия Гегеля состояла тоже в ряде догматов нравственных и политических; здесь оно и не могло быть иначе. Только рука учителя с неподражаемым искусством сплела эти догматы с логическим развитием, убеждая себя и других, что все выведено путем научного анализа, высшего и самого строгого метода. Не вдаваясь в подробности нравственно-политических верований Гегеля, о чем только что мы говорили, обратим внимание на исходящие пункты. *Истинная нравственность заключается не в отвлеченном долге, не в отвлеченной добродетели, не в отдельной независимой личности; она заключается в разумном содержании обязанностей, предписанных законами, в мыслящем подчинении личности государственному благу, в понимании, что личность тогда только истинно свободна, когда она есть разумный орган в разумном целом, где в осуществлении всеобщего блага заключается цель каждого члена и его воля получает значение вполне разумное, а потому вполне действительное.* Мы видели, что это учение было искажено узким пониманием общего блага и государства, смещением государства, действительного вследствие своих разумных стремлений и действительного потому лишь, что оно существует, духом партии и полемики. Тем не менее сущность учения представляла великолепный нравственно-политический догмат, который обществу при распадении прочих верований легко было поставить в главу нравственно-политических теорий. И при этом

никто из приверженцев различных партий не нуждался в отречении от своих прежних догматов, от слов, которые он привык повторять, связывая с ними представление высшего, священнейшего понятия. Все эти слова волшебством диалектического процесса заключались в догмате гегелизма, только очищенные, лучше понятые или иначе истолкованные. Поклонник свободы встречал свое начало на всех ступенях философии права, только каждый раз рука учителя, прикасаясь к нему, видоизменяла его, находила в нем кое-что новое, отнимала у него кое-что старое; каждый раз потерянное было, по словам Гегеля, призрак, пустая отвлеченность, приобретено же было действительное, существенное содержание; верующий шел шаг за шагом вперед, увлекаясь диалектикой, и наконец замечал, что от его прежнего кумира в новом идоле осталось только название. Защитники гласности судопроизводства и конституции могли с гордостью опереться на авторитет Гегеля. Защитники монархизма, конечно европейского, не без удовольствия читали страницы о власти государя, особенно в первом издании «Философии права». Люди порядка и спокойствия, эти вечные поклонники *status quo*, во имя своих пошлых удовольствий и эгоистического торгашества с охотой принимали участие, в котором понимание исключало решимость действовать, личность не имела права борьбы и протеста, на всяком лежала обязанность подчиняться существующему порядку вещей и уважать его. Люди усталые — а их было очень много — готовы были верить, что им не нужно более добиваться и бороться, что, постигая с Гегелем разумную сущность обязанности, свободы, нравственности, государства, они осуществляют все это в действительности. Государство становилось нравственным и политическим кумиром над поколением, которое не умело в своей душе найти более самостоятельных начал права и добра, ни в своем воображении более полного религиозного представления. С благоговением должен был приступать верующий к государственному служению, как философ к служению идее. В том и другом случае перед мыслящим наблюдателем происходил таинственный процесс развития и воплощения безусловного. — Что-

бы яснее высказать отношение, в котором частный человек находится к государству, Гегель постоянно черпает эпитеты и метафоры из теории верховного существа. «Видимый бог», «действительный бог», «само в себе и само для себя существующее божественное» — вот выражения, им употребляемые. Они не указывают на воплощение бога христианского в государстве, как полагали некоторые порицатели Гегеля, но это суть уподоблений, заимствованные мыслителем из ходячих представлений, понятных для его слушателей, чтобы установить между ними и его идеею надлежащие отношения. Эти отношения, по самым избранным выражениям, суть отношения благоговения, веры, религии и еще раз подтверждают вышеприведенный взгляд на гегелизм. Практическая философия Гегеля была обожанием государства, как теоретическая — обожанием разума.

Переходим к тому значению, которое сам Гегель давал религиозному настроению и религии в различные периоды своего развития. — Мы видели выше *, что еще в университете Гегель обратил внимание на особенность религиозного настроения духа... сблизился с философами чувства и признал в религии не дело рассудка, но дело сердца и чувства... В 1793 г. выдержал Гегель экзамен на кандидата богословия и поехал частным учителем в Берн готовиться к пасторскому званию. Будущий падишах германского мышления получил при выпуске свидетельство, что он имеет хорошие способности, в знании и прилежании посредствен, говорит дурно и весьма плох в философии. В Берне его систематический ум потребовал стройности от предмета своих занятий, и в ряде рукописных очерков, заметок и указаний Гегель создал себе богословскую систему и целую энциклопедию богословия для собственного употребления. Евангельская, ветхозаветная и церковная история, нравственно-христианская догматика, практическое богословие, отношения церкви к государству составляли поочередно предмет его исследований. В деятельной переписке с Шеллингом он обращал особенное внимание на развитие современного богословия под влиянием кри-

* «Библ. для чтен.», сентябрь, стр. 19.

тики Канта. В это время он сам смотрел на религию с точки зрения кенигсбергского профессора. На требования и свидетельства практического разума опирается для него все существенное в религии... На этой точке Шеллинг и Гегель разошлись в своих занятиях. Первый обратился к построению философско-религиозного мирозерцания, которое бы шло далее Канта и Фихте; второй продолжал разрабатывать богословие в его частностях. Но мало-помалу сошел и Гегель с отвлеченно-нравственной точки зрения Канта. Весною 1795 г. он составил очерк новозаветной истории, где предыдущие теории Лессинга и Канта смешиваются со взглядами, принадлежавшими новому времени. Рассказ веден с точки зрения чистого разума, но Гегель не просто излагает факт, но подвергает его критике; рассказ фактический переходит как бы независимо от воли писателя в рассказ логического процесса понятия, выразившегося в этом факте. С тем вместе Гегель старается проникнуться духом того времени, о котором идет дело; критика факта отступает на второй план; понимание его значения для современников составляет существеннейшую часть его изложения. Гегель ищет идею, которую христианство противопоставило старому закону и с помощью которой победило его. Эта идея для Гегеля есть жизнь и любовь: тогда человек примирился с собою не во имя справедливости, но во имя жизни и любви, тогда стало возможным отпущение грехов. В этом сочинении уже Гегель замечает, что для понимания религиозных представлений чувство и фантазия должны слиться с рассудком. Божественное, говорит он, есть чистая жизнь. Его принять можно только в глубине своего духа. Лишь духу открываются тайны духа; лишь во вдохновении можно постигать божественное. С точки зрения рассудка оно теряет смысл, но дух должен схватить жизнь в ее целостности, а в жизни конечное нераздельно от бесконечного.

Но к тому же времени относится еще другая рукопись Гегеля, в которой религиозный вопрос получил более широкое значение: это различие между христианством и греческим язычеством. Мы уже говорили, что не имеем возможности излагать сам взгляд Гегеля на

частности религиозных догматов и потому ограничимся только общими результатами. Требования практического разума составляют все-таки, по началам Канта, сущность религии, но эти требования получили исторический колорит: они изменяются со временем и с обстоятельствами. Когда человек находит в стройной политической деятельности, в отправлении обязанностей гражданина удовлетворение требованиям своей воли, тогда предмет истинной религии есть государство, отечество. Ему служит гражданин мыслью и делом. На алтаре его приносит в жертву других и себя в случае надобности. В промежутке гражданской деятельности он воплощает свою фантазию в прекрасный и веселый хор олимпийских богов; они стройны и веселы, потому что народ, их создавший, сознает свою собственную стройность, но они составляют только дополнение божеству его отечества. Но время переменяется: человек отдален от гражданской жизни, у него нет отечества; где-то далеко на берегах Тибра толпа сенаторов, диктатор или цезарь располагают судьбами мира, посылают проконсулов грабить народ для увеселения граждан-вольноотпущенников, для созидания волшебных вилл, для обжорства на лукулловских пирах. Воля человека не может удовлетвориться в нестройном обществе; он заменяет волю желанием. Вне мира он воображением осуществляет представление благого и справедливого; он его воплощает в идеальную личность. Как жизнь потеряла стройность и веселье, так религиозные построения делаются мрачными, нестройными. Страдание и горе входят в них необходимыми элементами. В самом восторженном настроении духа, в мгновение примиряющего обряда, человек не доходит до духовного веселья, но остается в состоянии болезненного, благоговейного изумления. В практическом учении любовь к невидимому, отвлеченному человечеству заменяет любовь к определенной форме общества, но с тем вместе формы эти, мир видимый, государственные отношения, отделяются от религиозных понятий; религия отчуждается от государства, и церковь колеблется в отношении к миру между противоположностями ненависти, привязанности и равнодушия. — Заметим,

что уже здесь Гегель выказывает свое будущее узко государственное направление, находя «великолепную идею любви ко всему человечеству» пустою и неестественною.

Еще раз в одну из самых важных эпох для внутренне́го развития его учения обратился Гегель к вопросу о сущности религии; это было во второй половине 1800 г., когда у него создавалась в виде еще не обделанном, но уже целиком его энциклопедическая система философии. К этому времени относятся рукописные листы, служившие переработкою и дополнением для сочинения, писанного в Берне *. Здесь уже он обобщает то, что было им высказано прежде в форме исторического развития, объясняет отношения религии к рассудочной критике и к философии. — В идее жизни, из которой, помощью мысли, Гегель намерен был воздвигнуть здание своего учения и которая вместе с идеею любви служила уже ему прежде, как мы видели, для объяснения христианства, — в идее жизни ищет он начало сущности религии. Человек участвует в жизни природы, и между тем он себе представляется как отдельная единица. Вследствие этого и природа для рассудка есть неполная жизнь; в ней существует разрозненность; между мыслящею жизнью человека и жизнью природы есть противоречие. Человек стремится устранить это противоречие, наполнить этот промежуток; он стремится внести мыслящую жизнь в природу, и вот над природою поднимается нечто безусловно живое, свободное от разрушения, «всеживая всесильная и бесконечная жизнь» —

* До сих пор в изложении религиозного развития Гегеля мы следовали свидетельству Гайма и Розенкранца, так как рукописи, относящиеся к этому периоду, не напечатаны в полных сочинениях Гегеля. Последнее сочинение заключается в двух рядах нумерованных листов, из которых второй ряд служит первому дополнением. В первом ряду находится один лист с числом 29 апр. (1796). Второй ряд начинается листом «а, 1» с числом 24 сент. 1800. Введение, которое начинается с этого листа, перепечатано у Розенкранца в «Жизни Гегеля», также многие другие отрывки, сюда относящиеся. У Гайма тоже напечатаны некоторые отрывки в примечаниях, между прочим «Различие между греческой религией фантазии и христианской положительной религией». О нем сказано выше.

— бог *. Это представление, примиряющее противоречия, сообщает воззрению на природу единство, и она является как нечто живое и целое. Противопоставляя свою ограниченность целости начала, заключающего в себе всю жизнь, и соединяясь с ним в глубине своего духа, человек обожает это начало. В религии, и в одной религии, может совершиться это примирение противоположностей, это сознание единства и оживления всего сущего. Рассудочная критика не имеет права призывать религию пред свой суд, потому что они принадлежат разным областям духа. Религию должно не судить, но объяснять, не разбирать критически, но понимать, именно доказать, что она всегда соответствует развитию человека и изменяется под влиянием веков. Для нее мерка не общие понятия рассудка, но идеал живой человеческой природы. Все противоречия имеют естественное и человеческое значение в тот период, когда им верят. Лишь с началом нового периода развития человеческого духа представления, прежде живые, вымирают, но они удерживают историческое значение, и только тогда рассудок вправе начать с ними борьбу, когда эти представления сами хотят властвовать над рассудком и разумом. Философия, которая живет в мышлении, «должна прекратиться там, где начинается религия». Если она хочет остановиться в своем стремлении, не знающем отдохновения, то она должна признать, что высшее понятие не есть уже понятие, что это бытие вне мышления. Ее задача состоит в том, что «она показывает конечность всего конечного и требует от разума дополнения для этой конечности». Но дополнение дает не она, а религия.

Мы видели, что скоро Гегель изменил свой взгляд на задачу философии, что его учение заключило в себе

* С этой точки зрения, которой верность трудно опровергнуть, некоторые мои приятели-материалисты напрасно считают себя атеистами. Для них понятие материи есть представление чего-то не подлежащего разрушению, заключающего в себе все силы и всю жизнь природы. Остается спор в слове, как приличнее назвать это понятие. Но различие в названии не есть отрицание. Что касается до сознания и отдельности от мира, это случайные атрибуты того или другого мирозозерцания; они оставляют сущность неизменной

дополнение конечного и явилось полным, целым и живым построением всего сущего. По собственному определению Гегеля, как мы сейчас сказали, подобное построение относится к религии и ею лишь может быть совершено; но гегелизм его совершил, следовательно, по строгому силлогизму это была новая религия, явившаяся для примирения противоречий, оказывавшихся в жизни, в обществе, в понятиях, потому что человечество сделало шаг вперед и прежние верования остались при одном историческом значении. Казалось бы, так, но Гегель не сказал этого. Он только оставил свои богословские труды, обратился к метафизическим построениям, а религия явилась одним из воплощений безусловного духа. Сознавал ли он, что проповедует учение не научное, но догматическое, не философию, но религию, или в его духе повторился процесс бессознательного творчества, о котором мы уже говорили, — это решить трудно, но последнее вероятнее. Без этого следовало бы обвинить Гегеля в молчании, даже в обмане, потому что он везде спорит во имя науки, говорит о научном методе и требует от философии научной строгости. Но умышленный обман никогда не создавал могучей школы, и самый личный характер Гегеля допускает с трудом подобное истолкование. Все проповедники религий были всего прежде убеждены сами в истине своих слов, и это убеждение только могло придавать их словам увлекательную силу: вероятно, Гегель подлежал общему психологическому закону. Посмотрим на положение, которое приняла религия в его построении.

В иенской системе нравственности религия, как мы уже имели случай сказать, занимает второстепенное место перед идеею государства. В религии народ обожает, по мнению Гегеля, собственное божественное начало. Чем стройнее государство, тем более в нем сосредоточивается религиозность общества. Постепенное удаление религиозных понятий от государственных может служить мерилом нравственной нестройности общества, потому что во внемировых, фантастических созданиях народы ищут замены потерянного единства духа и природы. В таком случае религия должна восстановить действительное единство между человеком и миром, его

окружающим. Тогда с точки зрения религии действительность получает новое значение, новое освящение, но это освящение дается ей извне от ряда представлений, наслонившихся случайно, как наследство разных стран, народов, развитий в форме религиозного мирозерцания. При подобном состоянии дел только философия может внести жизнь в разум, дух в природу. Эта философия, проникнув в общество, осуществив свою высшую идею, сделает возможным появление новой религии, которая вырастет на почве божественной действительности, вполне нравственного государства. Эта религия будет возможна, «когда явится свободный народ и разум сделается снова действительным как нравственный дух, который способен решиться из собственной почвы и собственного величия создать свой религиозный образ».

В «Феноменологии духа» религиозные создания сплетаются с логическими формами, с явлениями развивающегося духа. На степени сознания является невещественный мир; самосознание в своем болезненном состоянии (*unglückliche Bewusstsein*) отражается в представлении внемирового, будущего состояния (*Jenseits*). Чистый разум, уверенный в себе, обходится без особенного религиозного момента *. На степени духа, сознающего свою истину, в общественной нравственности является религия подземных богов, суд и казнь, неумолимая судьба и личная душа покойников. Образованный дух верит в небо и блаженство, и в то же время из него вырастает религия просвещения. Дух, уверенный в себе, находит отзыв своим требованиям в религии добродетели и личной нравственности. — Затем дух сознает себя как знающего духа, и это самосознание есть религия. В ней дух как дух делается предметом своего самосознания. Все приобретенные представления являются сказуемыми для одного подлежащего, сознательного духа — бога. В развитии этой идеи заключается вся сущность и вся история религии. — Она сперва естественна, т.е. вся обращена только на свое начальное понятие. Это представление борьбы света и тьмы. Это мирное

* Вернее бы, даже с точки зрения Гегеля, сказать, что разум на этой ступени есть сам для себя религиозная святость.

обожание растений и враждующее обожание зверей. Это, наконец, работа, подчиняющая человеческой цели природу, окружающую человека.— Затем в религию проникает искусство, воплощение мысли; религия делается художественною. Она сперва воплощается в отвлеченное творчество. Является аллегория и безобразный кумир, оракул и действительная жертва. Потом религия воплощается в живое божество. Народ обожает себя в своих богах и обожает их, потому что они суть *его* боги. Народные празднества и лирика составляют богослужение. Наконец, религиозная идея воплощается в духовное произведение искусства, и весь Олимп, сопровождаемый эпопеей и драмой, вырастает из глубины духа в своих изящных формах, чтобы улечься в идею добра и красоты.— Перейдя через эту ступень, дух признает, что самосознательный дух есть дух безусловный и развивается в религию откровения.— Итак, в религии дух сознает себя как духа, но это самосознание ограничивается представлением. Чтобы его самосознание сделалось тождественно с действительностью, надо, чтобы это представление перешло в понимание. Тогда лишь кончен процесс развития духа, и кончен в философии, кончен безусловным знанием.

В двенадцать лет, прошедших от издания «Феноменологии» до «Энциклопедии», взгляд Гегеля на религию изменился, и еще более изменился он до того времени, когда Гегель в Берлине печатал свое последнее (третье) издание «Энциклопедии». Еще религия сохранила свое видимое преобладание над прочими формами безусловного духа, и Гегель, начиная отдел, ему посвященный, говорит, что весь отдел может носить название религии. Но это лишь почтительный поклон старому кумиру. Мы уже видели, что отдел безусловного духа подразделяется на три главы: искусство, откровенная религия и философия. Просматривая их, заметим, что понимание религиозных явлений, с одной стороны, значительно сузилось, с другой— имеет постоянно в виду уже не общее религиозное настроение, вдохновенное воплощение вне себя своего желания, но определенные положительные догматы. Религия признается возможною только как откровение, именно божественное откровение. В од-

ном примечании безусловное прямо является как синоним бога *. Гегель ссылается в позднейшем прибавлении к третьему изданию на книжку обскуранта Гешеля «Афоризмы о знании и незнании» как на основательное изложение его понятий о боге **. Вся творческая, художественная, эллинская сторона этого понятия перешла в искусство; вся глубина религиозного настроения как духа, постигающего все сущее в его целостности, перешла в действительную религию гегелизма — в философию. — Во введении ко второму и третьему изданию «Энциклопедии» Гегель высказывает весьма определенно, какое подчиненное положение принимает религия в его системе, несмотря на то что имя ее стоит на вратах всего царства безусловного духа и что в самом подчинении религии Гегель старается прикрыть это подчинение ловкими оборотами. «Религия есть способ познания истины всеми людьми;.. подлинное знание истины (он подразумевает здесь свой философский метод) есть особенный способ сознания, которого труд доступен не всем, но лишь немногим. Содержание то же самое, но... для него существует два языка: язык чувства, представления и рассудочного мышления... и язык полного, живого (конкретного) понятия... Религия может быть без философии, но философия не может быть без религии, потому что она заключает последнюю в себе»³⁵.

* Мы уже говорили в примечании ко второй статье, стр. 51[150], что на Гегеля пало много напрасных обвинений со стороны супранатуралистов вследствие того, что не различали время появления его произведений. Сначала он проповедовал религию безусловного разума, в которой все другие религии были только временными, переходными явлениями. Тогда он заменял слово *безусловное* словом *Gott* как уяснение более отвлеченного понятия обыденным представлением. То, что он писал тогда («Феноменология», «Логика») о безусловном, нельзя относить к христианскому понятию о боге. — Впоследствии Гегель сближался более и более с установленными догматами и под словом *безусловное* хотел, чтоб подразумевали теологического бога. Тогда его отзывы о безусловном сделались гораздо осторожнее прежнего.

** Гегель посвятил этому сочинению особую рецензию в «Критическом журнале». В этой рецензии, как в рецензии на сочинения об учении Гегеля в предисловии к «Философии религии» Хинрикса, заключается много данных для оценки взгляда Гегеля на этот предмет. Все эти статьи напечатаны в XVII томе полных сочинений Гегеля.

В «Философии права» Гегель посвятил длинное примечание вопросу об отношениях государства к церкви и при этом, конечно, снова коснулся вопроса о сущности религии и о ее значении. Здесь проявляется тоже некоторая двойственность взгляда, смешивающая под одним названием два совершенно различные представления и потому допускающая противоречивые отзывы о том же предмете. Иногда религия есть для берлинского философа начало высшее, проявление исторического развития общества, которое воплощает свой идеал в своих богах. В этих случаях религия «доставляет сознание неизменяемости высшей свободы и удовлетворения при всевозможных изменениях и при потере действительных целей, выгод и благ». В других местах религия есть нечто положительное, установившееся в среде государства: кружок граждан, назначающих себя на некоторое учение и на исполнение обрядов. Тогда религия или, точнее, церковь занимает второстепенное место в государственном организме. Государственный интерес тогда выше религиозного; государство сравнительно с церковью есть «божественная воля», действительное воплощение духа, между тем как в религии человек «относится к безусловному в форме чувства, представления, веры и в ее центре, содержащем все в себе, все есть случайность, исчезающее»³⁴. Поэтому Гегель восстает против мысли, что государство должно опираться на религию, что во имя религиозных воззрений можно спорить против государственных начал. Он налагает на государство обязанность защищать религиозную общину, помогать ей и требовать от каждого гражданина, чтобы он причислялся к какой-либо общине. При этом Гегель не допускает католического разделения государства и церкви. Как внутреннее убеждение, религия есть дело личное, и в него вмешательство государства неуместно, но как учение, приводящее к известным нравственным правилам, дающее умам людей известное настроение, церковь находится на почве государства. Она должна быть с ним или против него. Но она не имеет права быть против него на почве нравственности, права, законов, учреждений, потому что ее область есть вера и чувство, а государство *знает* свою цель и, как знающее, должно

иметь в своей области безусловное преобладание. На стороне государства становится и наука, для которой то же знание составляет цель.

Таким образом, Гегель, начиная свои лекции о Философии религии, связывал с этим словом совершенно иное понятие, чем в Берне, во Франкфурте, в Иене. Никто лучше его не понимал жизненного начала религии, вдохновенного воплощения желания в фантастическую действительность, удовлетворения данному настроению духа. Никто яснее его не сознавал исторического происхождения религий из тех обстоятельств, в которых они сложились, их примиряющего значения для народов, которые в них веровали. И это понимание сущности религии, в его чистоте, проявлялось от времени до времени и теперь. Но много посторонних явлений, побочных целей смешались в рассматриваемый период с этим представлением. Постепенно историческое понимание явлений общественной жизни искажалось более и более под преобладанием начала мысли. Ученик рассудочных философов высказывался все яснее в мыслителе двадцатых годов нашего века. «Философия должна понять действительность» было его девизом во всю его жизнь, но с каждым годом ударение падало с большею силою не на действительность, а на понимание. Понятие, идея, мысль поглотила в себя все существующее, все живое. В понятие перешла и примиряющая сила религии, и ее историческое значение. Между безусловным знанием — философией и религиею произошел обмен качеств, но весь в невыгоду последней. Она отдала всю свою успокаивающую и движущую силу философии, которая сама сделалась религией и стремилась заменить и поглотить все религии. Зато чувство, настроение духа сделалось второстепенным явлением в религии; она получила от философии в подарок ее неотъемлемую собственность — понятие; в понятии религия должна была оправдать свои таинства; но с тем вместе она становилась в совершенно зависимое, подчиненное положение от философии.

Зато религия достигала цели, от которой отказалась было после долгих стремлений: она достигала своего примирения с наукою, своего восстановления во всех

подробностях, своего оправдания разумом. В этом отношении Гегель отступил далее своих учителей. Он захотел совершить дело, над которым трудились схоластики, Лейбниц, рассудочные богословы XVIII века,— примирить знание и веру. Декарт и Бэкон оставили их разделенными. Кант отнял надолго надежду их примирения. Якоби допускал двойственное начало знания, однако не решился слить религиозное чувство со знанием ума. Но Гегель взялся доказать из начал безусловного разума, что ряд ему современных догматов есть безусловная религия во всех ее частностях, что эти частности имеют разумное значение так, как они есть. Что побудило его к этому? Неужели он в самом деле пришел к убеждению в их истине? Едва ли. Правда, он выражал письменно свою гордость в том, что крещен и воспитан в лютеранизме; он хвалил книгу Гешеля, доказывавшего, что его учение вполне сходно с догматами берлинских богословов, и упрекавшего его слегка в том, что он не довольно ясно выставил на словах это согласие. Но это еще не доказательство. Профессор, умевший так ловко переходить из отвлеченности в действительность и наоборот, писатель, сближавший так естественно диалектическим методом противоположные представления в одно слово, мог легко подразумевать под употребленными им выражениями весьма различные понятия. К тому же если бы он действительно сделался истинным лютеранином, как полагали Гешель, Маргейнке, то не допустил бы в своих сочинениях той неясности, вследствие которой большая часть критиков называли его пантеистом, иные даже атеистом (что уже очень странно), а Штраус и Бруно Бауэр могли набрать целую массу цитат, как бы доказывавших, что Гегель разделял их мнение. Много спорили о том, был ли Гегель пантеистом, деистом или атеистом, но пора бы оставить эти устарелые рубрики, которые, обозначая крайности, почти никогда не могут быть приложены к систематическому и оригинальному мыслителю в их чистоте. Почти в каждое построение религиозных верований входят частями все эти начала, сплетаясь и примиряясь разнообразно различному настроению духа человека. Что касается до несистематических, не вполне последова-

тельных мыслителей, то у них почти безошибочно можно найти все эти воззрения рядом. Этот вопрос по своей важности и обширности требовал бы совершенно самостоятельного разбора, время которого, к сожалению, еще не настало, но можно сказать, что каждое верование должно быть рассмотрено в его целостности и самостоятельности, в идеях, ему собственно принадлежащих и его организующих, как государственное устройство, например, в Англии не может быть обозначено одним словом: ограниченная монархия или аристократия с монархом и т. п., но составляет соединение политических элементов, которые имеют значение только в их органической связи. Гегель был гегельянец; он верил в систему, им созданную, и она в его духе представлялась ему бесспорно научною истиною, перед которою должны рано или поздно преклониться все религиозные, философские, политические партии. Он верил в безусловное, которое было и отвлеченно, как мысль, и действительно, как природа, и сознательно, как человеческий дух. Он верил, что все сущее есть плод развития этого безусловного. Он верил, что диалектический метод есть метод высшего знания. Отсюда его убеждение в разумности всего действительного. Но к этому теоретическому догмату привился другой, практический. Гегель верил, что именно действительность, *ему* современная, *его* окружающая, есть действительность разумная и окончательная. Дело партии он слил с делом религиозного мирозерцания. Он захотел примирить на практике партии политические и религиозные, как безусловный разум в своем развитии мирил их в теории. Он решился доказать, что его теория сходится в самом деле с существующими практическими идеями, и предпринял в «Философии права» построение прусских государственных начал, а в «Философии религии» — построение догматов лютеранизма. Но Гайм ошибается, полагая, что он хотел подчинить свою философию положительным догматам. Напротив: он решился подчинить догматы своей философии. Не первые служили разгадкой для последней, не с помощью их можно было проникнуть в таинства безусловного, но всемогущая, всеобъясняющая философия служила ключом для этих таинств, как для всех

других. Безусловное находило себя под средневековой и протестантской символической, как оно находило себя под явлениями природы. Только формы, им принятые, давали ему новый вид. — Тем не менее положение, принятое Гегелем среди партий, давило на его мысль: обстоятельства заставляли его умалчивать иное, доставляли его воззрению двойственность, не вполне приличную философу, гордому независимостью своей мысли...

Гегель в самом введении к лекциям о философии религии говорит, что философия и религия несравненно ближе между собою, чем это кажется с первого взгляда, что предмет религии и философии один и тот же, что они сливаются, и в конце лекций повторяет, что цель философии есть возведение догмата в понятие, его оправдание и восстановление. Он вооружается против кантианцев и философов чувства, которые с разных точек исхода пришли к одному и тому же результату — к отрицанию возможности *знания* в религии. Гегель говорит, что таким образом человек доходит до ограниченности скотины, но что он, Гегель, даст в своем учении истинную религию, т. е. возвышение духа к богу, конечного в бесконечное. И это он сделает не путем чувства, представления, фантазии, но путем понятия, разума. Правда, он говорит в одном месте, что «знание может быть односторонне и к религии существенно относится чувство, созерцание, вера», но это сказано мимоходом, а главным и единственным орудием философии религии является мышление. Знанием он стремится достигнуть скорее и чище того самого, чего смутно достигает чувство и вера, — отождествления высшего существа с его понятием, как безусловное. Что в сердечных порывах, говорит Гегель, составляет религию — это «мышление сердца». «Дух возвышается к богу на почве мысли; религия, как самая глубокая забота человека, имеет в мышлении начало и центр своих бытий. Бог есть в своей сущности мысль, само мышление»³⁷. Гегель опровергает Кантово нравственное доказательство бытия божия, он сам доказывает его из необходимого процесса возвышения человеческого духа ко всевышнему существу. — «Религия есть безусловная истина в форме представле-

ний», и «назначение философии религии заключается в понимании существующей религии, потому что в последней человек узнает бога, так как безусловный разум сам себя узнает в знании человека, и узнает себя только этим путем» *.

Процесс знания везде один и тот же для Гегеля, поэтому он прилагает тройственное диалектическое деление и в этом случае. Философия религии распадается на три части: понятие религии, определение религии, безусловная религия. В первой понятие религии выходит из своего центра, начального и существенного понятия — из идеи бога, потом переходит через различные формы религиозной деятельности: чувство, представление и мышление. Наконец, в богослужении совершается в действительности, на практике усвоение безусловного содержания религии для человека, усвоение, которое в теории совершилось уже путем мышления и знания. Но богослужение достигает своей действительности, по мнению Гегеля, только сливаясь с общественной нравственностью; полнейшее богослужение есть само государство.

В определенных религиях Гегель указывает историческое развитие религиозного знания до истинного понимания. Религия природы и религия духовной личности служат духу ступенями для достижения безусловной религии. Различные проявления религии в истории развиваются на этих ступенях, но не в исторической преемственности, а скорее как описание явлений естественной истории религиозного сознания. Сначала человек обожает волшебные силы вне себя, в амулетах, фетишах, заклинаниях шаманов, в таинственном значении чисел, фигур, слова и музыки (негры, сибирские народы,

* Вот слова Гегеля: *Der Mensch weiss nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiss; dieses Wissen ist Selbstbewusstsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dieses Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott; der Geist des Menschen, von Gott zu wissen ist nur der Geist Gottes selbst* [Человек знает о боге лишь столько, сколько бог в человеке знает о самом себе; это знание есть самосознание бога, но также и знание бога о человеке, и это знание бога о человеке есть знание человека о боге; дух человека, направленный на познание бога, есть только сам дух бога]".

Китай * и т. п.). Потом человек обожает силу своего самоуглубления, способную доставить ему волшебную власть (буддизм, секта Лао в Китае, ламаизм). Следующая, высшая ступень есть религия фантазии, облакающей в образы силы природы (Индия). Далее идет человек в обожании света и добра, противопоставляя их мраку и злу (Зороастр). Еще далее находится религия загадки — с умирающими и оплакивающими богами (Египет, Сирия). Все эти явления, по Гегелю, принадлежат религии природы. — На второй ступени стоят религии, в которых человек обожает качества духа; это религия возвышенного (евреи), религия красоты (Греция) и религия целесообразности (Рим). — Третья степень составляет в то же время третий отдел и завершение философии религии. Это безусловная религия. В ней не излагается процесс развития, формы явления, в ней богослужение теряет свое примиряющее значение, потому что безусловное воплотилось в ее учение и это учение есть само по себе примирение представления с идеею. Поэтому третий отдел посвящен восстановлению всех догматов как формы безусловной идеи. Это оправдание христианского или, вернее, лютеранского богословия.

Тем не менее примирение не удалось Гегелю, и он сам это чувствовал, кончая свои лекции. Религиозное чувство им отодвинуто на второй план, подчинено мысли, но оно существовало, и он должен был его признать. Он признал чувство личным делом каждого человека. «Философия *мыслит* то, что личность *чувствует*, и первая предоставляет последней мириться со своим чувством по этому предмету. Следовательно, чувство не откинуто философией, а получает из нее свое истинное содержание. — Но лишь мышление начало противоречить данным явлениям, то оно должно пройти процесс этого противоречия до конца, до примирения. Это при-

* Во втором издании «Лекций о философии религии» Китай получил особенное место, что, конечно, гораздо вернее. Тогда же Целлер заметил справедливо недостаток развития в системе религии духов, которая составляла существенный элемент в большей части древних, особенно варварских, религий. Также сабеизм не получил надлежащего значения.

мирение есть философия... Конечный дух должен сам подняться до этого примирения или приходить к нему в истории... Это религиозное знание, помощью понятия, не обще всем людям по самой своей природе и есть знание лишь в целой общине (Gemeinde). Таким образом, в царстве духа образуются три сословия: сословие непосредственной, простодушной религии, веры, сословие рассудка, так называемых образованных людей, размышления и просвещения и, наконец, третье сословие на ступени философии». «Философия есть отдельная святость, и ее служители составляют уединенное духовенство, которое не должно идти с миром и должно хранить обладание истины. Временным явлениям настоящего предоставлено найти исход из своего противоречия; это не составляет непосредственного практического дела и заботы философии»¹⁹.

И в самом деле, Гегель не мог примирить мыслью то, что всегда было вне мысли. Одна наука может быть общею для всех; религии это удастся лишь тогда, когда в человечестве сгладятся все разнообразия образования, положения, настроения духа, т. е. никогда. Под теми же формами и словами люди, стоящие на разных ступенях духовной и нравственной лестницы, будут подразумевать различное и будут находить то, что им нужно. Но всякая религия считает себя столь же независимую от личных случайностей, как наука стремится к преобладанию над всем, к вытеснению или поглощению всего остального. Таков был и гегелизм. Одною из важных ошибок Гегеля был союз с отжившими началами и возведение их в окончательный результат своей теории. Это поколебало веру в самые основания его учения.— Политические теории интересуют наиболее образованный класс, и противники, которых встретил Гегель на этом пути, были люди, стоявшие над общим уровнем общества. Но образование несет с собою терпимость. Для массы же теории государства имеют мало значения. Учение порядка и спокойствия, уважения к существующему порядку вещей могло только нравиться неразвитой массе, а до подробностей ей не было дела, потому что она их не понимала.— Но в «Философии религии» Гегель коснулся вопросов, которые именно в

своих частностях имели огромное значение для всякого из членов общества, а для неразвитого класса еще более, чем для высшего. Тут общий результат был неважен, а важно было выражение, форма, тон. Но именно последнее в сочинениях Гегеля неприятно поразило всех верующих лютеран. Напрасно Гешель доказывал полное согласие гегелизма с верованиями. Самые обороты речи Гегеля, смелый анализ форм для доказательства содержания отталкивал тех, которых бы должен был, по видимому, привлечь. Собственно, в мышлении мог успокоиться только тот, кто не верил действительности факта. Бог Гегеля, тождественный со своим понятием, создающий себя в глубине человеческого духа, мог быть признан прежними поклонниками Канта и Фихте, сенсуалистами и равнодушными, если эти господа хотели во что бы то ни стало примириться с догматом. Но бог, доказанный философией, никогда не мог возбудить благоговения, ему нельзя было молиться, на него нельзя было возлагать надежду в минуту борьбы, в нем нельзя было искать утешения в минуту опасности. Все это было необходимо для людей, которых Гегель отнес к первому сословию своего духовного царства. К тому же религиозные интересы были возбуждены в Пруссии недавнею попыткой соединения протестантских церквей. Спор о подробностях догматов возобновился с новою силою. Вследствие этого религиозные мнения Гегеля при всем согласии в результатах с учением лютеранских богословов не встретили сочувствия в них и в их пастве. Только Дауб и Маргейнеке пристали к гегелизму. Обвинения в неверии и безбожии делались все резче и резче, особенно по смерти Гегеля и после появления в печати его лекций «Философии религии». Итак, уже с этой стороны Гегель не встретил сочувствия в своей попытке примирить и даже отождествить религию с философией.

Но еще резче оказалось разногласие в среде самих учеников Гегеля, и это разногласие было первым поводом к распадению школы. При жизни Гегеля Фихте (сын знаменитого философа) и Вейссе, объявляя себя гегелистами по общему содержанию и методу учения, разошлись с Гегелем по религиозному взгляду. Они

требовали для догматов иной действительности кроме действительности идеи. На эту же сторону склонился Гешель внутри самой школы. Вскоре после смерти Гегеля поднялся между Гешелем и Рихтером спор о бессмертии души. Затем последовал разрыв по поводу появления сочинения Штрауса. Правая сторона школы, по выражению последнего критика, отступала более и более к реакции, сливаясь с нею более или менее, смотря по личным наклонностям того или другого члена этой стороны. Маргейнеке, Шаллер, Габлер, Геннинг, Эрдман принадлежали к этой партии, более или менее отрекшейся от идеи, для того чтобы сохранить более положительную действительность, не пойти вместе с левой стороной к разрушению всего установленного и не нарушить «уважения к существующим учреждениям». — Далее, занимая центр, крепко держась за свободу мысли, но не отказываясь от поклонения Гегелю во всех его изречениях, истолковывая учителя так, чтобы он не противоречил их собственным стремлениям, стояли Мишле (берлинский), Ватке, Бенари, Розенкранц.

Но около «Летописей Галле» столпилась партия гегельянцев, которые во имя Гегеля хотели идти несравненно далее. Мы уже говорили о критике, которая была девизом этой крайней, левой стороны гегелизма. Смело и решительно отказывались они от вчерашней идеи во имя сегодняшней, находя весьма естественным, что критика сама поглощает свои произведения для воссоздания новых взглядов. Здесь для нас всего важнее обстоятельство, что, ведя войну преимущественно на поле религии, они в этом начале искали оправдания своему критическому методу. Они поставили новое определение религии, изменив прежнее определение Гегеля, и сделали из нее орудие против своих противников, которые с ними боролись во имя того же самого начала. Энергическим оратором этой философии религии явился Руге и всего лучше изложил это учение в статье, о которой мы уже упоминали выше. — Гегель в своей философии религии имел в виду преимущественно теоретическую сторону последней, догмат, учение, веру, потому что его настроение духа удовлетворялось внутренней деятельностью мысли. Руге, натура по преимуществу

энергичская, деятельная, поставил на первое место практическую сторону религии — нравственность. Но эта нравственность не была нравственностью конца XVIII в., когда, при общем хладнокровии к верованиям, при разногласии духа времени с установленным учением, более и более вкоренялось правило «веруй чему хочешь, но поступай хорошо». Руге, ученик Гегеля, не мог допустить разницы между идеей и действительностью, он требовал, чтобы нравственность была осуществлением учения, и в требовании этого осуществления заключил сущность религии. Гегель прав, говорит Руге, религия не может отличаться по содержанию от науки и искусства, потому что все существующее содержание в них заключается. Но религия отличается от науки и искусства в том, что она переносит идею в настроение духа (*Gemüth*); чистое воззрение делается нераздельною частью характера, и тогда оно неизбежно гонит человека к осуществлению идеи. Первая половина деятельности отвлеченна, вторая — самая существенная — заключена в практике. Эта практика есть критика: разрушение старого и основание нового. Только тот человек проникнут религией, в котором идея этой религии требует немедленного осуществления, немедленной замены старого новым. Всякий раз, когда религиозный дух в обществе охладел, старые формы окаменевают, вымирают и отсутствие религии давит на душу людей. Тогда является новая идея, сначала в науке, как отвлеченное бытие, или в искусстве, как прекрасный идеал. Потом эта идея укореняется в характере некоторых личностей; сперва она отвлекает их от внешней деятельности, приучая жить ею одною; существующий порядок делается предметом гнева, новая идея — предметом желания; но, наконец, настроение духа переполнено. Религия охватила человека и бросила его так, как он есть, в бой с положительными явлениями, его окружающими. Поэтому всякий раз, когда религия делается действительною в душе человека или в духе общества, для этого человека или общества настает великий мировой день, день суда, казни и создания; что-нибудь старое рушится и новое создается. — Есть минуты, когда религия становится на место государства;

это бывает в те исторические мгновения, когда государство потеряло духовную поддержку, когда его учреждения потеряли смысл для его членов. Тогда для него, как временного исторического существа, настал час разрушения. Новый дух оживляет общество — это новая религия. Если формы государства противодействуют этому духу, то он заменяет собою государство и религия своим неодолимым давлением разрывает устарелые формы. Потому что она есть сущность, дух, который должен жить и развиваться в исторических существах-государствах. Так как дух вечно развивается, то подобные катастрофы неизбежны, только можно избежать внезапности их трагического действия разумными учреждениями. Последние должны быть таковы для этой цели, чтобы всякое новое нарастание религиозного духа могло найти себе исход в самом организме государства и чтобы этот организм, принимая в себя весь процесс развития религии, развивался вместе с нею. — С другой стороны, истинное понимание религии заключается в том, чтобы она искала своего осуществления только в сфере действительности, в государстве, науке и искусстве. Это, впрочем, всегда так и было, потому что она гораздо практичнее, чем полагают ее непрактичные и непризванные защитники. Она постоянно шла двумя путями: идеальной практики — художественного творчества и действительной практики — государственного творчества. Руге приводит здесь в пример Грецию, евреев, мухамеданство, Реформацию и первую французскую революцию.

Мы сказали выше, что Гегель имел преимущественно в виду теорию религии, Руге — преимущественно практику, но не должно этого понимать так, что они ограничивали каждую свою религию одною стороною религиозной деятельности. Нет, оба не могли отделить того, что нераздельно в каждом мирозерцании, как мы уже говорили выше. Вера в безусловное как высший, сам собою развивающийся разум, осуществляющийся по необходимости в действительности, привела Гегеля к практическому правилу: отдельный человек, сознательный, но бесконечно малый элемент этого всемирного развития, обязан не торопить и не задерживать процесс

этого развития; он должен созерцать мысль безусловное в его действительности, должен покоряться его современным явлениям и ждать, чтобы оно само, в своем необходимом процессе, осуществило добро и справедливость, истину и красоту. Руге требовал, чтобы человек бросался во имя критики в борьбу с существующим, чтобы он всеми силами своими сам осуществлял в действительности идею, которой верит, истину, которою проникнут. Но Руге это говорил и мог говорить только во имя некоторого мирозозерцания, которое лежало в основании этого практического правила. Он тоже верил, что разум человечества в своем развитии осуществляет все истинное, прекрасное, благое и справедливое, что всякая следующая ступень, достигнутая разумом, выше предыдущей. Только это верование оправдывало начало безусловной критики, проповедуемой Руге, и во имя этого верования каждый должен был содействовать процессу развития человечества своею собственною деятельностью.— Тот и другой ограничивали религию тесными рамками, потому что сами стояли на ее почве, а воображали себя на точке зрения науки. Первый основатель новой секты сначала ясно понимал исторические явления религии, но по мере построения своей собственной теории все более терял ясное сознание религиозного процесса, подчинил государству то, что вне всех учреждений, подчинил мысли то, что вне всякой мысли, и тем самым подкопал веру своих учеников. Другой ограничил религию только мгновенными проявлениями ее в минуты борьбы, забывая, что нельзя отнять религиозного настроения у ряда поколений, которые мирно толпятся во храмах отцов, проникаются их убеждениями или бессознательно влагают новый дух в древние изречения; нельзя вычеркнуть из числа религиозных деятелей и тех, которые не боролись с существующим порядком, но искали сознательно примирения между ним и новыми началами, заключенными в их проповеди.— Оба, Гегель и Руге, не замечали главного явления в религиозном настроении духа — бессознательного творчества, невольного миража, вследствие которого наше собственное создание становится перед нами как бесспорная истина.— Оба, наконец, не видели, что

их практическая теория несколько противоречит с основными положениями миросозерцания. Если вся действительность есть воплощение безусловного, по Гегелю, если человечество развивается необходимо, по Руге, то человек есть один из органов этого воплощения или этого развития, его воля обуславливается общим ходом процесса и ему нельзя сказать: стой в стороне и смотри! или: бросься в бой! Потому что если он поступает так или иначе, то поступает вследствие самого закона развития, в котором участвует. Он сопротивляется ходу событий, следует за ними или идет впереди их по необходимости, проявляющейся в его побуждениях, влечениях, желаниях, мыслях. Если бы каждый мог по независимому произволу выбрать свою деятельность, то жизнь человечества представила бы не развитие, а царство случайности. Собственно, всякая практическая теория была логической несообразностью в философии, которая вносила в общество великое начало необходимого развития истории.

В этом начале заключалась сила и современность гегелизма. Оно составляло его характеристическую черту и его самую живую сторону. Гегель не принес его в историю мысли, но мысль находилась на той ступени своего развития, где она была вполне подготовлена к принятию этого начала, высказанного с разных сторон более или менее полно. — Древность жила настоящим и в истории видела только смену поколений. «Общества рождаются, растут и умирают, как люди, чтобы замениться другими обществами, как нас заменяют другие поколения людей», — говорил пифагореец Оцел. Бэкон, к которому восходит современное направление науки природы, высказал в первый раз мысль о законах развития исторических событий и о нераздельности истории литературы, науки и искусств от политической истории обществ *. Боссюэ начертил широкою кистью развитие

* Как еще до нашего времени не усвоилось повсюду настоящее понимание истории (по крайней мере у нас), видно из того, что в лучшей петербургской газете⁴⁰ напечатано (26 ноября 1858 г.), что история должна заниматься преимущественно государственными учреждениями. Кажется, после Бэкона прошло довольно времени, и в наш век довольно пережевывали мысль

человечества в видах провидения. Вико в своей «Новой науке» нарисовал беспрестанно повторяющийся путь, которому, по его мнению, следует всякое общество. Мы говорили уже о Лессинге, для которого ряд исторических учений был воспитанием человечества, и о блестящих «Идеях для философии истории» Гердера *. Во Франции Буланже, Тюрго, но в особенности Кондорсе высказали начало прогресса; Сен-Симон его поддерживал. Словом, мысль о развитии истории по законам необходимому и разумной последовательности была мысль современной. Она высказывалась, как мы видели, в поэзии и в трудах исторической школы юристов. Но все прежние писатели, проводя эту идею, не делали ее центром огромной системы. Они обрабатывали мысль в частности, но не могли ей придать того значения, которое она получила в гегелизме. Философы сознания, философы природы стояли на точке зрения, с которой история отодвигалась на второй план, чтобы выставить вперед неизменные законы природы или силу личности. Философы мысли предыдущего периода слишком тесно связывали свое учение с наблюдением современных событий, современной мысли, слишком были убеждены в ее превосходстве над мыслью предыдущих столетий, чтобы включить в число основных догматов своего учения историческое развитие. Сочинение Кондорсе ** не имело внутренней связи с духом всего учения школы, к которой он принадлежал: главная задача просветителей Франции, Англии и Германии была борьба с преданием во имя здравого смысла; против них стояла могучая партия теологов и приверженцев средневековых привилегий: начало исторической истины могло казаться им

о целостности и нераздельности политической, научной и художественной жизни народов.

* Мы не говорим о Фридрихе Шлегеле, потому что его точка зрения заключается именно в сожалении, что человечество имело историю.

** *Tableau des progrès de l'esprit humain*. Это сочинение не кончено и написано Кондорсе без всяких материалов, в то время как он жил, преследуемый террористами, тайно у г-жи Верно в Париже в 1793 г. Он оставил свое убежище, чтобы не подвергать свою хозяйку опасности; был схвачен и отравил себя ядом, который носил всегда при себе.

уступкою. Философы предания (если они заслуживают этого имени) всего скорее могли бы, по-видимому, опираться на историческую точку зрения, но в сущности они были самые жестокие враги ее, потому что начало развития, присущее в истории, было прямо противоположно их стремлению выставить свою мертвую букву за вечно живое слово, ограничить мысль тесным кругом и вырезать из стройного целого истории несколько искаженных образов на поклонение всем векам.

Гегель стоял среди общества, глубоко потрясенного в своих убеждениях, и он задал себе цель, общую многим современникам: не бороться, но воссоздать. Бесконечное разнообразие явлений природы не было близко настроению его духа, любившего везде симметрию и сочувствовавшего лишь человеческой деятельности. Между тем действительность имела для него с самой молодости большую привлекательность, и он не был в состоянии уединиться в глубине своего сознания. Требование стройности сделало его философом мысли; требование действительности заставило его черпать мысли из глубины явлений человеческого духа; отсутствие вражды к партии реакции, одновременные занятия древним миром и богословием позволили ему оценить историю в ее живом развитии, и он сделался философом исторической мысли. Не случайно в отдельном сочинении он говорил об историческом развитии, но оно вошло как необходимый элемент во все его миросозерцание, легло в самое основание диалектического процесса, сплелось с его построением Логики, Политики, Религии, Философии. «Философия должна понять действительность» и «Философия есть ее время, схваченное в мыслях» — это были выражения, дополняющие друг друга. В первом сочинении, с которым он явился на суд публики, в знаменитой иенской «Феноменологии», история событий и мнений, как мы видели, служила самой оригинальной иллюстрацией развитию духа. В это время Гегель еще не думал о том, что будет союзником прусского министерства, захочет признать прусское правление безусловным государством, лютеранское богословие — безусловною религиею. Он еще помнил то, что обещал Гелдерлину: «Жить лишь для свободной истины, никогда, никогда

не заключать мира с постановлениями, определяющими, что должно думать и чувствовать». Тогда он заключал «Феноменологию» словами: «Понятая история составляет воспоминание и склеп безусловного духа, действительность, истину и прочность его престола, без чего он был бы безжизнен и одинок,— в кубке этого царства духа пенится ему его бесконечность». Впоследствии историческое воззрение Гегеля потеряло свою свежесть; он скрыл исторический процесс для того, чтобы выставить на вид преобладающее значение учреждений и догматов, которые он *хотел* поставить высоко. Но тем не менее и здесь он придал истории все значение, какое могло только не мешать его частным целям. Философию права он кончил очерком истории. В философии религии разместил все верования, кроме безусловного, почти в историческом порядке, хотя дал им более значение описываемых явлений духа. Наконец, в лекциях «Философии истории», «Истории философии» и «Эстетики» * историческая преемственность событий оценена надлежащим образом. Мы далеки от мысли, чтобы считать оценку самих фактов в этих сочинениях безусловно верною; напротив, они весьма часто искажены, что и должно было ожидать от берлинского профессора, который имел уже в истории свои любимые явления, следовательно, не мог ни верно понять, ни справедливо оценить всю совокупность явлений. Например, Гегель говорит, что революция конца XVIII века оттого не имела места в Германии, что действительность в последней не противоречила идее и личному началу, но достаточно прочесть несколько глав «Истории» Шлоссера, чтобы судить о положении Германии и ее правительств в это время. Кроме того, систематизирование исторических фактов в разных сочинениях Гегеля не сходится одно с другим. Разделения «Эстетики» вообще совпадают с раз-

* Лекции «Философии истории» составляют IX том полных сочинений. Они изданы сначала Гансом, во второй раз К. Гегелем. Лекции об «Истории философии» изданы Миппле и составляют XIII, XIV и XV тома полных сочинений. Лекции «Эстетики» изданы Гото и составляют X том в трех отделениях. Вообще об этих лекциях замечает Гото в предисловии к первому изданию «Эстетики», что Гегель их обрабатывал наиболее между 1823 и 1827 гг.

делениями «Философии истории»: символический, пластический и романтический идеалы соответствуют восточному, греческому и христианско-германскому периоду. Но «Философию религии» труднее согласить с ними в частностях, например относительно места, занимаемого евреями. Разделение «Истории философии» совершенно уже другое, так как Восток исключен, и развитие философии разделено на три периода: древний, средневековой и новейший. Собственно, следовало бы ожидать от Гегеля, согласно его системе, одного общего очерка исторического воплощения безусловного как в политические, так и в религиозные, философские, художественные и научные формы. Шаллер в «Летописях Галле» пробовал согласить развитие философии по Гегелю с его «Логикой». Капп проводил категории последней и в истории. — Кто хотел бы проследить весь ход исторических событий так, как его изобразил Гегель, не может ограничиться только лекциями «Философии истории». Она сначала ведена довольно подробно, причем Гегель разбирает различные способы изложения истории и потом на основании географических данных начинает историю народов. К концу изложение делается все сжатее, оттого ли, что труднее было вмещать подробности в рамки, заранее начертанные, или потому, что семестр чтений приближался к концу. В «Истории философии» гораздо подробнее, чем в «Философии истории», разобрано разрушение римского мира, Реформация и состояние Франции перед революцией. В «Эстетике» следует прочесть картину начал греческой образованности, средневековой романтики. Кроме того, в «Феноменологии духа» можно найти несколько живых очерков различных исторических эпох. Но подробности того, как Гегель смотрел на исторические явления, здесь не могут быть представлены. Это бы, впрочем, имело мало интереса для читателей, так как многочисленные исторические труды, появившиеся в последние 30 лет и относящиеся к различным периодам жизни человечества, доставили многие факты, неизвестные Гегелю, и потому его оценка явлений имеет только библиографическое значение. Впрочем, он не воспользовался и всеми фактами, уже известными в его время, например по индий-

ской образованности. Дело не в том, как Гегель думал о том или другом факте; дело в той важности, которую Гегель придавал общему факту исторического развития; дело в требовании, им проведенном и завещанном науке, чтобы духовные явления оценивать исторически, причем не должно приводить безразлично факты разного времени, оторванные от их обстановки, но освещать каждый факт живую действительностью, в которой он имеет свое значение, и наблюдать за историческою преемственностью фактов, за последовательным изменением идеи. В этих изменениях должно было проследить движение человечества вперед.

Это завещание не пропало даром. Историческое направление сделалось одним из господствующих и самых характеристических в его школе; и не только его ученики, а все современные мыслители, вся современная наука почувствовали необходимость опираться постоянно в своих положениях на историю. Почти при всяком новом систематическом изложении какого-либо предмета автор считал и до сих пор считает своею обязанностью предпослать более или менее обширное историческое введение, причем факты не только представляются в хронологическом порядке, но их последовательное развитие, логическая преемственность выставляются на вид, где это возможно. — Мы не имеем намерения очертить литературу философскую и чисто научную, которая выросла в последние тридцать лет под влиянием исторической мысли. Но всякий следивший за движением литературной деятельности согласится, что в наше время в ней преобладает историческое начало. Большая часть подобных трудов Германии носила на себе, в большей или меньшей степени, печать гегелизма, являлся ли автор его приверженцем или противником, все равно. — Между прямыми учениками Гегеля это направление уже сделалось весьма заметным: Геннинг, Мишле, Розенкранц, Ганс шли этим путем в областях нравственности, философии, поэзии, права. Последний явился достойным соперником исторической школы Савиньи и Шталя. Влияние исторической мысли гегелизма не ограничилось Германиею. Покойный Неволин⁴¹ пропитывал этой мыслью свою «Энциклопедию права». Историческая сто-

рона трудов Кузена и его школы есть вернейшая, если не единственная заслуга французских эклектиков. — Но самые смелые борцы исторического начала были проповедниками безусловной критики, сотрудниками «Летописей Галле», и самое заметное движение произошло здесь на поприще богословия. Начало критики было не более как сознательное выражение исторического процесса и стремление ускорить его. Знамя критики было знамя истории, которая сама себя оправдывает, потому что движется и бросает отсталым свое вечное «Горе побежденным!». Штраус и Бруно Бауэр были здесь исполнителями исторической казни идей на поприще, ими избранном. Прудон продолжает их дело. Немногие из современных мыслителей, к какой бы школе они ни принадлежали, могли остаться нетронутыми этим великим началом исторического развития. Каждый видел в процессе истории не то, что сосед, но каждый должен был обратить внимание на этот процесс и внести его в свою теорию.

Мы достигли конца нашего очерка. За нами одно из могущественнейших движений религиозного творчества, и перед его действительным значением еще сильнее чувствуем недостаточность этих статей. Если читатель не вынес из них впечатления уважения к великому предприятую, то пусть винит в этом неясность, неполноту нашего слова, а не Гегеля. Он ошибался и увлекался, потому что тот, кто хочет обнять мыслью вселенную в ее разнообразии, историю в ее видоизменениях, не может не ошибаться и не увлекаться. Не ошибается лишь тот, кто в тесном кругу немногих фактов изучает эти факты, не думая ни о чем другом, забывая о целостности и единстве мира, чтобы вернее оценить то, что перед его глазами. Но точно ли он не ошибается? Нет, увлечение идет за ним в его строго отгороженную специальность; оно увеличивает перед глазами ученого его специальное дело до размеров, сравнительно с которыми остальной мир теряет свое значение и факты являются в фантастической перспективе. Оно, между точными наблюдениями, морочит специалиста призраком любимой гипотезы, гипотезы, которой дела нет до вселенной, которая только хочет объяснить ему известные факты, но тем

не менее это призрак, и под влиянием призрака сомнительное наблюдение делается несомненным, полученные числа сближаются к желанному результату, несогласные факты делаются весьма сомнительными, согласные располагаются в стройное маленькое целое, и строгий специалист, который смеется над мечтателями-идеологами, поклоняется в своем углу своему маленькому кумиру. Но он ошибается еще в том, что он уединился от влияния окружающих событий. Это невозможно: все жизненные вопросы кипят около него, требуют от него ответа. И он дает на них ответ; он следует какой-нибудь теории, столь же ошибочной, как и другие; только он говорит с чужих слов во всем, что не касается до его специальности; его теория не получила стройности, которую бы ей придал идеалист в своем общем мирозерцании. Конечно, специалисты кладут неизменный фундамент прочным зданиям общих мирозерцаний; шаг за шагом наука подвигается выше и выше, составленная из прочных камней, свозимых специалистами, пока ее здание выкажет свое изящество независимо от всяких фантастических пристроек. Ей принадлежит будущее, и ей одной. Но пока между ее камнями ложится историческим цементом не только мысль ученого, но и творчество философа. Последнее есть тоже факт науки, именно как явление оно принадлежит науке научного творчества, как событие принадлежит истории. Как научная истина, так и религиозное мирозерцание служат лишь материалом для здания науки.

В начале нашего века европейское общество страдало от недостатка верований. Старые храмы были разрушены, осмеяны. Лучшие люди не решались вернуться в них. Тогда начали создаваться новые верования, имевшие решимость заменить собою прежние. На основании многочисленных открытий в естествознании, из химического анализа Лавуазье, из математических формул Лагранжа и Лапласа, из дочеловеческих революций Кювье выростала религия материи, не нуждавшаяся, как Лаплас говорил Наполеону, в «гипотезах» внемировых. На основании наблюдений над обществом, более или менее точных положений Сэя, Рикардо, Мальтуса, Смита как следствие и как оппозиция политической экономии

вырастал идеал общественных отношений, религия общества, в первых попытках ее пророков Сен-Симона и Фурье. Из глубины человеческого сознания, из обожания человеческой мысли в личности и в истории выходил германский идеализм, религия отвлеченного разума, нравственного разума, чувствующего разума, исторического разума. Эта последняя форма религии разума выразилась в гегелизме в двух его фазисах. Гегель нашел в глубине своего ума силу совокупить все явления мысли, природы и истории в своей теории развития безусловного, но он забыл одно: не дал места самому действию, не дал исхода волне безостановочного движения вперед; он отступил от партии движения. Волна исторического развития разорвала систему безусловного идеализма и пошла далее. Наследники Гегеля, бойцы «Летописей Галле», все свое миросозерцание заключили в процессе самопожирющей критики, в войне со всем существующим; но они забыли, что человек создает себе миросозерцание только с целью примирения с действительностью и что вечная борьба со всем сегодняшним во имя завтрашнего не может быть символом соединения. Гегелизм пал в обеих своих формах как религия, обладающая цельным мировым догматом. Он продолжал существовать как личное убеждение нескольких единиц, как несколько отдельных догматов, завещанных будущим поколениям, как религия человека.

Действительность и разум были два основных начала гегелизма; эти начала остались написанными в девизе современного мышления и, если не ошибаемся, останутся там надолго. «Философия должна понять действительность» — это есть лучшее правило, которое можно дать будущей философии. Разум есть высший орган понимания, единственное понимание человеческой истины. Это догмат нашего времени; ему не верит лишь тот, кто произвольно закрывает глаза, из взрослого хочет сделаться ребенком или насильно одуряет себя нравственным опиумом. Но действительность наблюдаемых явлений была давно началом школы Бэкона. Разум, под именем рассудка, был кумиром всех просветителей. Гегель обнял не только действительность внешней природы, но внутреннего мира и процесса исторического

развития. Разум стал не только рассудком данного времени, но развивающимся историческим разумом, создающим вечно новые формы для нового содержания.

Мы должны были при изложении практической философии Гегеля оспаривать некоторые из его положений и общий характер, приданный им этой части его учения. Мы это делали потому, что многие практические мнения Гегеля до сих пор имеют приверженцев и перед ложным мнением, нравственным или политическим, не должно проходить молча, как перед мирозерцанием, создание которого относится только к лицу, в него верующему. Но здесь мы должны указать также на исторический результат положения, принятого Гегелем, и оказавшийся в пользу человеческой мысли. Мы видели, что в Пруссии шла борьба между партией реакции и партией движения; видели, что последняя была побеждена и что под влиянием Меттерниха Пруссия отступила на путь реакции. Всякая свободная мысль, всякое патриотическое чувство подвергалось преследованию. Если бы Гегель соединился с партией движения, он бы потерял, вероятно, место, подвергся гонениям, как другие профессора, и проповедь мысли попала бы в руки чистых реакционеров. Он вступил в союз с министерством, которое обрадовалось, что имело *своего* философа, оправдывавшего и защищавшего его действия, обрадовалось тем более, что Гегель был одним из знаменитейших философов Германии. Прусское правительство само хвалило и берегло Гегеля и невольно допускало его сказать многое, что нельзя было бы сказать другому. Министерство Альтенштейна получало через это большую прочность. Но оно было не самое худшее, что могла ожидать Пруссия. Это сделалось очевидно, когда оно было смещено министерством пиетистов, гонителем всего живого. Пока Гегель защищал эту половинную, нерешительную реакцию, он проповедовал разумность власти чиновников против партии придворных и дворянства, он защищал гласность судопроизводства и формы конституции, хотя лишённые живого содержания, но это содержание могло оказаться со временем налицо. Он защищал свободу науки, предоставляя полицейским преследованиям

«пустых болтунов», но слово науки весьма гибко, и нет такой идеи, нет такого явления, которое бы наука не могла с полным правом внести на кафедру. Он говорил о государстве как едином организме, требовал от правительства знания и способностей, называя его способным и знающим. Он защищал государство от претензий обскурантов, желавших внести в гражданские учреждения свои фантастические начала. Он требовал разумной действительности, говоря, что всякая действительность разумна. Он оправдывал догмат философским содержанием и тем приучал искать в нем только философское содержание. Убаюканное благонадежным направлением профессора, прусское правительство оставляло его говорить о всемогущем разуме, о безусловном, сознающем себя лишь в человеке. Не понимая полного смысла фразы, Альтенштейн ей аплодировал, довольный практическими выводами учения и гордый тем, что его называли другом и покровителем величайшего философа Германии. Тысячи молодых людей записывали таинственные термины новой религии; между этими терминами изредка мелькала одна из тех живых фраз, которыми Гегель умел проникать до глубины души слушателей; и в изменчивые формы диалектики молодежь вкладывала свое желание, свое одушевление. Росла вера во всемогущий разум, строящий государство и религии, а следовательно, и разрушающий их. Росла мысль слушателей, переходя через все явления природы и духа. И вдруг под спокойной пеленой мышления, которое само в себе удовлетворялось, заговорила критика. Шумно вырвались на волю молодые гегельянцы. Разум сделался в их руках всеразрушающим мечом, под которым рухнули самые крепкие предания. Фейербах провозгласил поклонение человеку. Когда министерство пиетистов хотело остановить поток умов, было уже поздно. Общественная мысль окрепла, и старик Шеллинг, всходя на берлинскую кафедру со словами отступничества, встретил около себя грозную фалангу людей, выросших с верою в разум. «Гегель был камень Кроноса,— говорил один из его последователей,— который время долго напрасно переваривало, пока новые бунтовщики выросли

при звоне корибантов и категорий» *. Нельзя оправдывать действий Гегеля, но гегелизм в своих туманных изречениях и в своем реакционном направлении сохранил для следующего поколения Германии свободу мысли под покровительством реакционного министерства. Он воспитал юношество в религии разума. — С сожалением должно сказать, как мы уже замечали, что гегелизм же своею гибкою диалектикою приучил своих поклонников к смешению понятий и к неточности выражения. Со времен гегелизма не было новой попытки собрать воедино все явления, проникнуть их одним догматом. Одних увлекла, других устранила неумолимая критика молодых гегельянцев. Большая часть мыслителей захотела сохранить кое-что вне разума. Другие вернулись к источнику германского идеализма — к Канту. Между тем социализм грозно поднял свое знамя перед испуганным обществом и пал в неудачной попытке, отодвинув сам надолго свое развитие. Религия материи недавно еще начала снова смелую полемику и выказала свое могущество перед разрозненной, несогласною толпою супранатуралистов, идеалистов, натурфилософов, нерешительных натуралистов. Имея за себя таких бойцов, как Фохт и Молейшотт, и опираясь на отличное знание науки, ей не мудрено спорить с противниками, которые на почве материи сражаются оружием духа.

Но борьба не кончится, потому что никогда идеалисты не будут в состоянии доказать существование духа, как материалисты не докажут, что он не существует. Доказать может только наука; ей принадлежат группы явлений, до сих пор различные, носящие названия явлений вещества и явлений духа. Что касается до отвлеченных понятий материи и духа как существ, это догматы, до которых науке нет никакого дела.

* Кронос, свергнув с престола Урана, услышал от него пророчество, что подвергнется той же участи от детей своих. Тогда он стал пожирать детей. Рея, чтобы спасти Зевса, дала Кроносу спеленанный камень, который Кронос и проглотил. Между тем Зевс рос, питаемый молоком козы Амальфеи, под присмотром нимф и звуки песен, которые увеселяли младенца и заглушали его плач. Корибанты, жрецы Цибелы, совершали эти шумные хороводы. Когда Зевс вырос, то исполнил пророчество Урана.

Но и гегелизм мог бы еще продолжать свое существование. Мистическое понятие безусловного, развивающегося и сознающего все сущее, нисколько не менее изящно и просто, как всякое другое. Только во все догматы он должен внести изменения, которые бы его поставили в уровень с современностью. Пусть он откажется от мистического овладения разом безусловно истинною точкою зрения, но поставит истину как цель своего развития точно так же, как человечество отказалось искать своего блаженного состояния в прошлом, чтобы к нему стремиться в отдаленное будущее. Разум должен принять в свое развитие начало бессознательного творчества, из которого постепенно вырабатывается сознательное знание; разум должен отказаться от воссоздания всего из себя, но должен видеть в своем развитии постепенное усвоение внешней действительности рядом с беспрестанной перестройкой своих созданий. Пусть еще раз попробуют гегельянцы построить природу в пестром разнообразии ее явлений и стройном созвучии ее законов; это их сблизит с изучением природы, слишком ими пренебреженной. Но тот, кому удастся это построение без натяжки фактов, совершит удивительное дело и будет действительным соперником материалистов на их собственной почве. Самая важная перестройка системы должна бы совершиться в царстве духа. Здесь диалектика тройного деления нашла бы себе полное удовлетворение. Дух личный выработал бы в себе из природного сознания животного все душевные явления, логику и дошел до идей права, добра, красоты, заключенных в идее истины. Дух родовой связал бы людей в естественные и искусственные единицы семейства, рода, нации, подчиняя им лицо и его стремления. Дух общественный (пожалуй, безусловный) освобождал бы человека из этих уз, постепенно вырабатывая в нем идеал сознательного общества, для которого формы гражданских учреждений, религиозные мифы, поэтические идеалы, философские миросозерцания служили бы переходными ступенями; они развивали бы идею личной свободы, личного благоденствия, осуществляли бы идею справедливости не только как принуждение, но как желание, идею красоты не только в создании искусства, но и в

жизни; и все это заключалось бы наукою не только истинною, но прекрасною и обнимающею без помощи фантазии все сущее в одно стройное целое. Тогда бы гегелизм поглотил в себе и религию общества, как объяснением природы поглотил бы религию материи.

Однако к чему этот маскарад? Гегелизм есть историческое явление, отжившее свое время, как все отживает в истории. Мистический безусловный разум не имеет более прав на обожание, как и мистическое безусловное *Я*. Если бы гегелизм почувствовал необходимость заменить свои старые догматы новыми, то он бы не возродился, но переродился и новая система двинулась бы в мир. Но нам она не нужна. Пусть любители призраков гоняются за призраками. Их еще довольно летает около нас, и каждый может выбрать себе кумир по своему вкусу. Время требует ясности, сознания, действительности. «Философия должна понять действительность». Она должна строго ставить грани между знанием и созданием, должна быть постоянно настороже против волшебства фантазии, вечно стремящейся внести свою область в царство истины. Философия должна строить в одно целое разрозненные факты науки, должна их систематизировать. Она не в состоянии это делать без помощи гипотез, теорий, принадлежащих творческой фантазии, и долго еще ей нельзя будет обойтись без них. Это нисколько ей не мешает до тех пор, пока она знает, где кончается наука и где начинается творчество. До тех пор она и заслуживает свое название философии — любви к мудрости, к знанию. Она есть сознательное научное творчество, искусство, приложенное к науке, высшее единство искусства и науки. Но как только фантазия овладела человеком, как только ее создания облеклись для нее формою истины, как только художник принял свои создания за существа, происшедшие независимо от его воли, немедленно философия развенчала себя и перешла в религиозное творчество. Здоровое, вдохновенное состояние художника, знающего и творящего, перешло в патологическое состояние человека, верующего в человеческое создание.

Но неужели же человек должен оставаться без убеждений, без веры? Совсем нет, потому что это невозможно.

Если бы когда-нибудь наука проникла до физиологии нравственных и гражданских идей, то этот вопрос мог бы иметь значение; пока подобный факт не предвидится и человек всегда имеет убеждения нравственные и гражданские. Опираются ли они на науку, на религию, на существующее непереваренное мнение, сложились ли они стройно или сбились в противоречивый хаос в душе человека, все равно они есть. Физическое устройство, воспитание, семейство, общество, законы, обстоятельства развили их в человеке и дали им ту или другую форму, изменяющуюся со временем, со страной, с историческим ходом событий. Нравственно здоровая личность приняла в себя убеждения, движущие его современников вперед, к новым приобретениям в науке, к новым подвигам в истории. Духовный урод сроднился с предрассудками, отживающими свое время, когда-то имевшими свое историческое значение, но теперь потерявшими смысл.

«Но почему же движение вперед? — скажет скептик. — Кто открыл вам, что человечество развивается? Кто может взвесить количество истины в двух гипотезах, из которых одну вы называете бессмысленным предрассудком, а другую движущей идеею, когда наука не может оценить ни насколько в них содержится истины, ни даже есть ли в них сколько-нибудь истины?» Признаемся, это наше убеждение; мы ему верим и не видим, чтобы факты науки противоречили нашему убеждению. В истории развивается разум человека, создавая себе временные одежды гражданских учреждений, мифических созданий, художественных идеалов. Первые делаются все прочее и справедливее, вторые — все тоньше и научнее, третьи — все чище и прекраснее. Конечно, в борьбе с отживающими идеями иногда победа остается временно на стороне последних, но живое *должно* восторжествовать над мертвым. А потому лишь то убеждение нравственно и хорошо, которое совпадает с ходом развития человечества, и следует признать безнравственным все обращенное вспять. «Но где в данную минуту ручательство, что мы не ошиблись в направлении? Где компас, вечно указывающий к полюсу движения?» Его нет, и это служит ограничением от лицемеров, кото-

рые бы могли узнать с его помощью заранее, где готовится царство будущего. Теперь они осуждены поклоняться только успеху, забывая, что мгновенный успех может венчать хитрого пройдоху так же, как и героя идей человечества; забывая, что небольшие отклонения не мешают общему движению общества вперед, как пертурбации планетных движений не мешают справедливости трех законов Кеплера. В глубине своего личного характера человек узнает, где полюс движения, и тот, кто не узнал его сам, выказал свою нравственную болезнь. — Не каждое мгновение история произносит суд над правыми и виновными, но в своем общем развитии она обличает того, кто шел против нее, оправдывает того, кто шел с нею, и произносит свое беспристрастное погребальное слово над лицами, обществами, народами, религиями, философиями, служившими ступенями для ее развития. Одно только ее создание не умирает никогда и развивается вечно вместе с нею — это наука.

**ОЧЕРКИ ВОПРОСОВ
ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
1859**

ВСТУПЛЕНИЕ

«Сочинение, относящееся к политической теории и чуждое текущей политики, есть теперь почти новость», — говорит Жюль Симон в начале последнего своего труда, которому он дал громкое название «Свобода». Между тем никогда, по-видимому, время не было столь благоприятно для построения политических теорий, как теперь. Учитель Александра Македонского, начиная свою «Политику», имел за собою длинный ряд переворотов в жизни греческих государств, но сам жил в период, когда стареющая эллинская жизнь, истощив свои политические силы, успокоилась под управлением македонского завоевателя, чтобы дать место новой политической практике, практике Рима. Точно так же современные политические писатели имеют за собою для построения своих теорий не только огромную политическую литературу, но еще ряд разнообразных опытов, произведенных в самых широких размерах, и в то же время в них пробуждается темное сознание, что новая общественная практика не может войти в прежнее русло.

Дорого стоили Европе ее общественные и политические опыты: миллионы людей легли костями и миллиарды денег были истрачены для того, чтобы потомки могли видеть в действительности все теории с их следствиями, приложениями, с их одностороннею нелепостью, с их двусмысленными соглашениями. Эгоистический деспотизм Людовика XIV, реформистский деспотизм Фридриха II, республиканский деспотизм Конвента, военный деспотизм Наполеона, общественный деспотизм Северо-

Американских Штатов *, духовно-коммунистический деспотизм иезуитов в Парагвае¹, историческое развитие английской хартии, десятки французских хартий, написанных во имя отвлеченных прав человека, сеймы дипломатов, представляющих фиктивный союз германских правительств, собрания депутатов народа при одной и двух степенях избрания, при различных системах ценза, при общей подаче голосов, возможно широкое самоуправление, возможно крепкая централизация, митинги в десятки тысяч голов, соединение властей в одном лице, разделение их и борьба, тайные суды, суды назначенных комиссий, суды пожизненные, суды присяжных, дворцовые революции, военные революции, административные революции, народные революции — все это было испытано, все выказало свои хорошие и дурные стороны, все это Европа покупала своею кровью и своим золотом, так что современный политический писатель может ошибаться вследствие каких угодно увлечений, но не вследствие недостатка данных в истории Европы. Эгоистические побуждения, самоотверженная доблесть, слепой фанатизм в личностях, низкие страсти и способность высоких чувств, рабская покорность, грубое стремление к разрушению, ленивая неподвижность и могучее гражданское творчество в массах одинаково доказаны историей.

И нельзя сказать, чтобы эти исторические данные лежали перед современным писателем в виде грубого, необработанного материала, чтобы разум человеческий не пытался много раз извлечь из них закон жизни частного человека, закон общественного развития, правила гражданского устройства. Напротив, литература практической философии несравненно обширнее теоретической, потому что вопросы первой несравненно ближе

* «Утверждают, что в Соединенных Штатах чувствования большинства, которому неприятно обнаружение более заметного или более богатого образа жизни, чем образ жизни, доступный этому большинству, действуют как довольно действительный закон против роскоши, и во многих местах союза для лица, имеющего значительный доход, действительно трудно найти средства его тратить, не навлекая на себя народное неудовольствие». *Mill. On Liberty*, 1859, p. 157².

человеку, различие решений для него несравненно ощутительнее и гораздо большее число людей, участвуя в практической деятельности, считает себя способным обсуждать практические задачи жизни, чем решать отвлеченные вопросы о связи понятия и бытия, возможного и действительного, науки и веры. В сочинениях великих мыслителей древности, в особенности в «Политике» Аристотеля, современный читатель найдет весьма много глубоких наблюдений, положений, которые через две тысячи лет остались столь же верными, как они были во времена древних перипатетиков. Глубокий ум Монтескьё в гнилом устройстве Франции Людовика XV прочел несколько неизменных законов общественного развития. Политическая жизнь Англии выливалась не только в парламентской борьбе и обсуждении ежедневных вопросов политики: она породила ряд строгих гражданских мыслителей, выросших в школе опыта, людей, которые сами стояли в потоке гражданской деятельности и соединяли энергию деятеля с глубокомыслием философа; от Мильтона до Бентама Англия представляет группу замечательных нравственно-политических писателей. Германия составляла прямую противоположность Англии, с которою первая стремится всеми силами доказать свое родство по происхождению, чтобы иметь право хвалиться практической деятельностью; но силы Германии до сих пор проявлялись на другом поприще. Ее мыслители в своих величественных постройках старались вывести истину практической деятельности как следствие общих метафизических теорий, дать человеку правила жизни безусловно истинные. Самое разнообразие выводов, полученных этими поэтами науки, служит доказательством недостаточности метафизических построений для вывода правил нравственности, законов справедливого и благого. Но, стремясь к невозможному, германские мыслители невольно встречали замечательные результаты, которые оставались приобретением будущих поколений на пути понимания общественных начал. Несравненно более пользы науке общества принесли психологи вместе с историками: первые анализировали побуждения человека, основания всех практических идей; вторые преследовали в процессе развития чело-

вечества видоизменения человека под влиянием природы, учреждений, верований и знания. Наконец, одна сторона общественной жизни, законы питания общества, теория богатства, разрослась в огромную науку с точными наблюдениями, со строгими методами, с некоторыми неоспоримыми законами. Но, увлекаясь сделанными открытиями, политико-экономы иногда забывали, что экономические отношения не суть единственные отправления в обществе, как и питание в отдельном человеке, хотя изучение первых невыделимо из общественных теорий. Эти увлечения вызвали реакцию социализма, который из утопии, осыпаемой насмешками, внезапно сделался страшным вопросом для Западной Европы, с огромной литературой, переходящей от едкой сатиры современного общества к пламенному дифирамбу любви к ближнему. Кроме того, во Франции, в которой большинство людей мыслящих участвовало в беспрестанных переворотах и переделках государственного устройства, развилась обширная литература публицистики, в которой все вопросы, представлявшие на практике, были анализированы во имя самых разнообразных политических и нравственных начал. В полемике партий каждая из них приносила свою дань науке практических идей более критикою противников, чем защитою своих собственных начал. Наконец, католическая партия, начиная со схоластиков до Вентуры, стремилась подчинить эти практические стремления человека авторитету средневекового предания... В этой многотомной литературе общественных теорий все источники знания поочередно призывались на помощь мыслителей, все опыты истории выставлялись аргументами истины мнения той или другой партии, и часто одни и те же данные статистики, одни и те же факты жизни народов были приводимы авторами противоположных мнений в защиту своей теории.

Между тем результаты этого долгого исторического опыта, этого многостороннего изучения вопросов для Европы далеко не утешительны. Учреждения Европы, общественные привычки, исторические формы жизни не удовлетворяют мыслителей. Везде натянутость положения велика. Везде то, что должно быть согласно

мысли человека, далеко отстоит от того, что есть. Почти везде совестливые теоретики пришли к трудноодолимым противоречиям в самой теории. Никто не решается хвалить безусловно современное положение дел. Те, которых политические ураганы оставили или поставили у кормила, жалуются на недостаток содействия в обществе. Те, которые хотят двинуть общество к новым целям, жалуются на апатию личностей. Везде критика и критика; надежды, недавно кипевшие с такою силою, ослабели; будущее страшно для всех; если какой-нибудь дифирамб вырвется из-под пера политического писателя, то вы можете быть уверены, что через несколько страниц он перейдет в мрачное опасение или желчную насмешку. Не будем обращаться к писателям догматической школы, вечно вздыхающей о падении человека, о грехе нового поколения, вечно поющей о благополучном времени похода против альбигойцев, Людовика XIV, Фридриха Барбароссы или Иоанна Грозного. Оставим Германию в стороне, политически раздробленную, общественно незрелую и переносящую весь пыл своей жизни в вопросы теоретические. Возьмем результаты изучения общества во Франции и Англии, представляемые двумя личностями, которых благородство не заподозрено самими их врагами.

Знаменитый экономист и мыслитель Англии Джон Стюарт Милль * говорит, что «современное направление общественного мнения представляет то же самое в неорганизованном виде, что мы видим организованным в китайской политической и педагогической системе; и если личности не будут способны успешно восстать против этого ярма, то в Европе, несмотря на ее благородное прошлое и на исповедуемое ею христианство, разовьется второй Китай». В другом месте, изучая современные понятия о свободе, он приходит к следующему заключению: «Если сравним странное уважение человечества к свободе с его странным неуважением ее, то

* Главные его сочинения: *A Systeme of Logic Rationative and Inductive*, 3 ed., 1851; *Principles of Political Economie*, 4 ed., 1854. Переведено на французский язык; *On Liberty*, 1859. Приведенные цитаты взяты из последнего сочинения, стр. 129 и 195.

можем себе вообразить, что человеку необходимо иметь право вредить другим и что он совсем не имеет права доставлять себе удовольствие, не делая никому зла»¹. Вспомним, что это говорит англичанин о направлении общественных убеждений и о понятии, анализ которого наполняет тысячи томов, о понятии, за которое пол-Европы обливалось кровью.

Значительная часть сочинения Жюль Симона * ⁴ «Свобода» заключает в себе протест против современного общественного состояния Франции; он тоже видит в обществе понижение понимания политических идей, в литературе — потерю способности их оценивать. «В наше время мода прошла разбирать основные вопросы по предмету управления, может быть, потому, что все начала смешались в неестественных союзах; может быть, потому, что наши умы сузились...» Избыток администрации, по его мнению, есть главная причина всего зла. «Свобода (говорит он) может сделать три упрека французскому управлению, так как оно организовано с начала века: оно слишком много управляет помощью слишком большого числа чиновников и слишком значительных чиновников»... «Мы увидим, что одно из главных занятий французского народа заключается в том, чтобы просить о чем-нибудь; одна из главных забот — в том, чтобы получить что-нибудь; увидим, что им управляют, его теснят или, если угодно, администрируют со всех сторон и всеми руками. Если ему тяжел груз свободы, то, вероятно, потому лишь, что француз очень отвык от ответственности и от инициативы...» Следует заметить, что автор нисколько не относит эти обвине-

* Настоящее имя автора Жюль Симон Свис (Suisse). Он один из замечательнейших учеников Кузена. Католическое духовенство преследовало его как философа, бонапартистское правительство — как либерала. Он участвовал в составлении руководства по философии для французских школ: «*Manuel de philosophie*», par Jacques, Saisset et Simon.

Кроме нескольких сочинений, относящихся к истории греческой философии, и кроме издания сочинений Декарта, Мальбранша, Боссюэ и Арно в издании Шарпантье (с довольно замечательными введениями) главные сочинения Симона: *Le Devoir*, 1854; *La Religion naturelle*, 1856; *La liberté de conscience*, 1856; *La liberté*, 1858.

ния более к нынешней Франции Людовика-Наполеона, чем к Франции Людовика-Филиппа или к мгновенной республике 1848 г.

Еще сильнее краски в картине общества, представленной другим великим французским общественным мыслителем. «Мы пришли рядом критик к следующему печальному заключению: справедливое и несправедливое, о которых мы прежде думали, что различаем их одно от другого, суть условные, неясные, неопределенные выражения; слова *право, обязанность, нравственность, добродетель* и т. д., о которых так шумят проповедники и педагоги, прикрывают только гипотезы, пустые утопии, бездоказательные предрассудки; следовательно, практика жизни, управляемая каким-то человекоуважением, приличиями, в сущности произвольна; люди, говорящие наиболее о справедливости, доказывают, впрочем, непрочность своего убеждения и сверхъестественным началом, которое они ей приписывают... и тем, что готовы всегда ею жертвовать существующим интересам, и своим поведением; следовательно, истинный компас отношений между людьми есть эгоизм, так что тот всех честнее, с тем всего вернее иметь дело, кто признается всех откровеннее в своем эгоизме, потому что этот человек по крайней мере не надувает вас и т. д. Выражая все одним словом — *скептицизм*, разорив религию и политику, напал на нравственность: в этом заключается современное разложение. Случай этот не нов в истории развития; он представился уже во время падения древнего мира; смею сказать, что он не представится в третий раз... Под иссушающим влиянием сомнения нравственность Франции в глубине души разрушена; ничто не прочно; поражение полное. Нет никакой мысли о справедливости, никакого уважения к свободе, никакой связи между гражданами. Ни одно учреждение более не уважается; нет начала, которое бы не было отрицаемо, осмеяно. Ни духовный, ни светский авторитет не существует; повсюду души, загнанные в свое Я, без опоры, без света. Нам не о чем клясться и нечем клясться: наша клятва не имеет смысла. От начал подозрение переходит на людей, и мы не верим ни в беспристрастие суда, ни в честность

власти. С нравственным чувством, по-видимому, погас и сам инстинкт самосохранения. Общее направление попало в руки эмпиризма; аристократия биржи из ненависти к *дележникам* (*partageux*) кидается на общественное богатство; средний класс умирает от трусости и глупости; чернь, окруженная нищетою и дурными советами; женщина в горячке роскоши и сластолюбия; юность развратна; детство старообразно; наконец, (католическое) духовенство полно соблазном и мстительностью... — вот профиль нашего времени. Наименее пугливые чувствуют это и озабочены. «Уважение более не существует, — говорил мне деловой человек. — Как римский император * чувствовал, что он делается богом, так я чувствую, что делаюсь мошенником, и я спрашиваю себя, чему я верил, когда верил в честность?» «Сплин овладевает мною», — признавался молодой священник... Существование ли это?... «Дух человека, — говорил Сен-Марк Жиарден, — потерял свою юность; в сердце нет более радости. Мы чувствуем, что окружены туманом, спотыкаемся, отыскивая дорогу, и потому мы печальны. Веселье редко в наше время, даже между молодежью. Эта нация не имеет принципов, говорил о нас лорд Веллингтон в 1815 г. Мы это теперь замечаем. Как усилился бы при виде нашего падения ужас, с которым Ройе-Коллар * повторил бы слова: *«Общество рассыпалось прахом.* Остались только воспоминания, сожаления, утопии, сумасшествие, отчаяние»⁵. Допустим некоторое преувеличение в предыдущей картине; все-таки, сблизив ее с мнениями Милля и Симона, получим в результате подтверждение мысли, высказанной вначале, что ряд общественных опытов и многолетняя литература предмета привели Европу только к положению, в котором чутся, что надо искать нового русла для политической практики.

Поэтому не мудрено, что будущее занимает всех и докторов всех стран, щупая неровный пульс европейского общества, прописывают ему рецепты. Догматики призывают человечество к покаянию; эмпирики всех школ предлагают каждый свою всеобщую панацею;

* Веспасиан.

теоретики бросаются снова анализировать общественные начала, и перед нами лежат несколько сочинений и брошюр, недавно вышедших или изданных снова, которые в улучшенном и дополненном виде представляют нам выводы старых школ. Между тем фраза Симона, с которой мы начали статью, остается справедливою, потому что все они, включая в то число и самую книгу Симона, носят на себе отпечаток современного положения дел. Здесь между строками видно сожаление о потерянном политическом значении; тут еще не зажил рубец вчерашней борьбы; там очевидно стремление поставить знамя, около которого могла бы завтра группироваться партия; далее заискивание в существующих властях; еще далее заученная фраза в честь дряхлого кумира, а затем уже мириады надутых самолюбий, желающих сказать и свое слово, толпы низкопоклонников сегодняшнего кумира, готовые плевать на вчерашнего идола, с тем чтобы ему поклоняться завтра, если положение дел изменится, и т. д. и т. д. Вчитываясь в одни из этих книг, перелистывая эти брошюры, как будто чувствуешь, что слова, о которых идет дело, за которые спорят писатели, звучат знакомою историческою песнею на западе Европы. Каждое из них отдается недавним воспоминанием в сердце подагрика-лорда, манчестерского фабриканта, сельского фермера, в сердцах сенатора, осыпанного золотом, джерсейского изгнанника, работника сент-антуанского предместья, даже в сердцах австрийского магната, берлинского бюрократа, спокойного бюргера и гейдельбергского студента. В этих словах им слышатся рукоплескания в парламенте, многочисленные митинги, горящие фабрики, министры, скрывающиеся от народной ненависти, паролод, на котором плачет семейство королей, кровавый бой, Кайенна, расстрелянные герои... Тени близких сердцу, боровшихся, страдавших или погибших за эти слова окружают писателя; все, что он сам пережил, передумал или перечувствовал в связи с ними, повторяется в его воспоминании, и он не может удержаться на спокойном поле науки; из исследователя он делается человеком партии; слово делается пулею и мыслитель — публицистом, воином мысли.

Мы, русские, совершенно в другом положении. Для нас история внутренних переворотов Европы занимательная, но чуждая драма. Мы смотрели на ее перипетии, не переживая их в действительности. Виги и тори, *corn-law* [хлебный закон] и реформа парламента, Людовик-Наполеон и Кавеньяк, Гизо и Луи Блан, избирательный ценз и римская экспедиция, Меттерних и Фохт, франкфуртский парламент и франкфуртский сейм — все эти личности и события, обратившиеся в плоть и кровь мыслящего европейца, для большинства русских читателей имеют немного более интереса, чем Яковы и Вильгельмы Маколей, Фридрихи Карлейля, Филиппы Прескотта, Лютеры Ранке. А в своем прошедшем мы не имеем причины увлекаться национальными теориями или воспоминаниями политических и общественных привычек, вошедших в плоть и кровь поколений. У нас не было мировых мыслителей, системы которых были бы национальной святыней для потомков. У нас не было и общественного предания, которое бы заключало в себе возможность широкого развития. Наши историки гражданской жизни * нам доказывают, что понимание права, государственности и общественности было у нас очень мало развито. Наши историки-богословы ** показывают нам повсюду в прошедшем грубое невежество, безнравственность, поклонение формам, слову. Немногие единицы проповедовали в пустыне, осыпая укорами современников. И мы не вынесли нравственно-политических преданий из нашей истории. Для нас вече — мифология, а из древних воеводств и новых губернских учреждений, из московского местничества и петербургского чиновничества мы не извлекли никаких рациональных начал общественной жизни. Даже фантазия романистов, могучая в критике, бессильна при создании образов, в которых мы могли бы видеть идеалы наших общественных героев.

Точно так же история Европы прошла мимо нас, едва коснувшись наших задушевных интересов. Ее проповедники не затрагивают ежедневных вопросов боль-

* См. сочинения Соловьева, Чичерина и др.

** См. сочинения Филарета, Макария, Шапова.

шинства русских читателей. Немногие из последних читают иностранных публицистов, как поручик Бонапарт читал «Галльские войны» Цезаря. Колесница внутренней истории Европы не раздавила никого из наших близких. Это позволяет нам спокойнее замечать увлечение всех партий, беспристрастнее следить за их спорами и строить одно здание из отдельных кусков, которые каждая партия принесла на пользу науки в потоке своих односторонних увлечений. И тогда представляется нам странное зрелище. Если отбросим писателей прямо недобросовестных, этот грязный хвост всех партий, если устраним фанатиков, неспособных анализировать собственную мысль, но возьмем сочинения главнейших представителей разных мнений, то заметим, что разногласия, по виду столь резкие, в сущности несравненно менее значительны. Сквозь бурю взаимных обвинений, порицаний, опровержений, сквозь огонь полемики мы замечаем, что один и тот же идеал — нравственный, политический, общественный — рисуется перед главнейшими мыслителями Европы. Они согласны в наибольшей части оснований, в главном развитии мысли. Но эта мысль облекается в слово. Каждый из нравственных, политических, общественных терминов вызывает за собою жгучие воспоминания; каждый из них был боевым кликом в известную историческую минуту. И перед духовным зрением писателя смешивается вывод из наблюдения или из логического построения с требованиями его партии. Слово, о котором он говорит, получает двойственность. Одно значение его — ученое значение, подлежащее исследованию. Другое значение — это смысл, с ним связанный кружок, к которому принадлежит писатель, или кружок, с которым автор борется. Целые страницы и главы потеряны для науки. Затем снова ученый-исследователь, внимательный наблюдатель становится на свое место; опять все беспристрастные мыслители подают друг другу руку независимо от партий до нового увлечения. Последние встречаются тем чаще и разногласия делаются тем резче, чем далее вопрос отходит от общечеловеческих начал, чем ближе он подходит к области современной практики. Здесь каждый думает только о поддержании своего знамени, часто в

ущерб факту, чаще в ущерб логике. Но, зная положение партии, к которым принадлежат различные авторы, легко не только узнать, но и предугадать слово, которое увлечет его в сторону, а между строками, написанными под влиянием этого увлечения, легко прочесть девиз партии.

С этой точки зрения современные теоретики нравственности, политики и общественности представляются проповедниками одного великого учения. Это учение есть нравственно-политическая теория середины XIX в.; она принадлежит всем, не принадлежа в целости никому. Один писатель развивал одну ее сторону, другой преимущественно обращал внимание на другую; каждый полагал, что строит свое особенное здание, крепость против противников; но необходимый закон человеческого развития, исторического возраста брал свое. Воздвигался храм теории человеческой деятельности так, как наше время выработало эту теорию.

Автору этих статей хотелось бы представить читателям очерк этого здания так, как оно теперь рисуется в своем целом, на основании трудов различных современных мыслителей. В подобном предприятии трудно сказать, насколько результат принадлежит самим материалам постройки и насколько он их дополняет. Иногда мысль не формулирована в каком-нибудь сочинении, но все оно так необходимо на нее наводит, что нужно огромное авторское самолюбие для присвоения себе результата, прямо вытекающего из чужих посылок. Если где-нибудь замкнут свод, возведенный до половины, дополнена орнаментовка, пробито недостающее окно, то новый архитектор еще не вправе присвоить себе славу строителя целого здания. Но автор этих статей и не полагает сказать что-нибудь новое, что-нибудь существенное свое. Ему хотелось бы только указать на логическую, необходимую связь различных частей современной науки человеческой деятельности. Она построилась для него в одно целое (насколько оно стройно, пусть о том судят читатели), построилась из разнообразных элементов, и ему самому не всегда можно сказать, насколько эти элементы усвоены и насколько переработаны в новую форму, дополнены новыми частицами. Во всем луч-

шем он обязан своим источникам; за все недостатки готов сам отвечать перед критикой, если последняя заметит его труд. — Едва ли здесь найдет читатель много нового. Все нравственные начала очень стары, и в этой области все придуманное — ложно. Но среди расширяющегося скептицизма в теории, который разливается на все практические начала, необходимо проверить связь нравственно-политических убеждений с основами человеческого бытия, все равно, имеют ли эти убеждения только личное (субъективное) существование в воображении писателя или справедливы сами по себе (объективно), независимо от всякой личности. Если для кого-либо из читателей вследствие чтения этих страниц нравственно-политические начала предстанут как необходимые следствия человеческого бытия, независимые от условий писанных законодательств, от мгновенной выгоды лица или общества или от каких бы то ни было метафизических теорий, — тогда дело автора сделано.

Но для того чтобы современные нравственно-политические теории представились в своем существенном единстве, надо обратиться к их источнику, надо взять человеческую личность в ее психологических данных, надо в этих данных искать основу того развития, при котором человек способен правильно судить о политических и общественных вопросах. Преследуя это развитие, должно устранить главнейшие увлечения партий, затемнявших вопрос своими спорами во имя исторических девизов. Вне всяких предположений, не подлежащих наблюдению, следует прежде всего построить *теорию личности*.

На основании теории личности можно уже приступить к критике общественных форм, при оценке которых полемика партий достигла высшей точки, но зато и масса наблюдений весьма значительна.

Окончательным результатом исследований должен служить очерк теории общества в его сущности, в его потребностях и обязанностях, очерк, для которого материала значительно менее, но зато и мнения разных мыслителей представляют несравненно более единства и стройности.

І. ЛИЧНОСТЬ

1. Психологическая основа. 2. Фатализм. 3. Достоинство эгоистической личности. 4. Властолюбие и милосердие. 5. Страх и самоотвержение. 6. Борьба личностей. 7. Справедливость. 8. Ограничение справедливости: собственность. 9. Честь. Заключение.

1. Психологическая основа

Все предметы нашего исследования представляются нам тесно связанными между собою, взаимно действующими один на другой и своим взаимодействием определяют то разнообразие явлений, которое и составляет источник наших знаний. Приступая к изучению какого-нибудь сложного явления, мы принуждены его разделить мысленно на составные элементы; каждый из этих элементов мы исследуем отдельно и тем самым упрощаем наше исследование. Когда мы познакоимся со значением каждого из них, только тогда мы можем определить с достаточной точностью их относительное значение в целом явлении и их взаимное влияние; тогда мы можем понять и явление в его целости.

Так, человек невыделим в действительности из общества, как общество немислимо без отдельных личностей; но для исследования вопроса о человеческой деятельности мы должны различать два ряда явлений. Один ряд выходит из отдельности личностей, из их самостоятельности и постоянно развивается под влиянием различных начал, находящихся в самой личности,

так же как под влиянием присутствия других человеческих единиц. Другой ряд явлений человеческой деятельности истекает из соединения личностей в общества, из идеи общества как причины и цели для действия отдельных единиц, но в своем развитии постоянно обуславливается силами и стремлениями отдельных личностей. Говоря о личности, необходимо иметь в виду общественную жизнь; говоря об обществе, неизбежно является вопрос об отдельных личностях. Тем не менее ряд явлений, составляющих *теорию личности*, образует группу, легко отделяемую от другого ряда, который группируется в *теорию общества*.

Здесь представляется вопрос: которое из этих явлений принять за главное, за цель для других явлений, за начало, обуславливающее другие явления? Ответы на это весьма различны у различных мыслителей, смотря по тому, какое явление поражало с большею силою их воображение: самостоятельность личности или единство общества. Но тут различие мнений выразилось в различии полученных результатов; что касается точки фактического начала исследования, то о ней едва ли может быть спор. С одной стороны, мы имеем действительный предмет исследования — человека; с другой — у нас ряд формальных единиц (семейство, артель, государство и т. п.), каждая из которых опирается на свое особенное начало, чуждое для прочих; каждая признает другие за призраки, а себя — лишь за действительность; или все эти видоизменяющиеся формальные единицы сливаются в идеал общей группы людей — в идеал общества. Но при определении этого идеала, если мы начнем с него, невольно наше воображение обращается к привычным представлениям той или другой общественной формы и строит общество по образцу семейства, артели, государства и т. д., оставляя другие начала на заднем плане. Итак, с одной стороны, мы знаем, где и что наблюдать; с другой — мы не знаем сперва ни с чего начать, ни что именно заключается в предмете нашего наблюдения. Ясно, что следует начать с положительного предмета исследования и что, следовательно, изучение личности должно предшествовать изучению общества независимо от

результата, к которому мы можем прийти. Поэтому мы начинаем с теории личности, чтобы потом перейти к теории общества.

Конечно, говоря о личности, мы не имеем в виду невозможной теории человеческого существа, развивающегося вне всех общественных начал. Это была бы пустая фантазия. Подобное существо, по всей вероятности, погибло бы прежде, чем развилось; если же по счастливым обстоятельствам оно бы не погибло, то из него, вероятно, развился бы не человек; но даже допустим, что он повторил в своей жизни историю развития человечества, то не иначе как вследствие наследства мозга, способного к высшим идеям и выработанного его родителями в общественной жизни. В теории личности беспрестанно придется обращаться к влияниям других людей на отдельную личность, к общечеловеческим явлениям, но с точки зрения отдельной личности. Теория личности включает в себе явления человеческой деятельности, которые преимущественно истекают из начала отдельности, самостоятельности личностей.

Но и здесь повторяется предыдущий вопрос. Человеческая личность есть одно нераздельное целое. Все явления человеческой деятельности, внутренней и внешней, переплетаются между собою, заменяют одно другое, друг другу помогают или мешают, и из всего этого происходит единство жизни. Тем не менее и здесь мы можем различать группы явлений, более близких между собою, так что между явлениями различных групп мы замечаем менее сходства, чем между явлениями одной группы. Так, мы отличаем явления, в которых преобладает восприимчивость человеческого духа, явления знания, стремления к истине, от явлений, в которых преобладает производительность человека, именно от явлений творчества, стремления к стройному, патетическому, прекрасному. Так, в побуждениях человека к обоим этим родам деятельности мы отделяем стремление к удовольствию, к пользе, к справедливости. Наконец, во всех этих явлениях мы отыскиваем необходимое условие всякого явления, существующего для человека,— сознание.

Но вследствие единства человека мы легко переносим понятия, заимствованные из одной группы, в другую и тем легче пользуемся началами какой-либо группы явлений, чем выше ставим эту группу. Так, мы называем истинным то, что стройно или производит полное впечатление на наше чувство. Но всего чаще мы употребляем в самых разнообразных случаях слова *право* и *обязанность*.

Об истинном значении слов *право* и *обязанность* можно говорить только при развитии понятия о справедливости; но их неизбежно приходится употреблять и в других случаях. Все, что необходимо следует для человека из его природы или из обстоятельств, в которые он поставлен, является для него как право, когда он это побуждение представляет другим, или как обязанность, когда он обращает требования к самому себе. Таким образом говорят о праве на жизнь, об обязанности развиваться, о праве на свободу, о долге справедливости и т. п. Все это получает истинное значение права и обязанности только тогда, когда мы сознаем, что оно оправдывается началом справедливости; но как естественная потребность, как неизбежное следствие условий человеческого существования, оно только необходимо. Мы просим читателей обратить на это внимание. До того как мы придем к понятию о справедливости, мы будем говорить о праве и обязанности как о необходимом следствии человеческого бытия, как о представлениях, связанных в его уме с внутренним принуждением к деятельности. Конечно, впоследствии, при построении теории справедливости, мы увидим, что эти явления входят в нее и тогда делаются сознанным правом и сознанною обязанностью; до тех же пор они являются бессознательным отражением начала справедливости в других сферах человеческих побуждений.

Но где точка исхода для теории личности? Какой факт принять за неоспоримый и начальный? В каком порядке факты этой теории должны следовать один за другим, один из другого? Какой будет отличительный признак фактов теории личности от теории общества? Для решения этих вопросов мы должны обратиться к тому началу, в котором мы видели различие личных

и общественных явлений в человеческой деятельности. То, что отделяет, различает людей одного от другого, должно служить точкой исхода. Это есть явление *самосознания*, отличия своего *Я* от внешнего мира, от других существ. С явления *сознания* начинается духовная жизнь человека; с явления *самосознания* начинается его отдельное, самостоятельное, личное существование. Когда ребенок сознал свое *Я*, он сделался личностью.

От явления самосознания мы должны перейти к различным побуждениям человеческой деятельности, начиная с простейшего и переходя к более сложным. Таким образом, практические побуждения представляют развивающийся ряд. Они действительно развиваются в ребенке; их развитие можно проследить и в истории*. Впрочем, следует заметить, что это развитие не должно понимать так, будто новое побуждение рождается в человеке в известную минуту жизни или в народе в известный момент истории.— Нет, все побуждения существуют одновременно и всегда существовали в человеке и в обществе, с первого мгновения бытия человека и общества как отдельных единиц. Но в разное время эти побуждения были более или менее сознаны, более или менее воплощены в дело. В этом различии знания и творчества, приложенных к человеческим побуждениям, заключается развитие последних.

Итак, орудия человеческого развития — это знание и творчество, и очерк этих двух основных способностей необходим для уяснения теории личности. Здесь не место входить в подробности и разбирать разные значения, придававшиеся в разное время различными мыслителями этим способностям. Скажем только о том, какое понятие имеет о них большинство современников.

* Есть школа, отрицающая развитие человека из себя, без сверхъестественного вмешательства. Она отрицает непрерывность в явлениях человеческого духа и потому отрицает самую науку последнего. Нам о ней говорить нечего. Есть другая школа, полагающая, что развитие истекает из общества, а не из личности. Об этом скажем позже, если нам удастся поговорить с читателями о теории общества.

Но где побуждение к самому знанию, к самому творчеству? Если ученый не имеет в виду ничего другого, кроме самой науки, если истинный художник творит для искусства, то идея науки и искусства в них выработалась рядом поколений и длинным процессом желаний, познаний и созданий. В этом процессе мы должны отыскать простейшее начало, неразрывно связанное с самосознанием и необходимо присутствующее во всех побуждениях человеческой деятельности. Легко видеть, что одно начало удовлетворяет обоим этим условиям — это стремление к наслаждению.

Оно неразрывно связано с самосознанием, потому что самосознание пробуждается лишь вследствие ощущений наслаждения или страдания. По мнению многих психологов, оно есть не что иное, как накопленное ощущение наслаждений и страданий*. Желание наслаждения и отвращение от страдания — начальное чувство. Стремление наслаждаться и устранить страдание — первоначальное побуждение.

Стремление к наслаждению присутствует во всех прочих побуждениях, в стремлении к пользе, к справедливости, к истине, к стройности, к деятельности вообще, потому что во всех этих случаях мы стремимся испытать известное наслаждение, физическое или умственное, или хотим устранить что-либо неприятное нам. Первое проще последних, потому что, присутствуя в последних, оно в них совокупляется с другими представлениями или преобразовывается в другие побуждения, иногда существуя лишь бессознательно в духе человека.

Итак, стремление к наслаждению и к устранению страдания есть начальное психологическое явление, следующее за самосознанием, явление, с которого начинается ряд личных явлений человеческой деятельности. Это побуждение, с которого начинается работа знания и творчества, — развитие человека как деятеля. Знание и творчество опять повторяют факт, о котором говорили выше: во всяком знании есть самодеятельный, производительный элемент творчества, как во

* См. Бенеке⁶, Ноака⁷ и др.

всяком создании можно проследить переработанные начала, приобретенные извне знанием; но тем не менее группа явлений, преимущественно относящихся к знанию, легко отличается от явлений, где преобладает творчество.

Знание постоянно стремится к усвоению действительности так, как она есть. Накопление фактов, проверка уже известных фактов, разрушение призраков, беспрестанная критика, беспрестанное приближение к действительности в целом и в подробностях, постоянное ограничение, обособление цели для легчайшего ее достижения, беззаботность о результатах и требование истины, только истины, — вот процесс и царство знания. Оно имеет три источника: явление сознания знакомит человека с его собственным Я; явления внешнего мира ставят его лицом к лицу с природою; факты предания связывают его с жизнью минувших поколений. Эти три источника знания обращаются в источники науки вследствие приложения к ним обобщающей мысли, которая, сравнивая единичные явления между собою, открывает сходство и различие явлений, группирует их в общие понятия, в виды, роды, подчиняет их закону причины и следствия (*loi de causalité*), закону последовательного изменения при сохранении той же сущности, закону многообразной зависимости и связи и в своих последовательных обобщениях восходит к группировке всех знаний в одно целое, к систематике понятий, явлений, существ и наук вообще, что составляет далекую, едва ли достижимую цель всякого знания.

Когда человек ощущает неполноту, разрозненность, недостаток, нестройность, является ему на помощь творчество со своим стремлением к примирению всех противоречий, к дополнению всех недостатков. Оно вызывает человека к делу, как только в человеке рождается неудовлетворенная потребность; оно создает теорию там, где мало фактов; оно противоречие и диссонансы жизни примиряет в гармоническом создании художника. Для него средства второстепенны, но главное — цель; стройность, целость, красота — его насущная потребность.

Творчество человека имеет две отрасли: теоретическую и практическую; к первой относится создание мимики как воплощения чувствования, создание слова как воплощения мысли, создание письменных и числовых знаков. Далее, сюда относится проникание движений и форм, звуков и слова началом вкуса, стройностью; произвольные воспроизведения в себе и других данного настроения духа помощью патетической группировки движений, форм, звуков и слов; наконец, воплощение своих знаний и верований в живые идеалы, в прекрасные создания, имеющие для человека столько же действительности, столько же целостности, как и создания природы, его окружающие. Сюда же относится создание гипотез и теорий для группировки и объяснения фактов отдельных отраслей знания, создание философских систем, группирующих и объясняющих все факты знания и верования; наконец, создание мифологии и догматических систем, перед которыми преклоняется человек как перед высшим знанием.

Практическое творчество обнимает всю внешнюю деятельность человека, способность употребить свои знания и верования как средства для достижения своих целей, для удовлетворения своих желаний. Человек создает промыслы, общественные формы, педагогические методы, богослужение для доставления себе необходимого, для расширения круга своих наслаждений, для уменьшения своих страданий, для распространения своих убеждений, для воплощения своих верований. Таким образом, в области практического творчества мы встречаемся с деятельностью человека, которая должна построиться из себялюбивого начала стремления к наслаждению. Эта деятельность должна заключать развитие личности и построение общественных форм параллельно с тем, как теоретические способности человека развивают в его сознании идеалы личности и общества.

Но, как выше было сказано, человек есть нераздельное целое и жизнь его *едина*. Трудно заметить, как следуют одно за другим проявления различных его способностей, и тем труднее, чем ниже стоит человек. На первых ступенях исторической жизни все стороны знания, все отрасли творчества проявились нераз-

дельно. Человек без наблюдения природы, без промыслов, без общественных форм, без предания, без искусства, без верований нигде не был наблюдаем и немыслим, как невозможна мысль без слова, которое уже заключает в себе большую часть миф*. Чем более мы углубляемся в первоначальную историю человека, как о ней свидетельствуют предания, языки и быт дикого, тем менее деятельность человека проникнута сознанием. Он не сознает различия между фактом знания и между созданием фантазии; он бессознательно творит, бессознательно переходит от наблюдаемого явления к практическому применению. Недостаток внимания, забывчивость, непостоянство, увлечение мгновением составляют его отличительный характер. Чем более в человеке проявляется сознание, тем яснее он различает предметы, казавшиеся ему сходными, тем лучше группирует все входящее в круг его деятельности, но вместе с тем сближаются, сливаются или заменяются одна другою некоторые стороны его жизни. Философия стремится слиться с систематикой науки, драматическое искусство рождается из богослужения, мифологии переходят в сознательное творчество искусства, художественная стройность проникает произведения ремесла, изложение науки, общественные отношения, гражданские формы. Таким образом, выходя из безразличия, в котором дикий бессознательно перемешивает все стороны деятельности, человек разлагает их мыслью, группирует, чтобы впоследствии сознательно соединить все силы своего духа на жизнь, всякое мгновение которой должно быть высшим единством науки, искусства и полезной деятельности. Это один из случаев, где всего полнее применяется тройственный диалектический процесс, в котором Гегель видел всеобщий метод знания.

Мы в человеке нашли основное побуждение, нашли две основные способности для удовлетворения этого побуждения; этого достаточно, чтобы приступить к построению теории человеческой деятельности. Эта теория

* См. *Renan. De l'origine du langage*, 2-е éd., 1858; *Max Müller. Essai de mythologie comparée*, 1859.

составляет предмет *Практической философии*, как называют ее одни, *Этики*, *Нравственной философии*, как говорят другие. Ее источник — желание человека, ее содержание — различные идеалы, нравственные и политические, личные и общественные, которые восстают перед человеком как ответ на его желания, как то, *что должно быть*.

2. Фатализм

Здесь мы встречаем важное затруднение. Существует ли в самом деле практическая философия и какой смысл она может иметь в системе идей человеческих? Наука говорит человеку, *что есть*. Гипотезы, теории, метафизические системы говорят ему, *что может быть*, с большею или меньшею вероятностью. Практическая философия должна отвечать на вопрос: *что должно быть?* Но имеет ли этот вопрос научный смысл? Без этого условия все наше построение не имеет цели, потому что идеал всякой системы, всякого философского построения, в теоретическом и практическом отношении, есть все-таки наука. Если мы при исследовании ставим в известном месте гипотезу, то лишь потому, что мы чего-нибудь не знаем, но допускаем, что есть нечто действительное, нам неизвестное и заменяемое поставленным предположением. Вопрос, противоречивый по самой своей постановке, не принадлежит ни науке, ни философии и должен быть отброшен как нелепый. Поэтому мы должны сначала решить, есть ли научный смысл в вопросе: *что должно быть?*

Есть одна система, весьма распространенная, о которой ее противники говорят, что она отрицает возможность этого вопроса и, следовательно, отрицает всякую практическую философию. Это — система фаталистов: по их верованию, воля человека несвободна и его мысль, желание, чувство, действие подчинены тому же закону необходимости, который управляет течением светил, химическими замещениями в мире неорганическом, кровообращением в организмах. Поэтому большая часть сочинителей этик, практических философий, начинает

с опровержения начала фатализма, полагая, что при подчинении человека закону необходимости во всех частностях жизни мы уничтожаем существование *для человека* чего-либо справедливого, доброго, честного и т. д. Сочинитель «Справедливости» и т. д. прямо обвиняет знаменитого Спинозу в том, что последний, построив фаталистическую метафизику, тем не менее написал практическую философию. «*Этика*»*, — говорит Прудон, — которая всем известна как теория необходимости в верховном существе, есть в то же время теория свободы воли человека. Это слово там не встречается, и, надо сказать правду, автор не верит в него. Но с которых пор судят философа исключительно по его словам?»⁸ Фаталисты всегда доказывали свое положение только по аналогии, стараясь убедить читателей в невероятности исключения из общего закона Природы, не допускающего явления без достаточной причины. Как всякое заключение по аналогии, подобное рассуждение уже доказывает, что фатализм не может иметь претензии на истину неоспоримую, научную; что он есть метафизическое предположение, тем более вероятное, что везде, куда опыт или наблюдения могли проникнуть, подтвердился закон неразрывной связи между явлениями, из которых одни составляют необходимую причину других. Это осталось гипотезой лишь для явлений, развитие которых не могло быть прослежено до сих пор научными способами. Из того, что положение есть гипотеза, уже весьма вероятно, что отрицание тоже не может быть научной истиной. В самом деле, мы сейчас увидим, что возражения противников фатализма имеют столь же мало ученого достоинства, как и гипотеза его защитников. Спешим сказать заранее, что надеемся убедить читателя в возможности построения законов практической философии совершенно независимо от решения спора о существовании свободы воли в человеке.

* *Ethica, more geometrico demonstrata*, составлено между 1663 и 1666 г., издано после смерти Спинозы, [в] 1677 г., в самый год этой смерти, его другом Людовиком Мейером, врачом в Амстердаме и единственным свидетелем последних дней великого мыслителя и замечательного человека.

В другом месте* мы коснулись этого вопроса в той мере, насколько он входит в мирозозерцания спиритуалистов и материалистов, но в этих общих построениях он играл роль второстепенную. По важности, придаваемой ему в нравственном отношении, укажем здесь на главнейшие возражения, представляемые фатализму, тем более что нам встретилось в последнее время одно новое возражение, поддерживаемое именем одного из величайших современных диалектиков. Самые резкие противники фатализма — это французские эклектики, и между ними Симон всего лучше группировал доказательства, ими принимаемые, в своем сочинении «Обязанность»**. Главным доводом служит глубокое сознание человека, что он свободен. «Так как ничто не утверждено лучше моей свободы,— говорит Симон,— то я не могу в ней сомневаться, не сомневаясь непосредственно во всем и в самом себе». Действительно, всякий из нас, верит ли он в фатализм или отвергает его, действует всегда одинаково, именно как будто его действия были вполне свободны, произвольны. Произвол, или свобода воли (*libre arbitre*), есть великий, важный факт человеческого сознания. Но вопрос не в том, есть ли это факт для нас, но есть ли это факт природы, факт, существующий действительно, независимо от нашего сознания? Движение солнца от восхода до заката для нас неотразимый факт; но наука давно показала, что в сущности этому явлению соответствует совсем другой факт. Это не мешает нам говорить: солнце всходит, заходит, поднялось высоко, стоит на меридиане***; но разум не теряет своего права повторить: Земля движется около Солнца. Весьма возможно, что белка в колесе сознает, что она совершает длинное путешествие, между тем как она не перемещает места. Сумасшедший человек в припадке горячки

* См. «Механическая теория мира». «Отеч. записки», 1859, апрель, стр. 488, 489.

** *Le Devoir*, p. 3—59. Кроме того, можно найти те же доказательства, различным образом перевороченные и перефразированные в весьма многих современных сочинениях.

*** Нам известен случай, что ученица 13 лет сказала учителю: «Если вы желаете, выучу, как сказано в книге, что Земля движется около Солнца, но никогда этому не поверю».

знает весьма ясно вещи, которые его собственный рассудок в здоровом состоянии признает нелепыми. Спиноза, Бейль, Лейбниц давно уже уяснили недостаточность этого доказательства. Другой употребительный довод против фатализма — это существование внутреннего удовлетворения после хорошего дела и упреков совести после дурного. Но эти явления тоже не представляют убедительного опровержения фатализму. Они предполагают перед действием ряд побудительных причин, которые действуют на человека по законам нравственной статики; при этом решение воли обуславливается равнодействующею упомянутых побуждений как движущей силой, а потерянные силы составляют удовольствие или неудовольствие, которое входит как новая сила в систему причин, определяющих действия человека. Столь же слаб в научном отношении аргумент всеобщего согласия и общественной практики, во-первых, потому, что согласие именно не распространяется на большинство мыслителей, изучавших этот вопрос с наибольшим беспристрастием, во-вторых, потому, что общественная практика не отличается от сознания каждой единицы. Возможность удерживать, устранять свое желание или исполнить его вследствие обсуждения может быть также объяснена как необходимый процесс, которого только часть переходит через наше сознание и потому кажется нам произвольным действием. Все прочие аргументы эклектиков в том же роде. Великий создатель критической философии Кант, отвергая возможность доказать свободу воли, сказал, что ее необходимо допустить, потому что иначе всякая нравственная философия делается невозможною и ответственность человека исчезает. Мы увидим ниже, что этот довод не имеет значения. В последнее время Прудон предложил доказательство, что наша воля свободна, доказательство, которое автор считает новым и неопровержимым*. Свобода воли есть, говорит он, одно из представлений нашего ума (*conception de l'entende-*

* Пастор свободной общины Бальцер издал — тоже в нынешнем году — брошюру «Die neuen Fatalisten des Materialismus», 1859, но его возражения против фатализма не имеют особого значения.

ment), с помощью которого мы объясняем явления. «Есть частная точка зрения, с которой здравый смысл (sens commun) привык смотреть на человеческие действия и которую он называет свободой в противоположность другой точке зрения — необходимости. Спрашивается: верна ли эта классификация, основана ли она на фактах и справедлива ли, или свобода не есть ли подразделение необходимости?» Развивая понятие о свободе воли, мы приходим к противоречивым представлениям, говорит далее автор; но эти противоречия необходимо существуют во всех представлениях, заимствованных из фактов; это известный закон *антиномий*. Он не отрицает существования отдельных фактов, группирующихся в указанном представлении. Поэтому автор сводит прежний вопрос на другой: «Есть ли явления, одаренные особым характером, так, что мы можем сказать: *это свобода, а это не свобода*?» Прудон допускает со Спинозой, что всякое впечатление чувств доставляет разуму некоторое представление отвлеченного предмета (безусловного), например какой-либо силы, жизни и т. д., так, что это представление составляет сущность действительного предмета, воспринятого чувствами. Но наш автор отвергает единство всех сущностей и, напротив, допускает их бесчисленное множество подобно монадам Лейбница. Таким образом, всякое существо одарено самостоятельностью, деятельностью, силой (*spontanéité*). «В низших существах эта деятельность возбуждается по необходимости при внешних влияниях; она не свободна противодействовать или не противодействовать, еще менее может владеть сама собою и не повиноваться собственным законам, которым она слепо следует, не будучи в состоянии отступить от них. В человеке другое дело... Если бы человек состоял только из материи, он не был бы свободен; если бы он был чистый дух, он точно так же не был бы свободен; если бы он был чистая страсть, или чувствительность (*affectivité*), он все-таки не был бы свободен. Но человек сложен: он составлен из материи, жизни, ума, страсти; кроме того, он не один. Я заключаю отсюда, что он свободен». Хотя из строения предыдущих фраз видно, что Прудон склоняется более к спиритуа-

лизму, но он совершенно правильно устраняет из науки вопрос о существовании невещественных существ, о сущности души, о происхождении духовных явлений и обращается, как он говорит, к изучению самых явлений. Он находит, что все подлежащее чувствам представляется нам в виде соединения, группы, и человек тоже. «Но, — говорит он, — везде, где есть группа, мы получаем равнодействующую, которая есть сила (puissance) группы, отличная не только от каждой особенной силы, входящей в группу, но и от суммы этих сил и представляющая синтетическое единство группы, ее центральное, основное отправление. Что такое эта равнодействующая в человеке? — это его свобода. Человек свободен; он не может не быть свободным, потому что он есть составное существо, потому что закон всего составного есть произведение равнодействующей, которая есть его существенная сила; потому что вследствие сложности человека, составленного из тела, жизни, духа, подразделенных на более и более специальные способности, равнодействующая, пропорциональная числу и разнообразию составных начал, должна быть независима от законов тела, жизни и духа, именно должна быть то, что мы называем *свободой воли*. На эту собирательную силу (force de collectivité) указывает человек, говоря о своей душе; с помощью ее его *Я* выходит из метафизического облака, когда, отличая себя от каждой из своих способностей и от их собрания, он утверждает свою независимость от всякой внутренней и внешней необходимости, свое самодержавие в своей самостоятельной жизни, считает себя столь же безусловным, как верховное существо, постигаемое его благоговением, но в обратном смысле, потому что божественное безусловное охватывает мир, им произведенный, и потому необходимо, тогда как человек есть составная часть этого мира, к усвоению которого он стремится, что составляет свободу воли!»... «Отправление свободы заключается в перенесении личности вне всех выражений, побуждений и законов материи, жизни и духа, в придании личности, так сказать, сверхъестественного характера, отличающего в особенности человечество. *Возвышенное и прекрасное* — сло-

вом, *идеал*; напротив, низкое и дурное, или хаос,— вот что составляет собственную деятельность, отправление свободы»... «Явления, которые не могут быть подведены ни под какую категорию физической, чувствующей, мыслящей природы, действия, не относящиеся ни к какой известной причине, предполагают необходимо в личности, их производящей, высшую способность; назовите ее, если хотите, высшим существом. Я называю ее свободою воли»... «Необходимость и свобода, связанные как противоположности, даны а priori метафизикой и опытом как необходимое условие всякого бытия, всякого движения, всякой цели, следовательно, всякого знания и всякой нравственности. Что же такое свобода воли? Собирательная способность человека. С помощью ее человек, материя, жизнь и дух, освобождается от всякой необходимости физической, от необходимости чувства и мысли, подчиняет себе вещи, проникает помощью возвышенного и прекрасного за пределы действительности и идеи, употребляет законы разума и законы природы как орудия, назначает целью своей деятельности преобразование мира согласно своему идеалу и стремится к своему собственному величию» *. Мы передали собственными словами автора его теорию, стараясь собрать воедино все места, в которых он выражался наиболее определенно. Итак, отправление свободы воли есть пересоздание мира, создание возвышенного и прекрасного идеала, короче, эстетическая, гражданская и нравственная деятельность. Но это есть, как мы видели выше, отправление человеческого творчества. Итак, не мудрено заметить, что главный элемент свободы воли в этой теории, если даже не единственный, есть сила человеческого творчества. Конечно, способность научного, художественного, гражданского творчества есть самая блестящая способность человека: в ее отправлениях человек наиболее отделяется от животных, к нему близких. Творчество отлично от органических отправлений, от вос-

* De la Justice dans la Révolution et dans l'église, nouveaux principes de Philosophie pratique. T. 2. [p. 538—539]. Huitième étude, chap. V. Nature et fonction de la liberté.

приятия впечатлений, представлений, понятий, от привязанностей и отвращений, которые все вместе служат ему основанием. Все это справедливо, но еще вовсе не решает основного вопроса. Творчество и свобода воли не одно и то же, по крайней мере понятия, исторически связанные с этими выражениями, весьма различны. Творчество по сущности не противоречит понятию необходимости и может быть рассматриваемо как одно из явлений, происходящих по неизменным законам. Материалисты не отвергают творчества, потому что оно есть факт, между тем сам Прудон говорит: если бы человек состоял только из материи, он не был бы свободен. Одна возможность соединения творчества и необходимости в одном представлении доказывает уже, что творчество не составляет с необходимостью антиномии; это есть существенная принадлежность понятия о свободе воли. Но допустим, что явления физические, явления мысли и чувства существенно различны; выходит ли из этого, что явления, производимые равнодействующею им силою — творчеством, не подлежат закону необходимости? Все, что можно сказать в этом случае,—это «не знаю»; но вероятность никак не на стороне отрицания необходимости, и во всяком случае аналогия статики механических сил здесь будет решительно неприменима. Самая существенная часть возражения Прудона против фатализма заключена в словах: «Одною необходимостью нельзя объяснить мир»*, приводимых им при полемике против теории Спинозы и повторяемых в своде положений теории свободы воли, в конце главы. Эти слова заключают торжество или поражение его возражений. Но на чем основаны эти слова? — «Я спрашиваю (говорит Прудон), может ли необходимость противодействовать самой себе, обратить вспять стремление своего действия, отклонить его, удержать, снова ускорить, как говорят о свободе человека? Отвечаю, что это невозможно, что для изменения необходимости нужна причина, то есть другая необходимость, что противоречиво. Как сила, предполагаемая свободою, теряет полноту своей свободы, когда она под-

* Стр. 478, 537.

чинена какому-либо влиянию, так сила предполагаемая необходимо теряет полноту своей необходимости, лишь только она может находиться под каким-либо влиянием»*. Едва ли это убедительно. Не говорим уже о том, что великий противник всего безусловного здесь заставляет необходимость действовать как любого олимпийца — придирается к неточности выражения смешно в подобном мыслителе, как Прудон. Если бы он занимал одну из кафедр, наполненных учениками Кузена, он привык бы к большей точности выражения; писатели же, богатые мыслями, слишком часто пренебрегают отделкою слога. Но самая мысль здесь неверна. О внутренней борьбе внутри человека как аргументе против фатализма мы говорили выше, приводя возражения эклектиков. Прудон ничем не усиливает этого довода. Что касается до взаимного ограничения необходимостей, которое имеет, по Прудону, следствием свободу, то заметим следующее: неужели явление, получаемое в результате двух различных необходимых рядов событий, не подлежит закону необходимости? Сколько угодно влияний, из которых каждое подчинено этому закону, дадут все-таки необходимое следствие. Какие же это явления не могут быть объяснены законом необходимости? Этого Прудон нигде не высказал совершенно ясно. Поэтому его возражение так же бесспорно против фатализма, как и все предыдущие. В результате его исследования получается лишь следующее: творчество каждого отдельного человека есть сила, не зависящая прямо от внешних сил в мгновение своей деятельности; оно зависит непосредственно только от физическо-нравственной природы той личности, о которой идет дело. Таким образом, творческие создания каждой человеческой личности составляют ряд событий, которые внутренне обусловлены, но извне свободно встречаются с подобными же рядами творческих созданий других личностей или с явлениями внечеловеческой природы. Борьба и взаимное уничтожение в этом случае так же возможны, как и взаимное содействие личностей, их гармоническое развитие; прогресс так же

* Стр. 478.

возможен, как и разрушение. Впрочем, спешим уяснить слово *возможно*, которое мы только что употребили. Его не должно принимать в смысле, что при данном столкновении человека с природой или личностей между собою гармония и разногласие одинаково возможны, но лишь в смысле, что при бесконечном множестве случаев, одновременно встречающихся, число гармонических столкновений можно допустить почти равным с негармоническими. Впрочем, для читателей, знакомых с началами теории вероятностей, понятно и без пояснения, что это употребление слова *возможно* есть единственно правильное. Итак, свобода воли, по Прудону, есть не более как подтверждение факта, весьма давно наблюдаемого, что действия человека как для него, так и для наблюдателя жизни личностей и народов суть свободные явления, то есть такие, в которых ни сам действитель, ни наблюдатель не могут проследить связи с другими явлениями, совершающимися вокруг действителя. В этом случае весьма ловко выразился Шопенгауэр, что зависимость между действием и причиною везде одна и та же; но, чем выше мы идем по лестнице существ, тем более действие отлично от причины, тем более исчезает сходство между ними, пока наконец в человеке является такая разница между причиною и ее действием, что неразвитому (roh) рассудку уже кажется, что вовсе не существует причины, что действие воли ни от чего не зависит, что оно, следовательно, не имеет основания, то есть *свободно**.— Как бы то ни было, беспристрастный анализ рассуждения Прудона приводит нас к прежнему, давно известному заключению, что свобода воли и фатализм суть две гипотезы, которые обе могут быть поставлены (хотя не с одинаковою вероятностью), но доказать ни ту ни другую нельзя. Оно, впрочем, иначе и быть не может, потому что в противном случае мы бы могли решить научно вопросы метафизические, тогда как со времени Канта известно, что их решать научно

* Ueber den Willen in der Natur, v. *Schopenhauer*, 1836, S. 86—96. Die beiden Grundprobleme der Ethik, v. *Schopenhauer*, 1841, S. 35 fg.—Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, v. *I. Frauenstädt*, 1854, S. 208.

нельзя. Их решения составляют принадлежность религиозно-метафизического верования.

Но неужели Кант прав, что, несмотря на неразрешимость вопроса, на вероятность фаталистической гипотезы, мы должны принять свободу воли как необходимое основание нравственности? Неужели построение практической философии составляет противоречие с началом необходимости в теоретической? Неужели справедливо, что начало нравственности человека и общества обуславливается метафизическими убеждениями и скептик в метафизике не может иметь твердых убеждений относительно прав и обязанностей? Неужели ответственность человека перед собственной совестью исчезнет, юридическая теория наказания сделается невозможной, нравственный суд общества нелеп, если человек не выделен из закона необходимости, управляющего всею остальною природою? Постараемся устранить это затруднение, которое и составляет всю практическую важность рассматриваемого вопроса.

Единственный источник всего нравственного и умственного богатства человека есть его сознание. Это есть начальный факт всякой науки, всякого творчества, всякой практической деятельности. Лишь то нам доступно из внешнего мира и из собственных духовных явлений, что нами создано. Лишь то действие или создание мы называем действительно нашим, в котором участвовало наше сознание. Все сущее нам доступно лишь в той мере, в которой создано. Но человек создает себе еще другую точку зрения; не будучи в состоянии знать вещи в их действительной сущности, он тем не менее становится фантазией в положение существа, которому эта сущность была бы доступна, и смотрит на вещи, как бы сам выделившись из совокупности природы, из течения истории. Это метафизическая точка зрения. Она безлична, потому что сознающий человек устраняет в этом случае все, что составляет его особенность, его личность. Поэтому вопрос об обязанности метафизического целого, о его воле делается неуместным. Если человек не перенес ошибочно своей личности и в эту безличную сферу, если он не впал в антропоморфизм, то метафизическое целое не может ни хотеть,

ни обязываться. Но здесь рождается вопрос, решаемый различно различными теоретиками: может ли человек независимо от чего бы то ни было из самого себя почерпать свои мысли, чувства и поступки, или они суть необходимые результаты всеобщего устройства вещества для материалиста, воплощения мирового духа в частные явления для пантеиста, премудрой воли внемирового творца и руководителя мира для теиста? Августин, Лютер, Спиноза, Фейербах одинаково защищали последнее решение вопроса с большей или меньшей последовательностью в подробностях. Но все они, не признавая полной свободы человеческой воли, учили его [человека], *как ему должно* поступать. И это явление повторилось, повторяется и будет повторяться со всеми фаталистами. Неужели никто из них не заметил бы противоречия, если бы оно действительно было? В том-то и дело, что его не было.

Какова бы ни была метафизическая истина этого вопроса, вечно лежащего вне наших решений, положим на время, что фаталисты правы; каким образом эта метафизическая истина может разрушить наши нравственные начала, наши юридические постановления? Другого пути нет для нее наряду со всем остальным, как проникнуть в наше сознание, перейти из искусственного мира в точку зрения живой единицы, участвующей в жизни целого. Но, делаясь фактом нашего сознания, фатализм не может исключить все остальные его факты; он становится рядом с ними в числе научных истин и философских или религиозных верований. Он принадлежит человеку, одаренному известными физическими свойствами, известными духовными силами. Этот человек сам принадлежит обществу, имеющему некоторые нравственные, политические, эстетические, философские, религиозные убеждения, частью перешедшие в законодательство. Все это вместе с фатализмом, как сознанным догматом, становится рядом в сознании человека. Здесь, в сознании, живет невыделимый и неуничтожаемый факт творчества и ответственности за свое творчество перед собою, перед обществом, как в общественном мнении (которое есть сознание общества) живет невыделимый факт ответственности

членов общества перед обществом. История развила формы общественных убеждений и частных верований; философские учения, и в том числе фаталистическое, вошли, конечно, как элемент в развитие этих убеждений и верований, но ничто и никогда не уничтожило в человеке сознания, что он сам мыслит, чувствует и действует, в обществе — сознания, что члены его действуют по собственным, сознанным убеждениям. *Для себя и для общества* человек свободен в своем сознании, и во имя этой свободы он ответствен *перед собою и перед обществом*. «Никто (говорит Симон) не может сомневаться в своей свободе. Не размышляя, не спрашивая себя, в чем заключается свобода, мы верим, мы чувствуем, что мы свободны»*. Сознание свободы есть факт науки, именно психологии, и совершенно не зависит от метафизической задачи: действительна ли эта свобода, или она есть только призрак? Те, которые не верят фатализму, могут сказать: если это учение ложно, то оно вредно, потому что склоняет человека к недейтельности; но они не вправе сказать: оно уничтожает нравственное учение, если оно справедливо, потому что, допустив его справедливость, мы должны допустить, что люди, подчиненные закону необходимости, создали ряд нравственных учений, систему права и, по всей вероятности, потеряют свою способность творчества только тогда, когда перестанут быть людьми. Наш вопрос можно сравнить со следующим. С первых времен человечества до сих пор одно из средств измерения времени была высота солнца или звезд над горизонтом, и на этот способ не имело влияния ни обожание светил как свободных богов, ни система Птолемея, ни система Коперника. Еще не нашелся человек, который бы сказал: я не могу считать часов, потому что течение светил есть оптический обман, а начало дня — условная точка, созданная человеком. Точно так же и еще более невозможно человеку не желать, не верить и не стремиться к удовлетворению своего желания, к воплощению своего верования, будет ли он принимать, что он из ничего создает свое желание, свою мысль или что желание и

* La Liberté, t. I, p. 6.

мысль его суть необходимые следствия в ряду событий, составляющих бытие вселенной. Фатализм — это теория метафизическая; свобода, на которой создается нравственное учение и наука права, есть факт сознания. Для исследования первого вопроса человек рассматривает свое *Я* как один из биллионов атомов, составляющих мир; для второго он выходит из своего *Я* как цельного живого существа, составляющего средоточие мира. Все затруднение, как нам кажется (и надеемся, что читатели с нами согласятся), происходило от смешения двух этих сфер. Конечно, для догматических школ, желающих решить вопрос, как ответствен человек перед целым миром, перед безусловным, свобода воли и фатализм составляют весьма важное условие нравственности, но нравственности безусловной, метафизической. Эта точка зрения принадлежит прошлому. Для решения задачи об ответственности человека перед собой и перед обществом достаточно выйти из факта сознания *человек свободен*, и тогда получим нравственность человеческую, общественную. Если в сущности свобода воли есть призрак, то метафизика назовет практическую философию описанием одного из явлений человеческого духа, именно явления, называемого волей; но ни один камень здания, на ней построенного, не вывалится. Великий противник безусловного Прудон, пожертвовав целую главу своего сочинения на спор о действительности свободы воли, сам послужил в этом случае безусловному. Становясь на точку зрения нравственности *человека*, говоря о желаниях, действиях, обязанностях *человека*, мы устраняем совершенно метафизический вопрос о справедливости или несправедливости фатализма как не имеющий никакого значения для нашего рассуждения.

3. Достоинство эгоистической личности

Стремление к наслаждению есть первое побуждение к деятельности. Знание и творчество составляют орудия для удовлетворения этого побуждения. Знание возбуждает желания; творчество стремится их удовлетворить

помощью того же знания. Невозможность удовлетворения желания является основной преградой наслаждения, и творчество примиряет человека с этой невозможностью помощью мифических образов, мифических обещаний. Знания случайно расширяются; желания увеличиваются; формы творчества усложняются. В этом проходит жизнь единиц. Таково низшее состояние человека в нравственном отношении, если можно назвать *нравственным* подобное состояние. Оно не представляет ни начала развития, ни представления о необходимости деятельности в том или другом направлении. Приобретенные знания, созданные образы, возбужденные желания, совершенные действия — все здесь для личности случайно. Весьма много личностей по недостатку развития самосознания находятся еще на этой ступени, которая ничем не выше состояния скота, а, пожалуй, ниже, потому что животное не имеет возможности выйти из своего положения.

Для того чтобы история человека началась, чтобы началось развитие, чтобы родилась нравственность, необходимо, чтобы творчество человека обратилось на него самого, чтобы к сознанию своего *Я* присоединилось представление своего *Я*. Это представление, конечно, создается фантазией, потому что знание бесцельно на подобную работу. «Познай самого себя» — задача давно поставленная, и еще надолго не предвидится ее решения. Полное ее решение, то есть разумное определение своего *Я* как результата тройного процесса — влияний внешнего мира, саморазвития в своем сознании и процесса исторического, это решение едва ли не составляет окончательного результата будущей науки, асимптозы для кривой умственного развития человека. Фантазия создает перед человеком вне его действительного *Я* другое, идеальное *Я*, которое остается *относительно* постоянным при беспрестанном изменении чувств, желаний и душевных состояний человека. Это идеальное *Я* — личное *достоинство* человека.

Как идеал, поставленный творчеством во имя стройности, достоинство личности является для действительной личности по необходимости чем-то высшим,

безусловно заслуживающим уважение. Как цель, поставленная творчеством, этот идеал *требует* от человека деятельности для своего достижения. С первым требованием, являющимся внутри человека, рождается необходимость развития для известной цели; с поставлением этой цели рождается нравственный идеал и самая нравственность. Необходимое требование дает начало первой обязанности и первому праву, нераздельно возникающим в духе человека.

Требования, рождающиеся из понятия о личном достоинстве, разнообразны: как *идеал*, достоинство требует *уважения*; как *личный*, отдельный идеал, он требует *самостоятельности* личности; как *цель*, которая должна быть преследуема, если не может быть вполне достигнута, он требует, во-первых, *деятельности*, сообразной цели, во-вторых, устранения преград, связывающих личность, мешающих ей воплощать этот идеал в слово и в действие, — он требует *свободы* личности.

Достоинство представляется человеку различным, смотря по его умственному развитию. Дикий привязывает к одежде разноцветные украшения, надевает на голову блестящую повязку и кажется себе лучше, достойнее. Отправляясь на опасное предприятие, он произносит слова заклинания или просьбы, мажет кровью жертвы какой-нибудь камень и считает себя достойнее победы*. Общества развились, но еще многие видят и теперь свое достоинство в блестящих игрушках и служении фетишам. Другие находят его в своей силе, красоте, в своем богатстве и своем значительном положении в обществе, в своем знании, твердости воли; еще другие — в справедливости действий. Многие видят свое достоинство в достоинстве или в благоденствии своего семейства, своей нации, своих единоверцев. Некоторые переносят свое достоинство в мир будущего. Но все требуют от себя и от других уважения своему достоинству. Уважение к себе и необходимость саморазвития ставится во главу нравственного учения лучшими представителями современного учения о чело-

* О человеке в его первобытном состоянии и о побуждении к развитию см. Anthropologie der Naturvölker, v. Waitz, 1859, T. I, S. 342 etc.

веке. «Цель человека (писал Вильгельм Гумбольдт) — это высшее и наиболее гармоническое развитие его сил в полное и прочное целое... Предмет, к которому всякое человеческое существо должно непременно направлять свое старание и на который должны в особенности обращать свои взоры люди, желающие иметь влияние на ближнего, — это личность в ее силе и развитии». «Только развитие личности дает и может дать настоящих людей», — говорит Джон Стюарт Милль. Первым правилом нравственной философии ставит Жюль Симон начало: «Человек должен сохранять и развивать свою свободу». По Прудону, заповедь личного достоинства «уважай себя» есть основание науки прав. Из природы человеческой личности строит Фихте (младший) свою систему нравственных идей. Сам Дюпон-Уайт, новейший защитник государства как единственного развивающего начала, видит в нем лишь орудие для развития личностей*.

Силы физические, силы умственные, сила характера — вот источники для преодоления препятствий, которые представляются человеку, стремящемуся наслаждаться, развиваться, поддерживать свое достоинство. Они составляют поэтому необходимый предмет уважения и входят в самое понятие о человеческом достоинстве. Они составляют единственные части последнего, рассматриваемого как достоинство эгоистическое, то есть как достоинство личности, которая не берет в соображение свои отношения к другим личностям. На этой точке зрения человек приписывает себе безусловное право подчинять себе все и всех, расширять свою личность до пределов возможности, налагать на себя безусловную обязанность выделения из всего окружающего *исключительного* уважения своей особенной личности. Около него только враги и опасности. Их надо подчинить себе или надо им подчиниться. Но и при дальнейшем развитии это начало уважения

* Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, v. *Wilh. v. Humboldt*; On Liberty, by *J. S. Mill*; La Liberté, par *Simon*; De la Justice dans la Révolution et dans l'église, par *Proudhon*; System der Ethik, v. *J. H. Fichte*; L'individu et l'état, par *Dupont - White*.

к собственной личности, начало потребности и обязанности личного развития не исчезает. Оно, как видим, дополняется, расширяется и вследствие того теряет свою исключительность. Но оно все-таки остается основой человеческой нравственности, которая лишь там существует, где есть самоуважение.

Из обязанности самоуважения или, точнее, уважения своего достоинства выходит первое понятие о грехе как нарушении обязанности, о добродетели и пороке. Всякая мысль и всякое действие, которыми человек оскорбляет свое достоинство,— для него грех. Всякое привычное состояние духа, развивающее это достоинство,— добродетель, нарушающее достоинство — порок.

Отсюда на первом месте между обязанностями человека, истекающими из общей обязанности самоуважения, стоит обязанность деятельности как необходимого условия развития. Отсюда же грех лени, отрицающей обязанность деятельности вообще.

Далее, обращая внимание на тройственность своей деятельности, на тройственность сил, служащих орудиями развития и в то же время материалом развития, человек получает тройное нравственное правило: развивай свое тело и уважай его; развивай свою мысль и уважай ее; развивай в себе силу характера и уважай ее.

Из уважения к телу выходит обязанность сохранения жизни, здоровья, чистоты и всех физических качеств тела. Всякое действие, разрушающее их, является логически грехом; всякая привычка, для них вредная,— пороком; привычка заботы о своем теле — добродетелью. Другая необходимая форма обязанности развития тела — представление *права* на это развитие: право свободного распоряжения своим телом, право личной свободы и неприкосновенности.

Уважение к мысли двойственно: оно есть уважение к уму как способности и уважение к знанию как результату процесса мысли. Первое требует всестороннего развития мышления, второе — обогащения ума и памяти. Первое предписывает человеку безусловную критику всего подлежащего мысли; второе — непрестанное изучение всего доступного изучению. Предрас-

судок, лень мысли, самоограничение мысли, боязнь перед критикой ума — грехи, соответствующие этой обязанности. Права отсюда следующие: право развития мысли как критики всего сущего, право слова, письма и печати как необходимых условий развития. В политической жизни Европы это право формулируется как свобода мнения, свобода слова и книгопечатания, вызывавшая и вызывающая такие бури.

Уважение к силе характера есть уважение личности настолько, насколько она признает свое достоинство самостоятельным и единственным источником своих действий. Оно налагает двойную обязанность: одна требует самостоятельности личности от всех побуждений, не входящих в достоинство личности, другая — самостоятельности от влияния других личностей. В первом отношении человек противопоставляет свое достоинство, *относительно* неизменное, беспрестанной перемене ряда побуждений, желаний, стремлений, рождающихся в человеке. Эти побуждения — личные страсти, которые тогда только оправданы перед нравственным судом личности, когда они входят в ее представление о своем достоинстве. Вне этого представления они являются врагами достоинства; человек создает себе обязанность с ними бороться; каждая уступка им — грех в его глазах, каждая привычка подчиняться им — порок, привычка обуздывать их — добродетель, и *самообладание* является в этом отношении высшей добродетелью, как полное подчинение побуждений случайных, не признаваемых достойными человека другим побуждениям, которые входят в его представление о достойной личности. Как обязанность чисто внутренняя, она единственная, не соответствующая внешнему праву. Другая сторона уважения к характеру требует от человека развития в себе самостоятельной, оригинальной личности, которая бы почерпала из самой себя источники своей деятельности, сама ставила себе цель и сама отыскивала средства к достижению последней. Отсюда для личности всякое нерассудительное подчинение своей воли чуждому распоряжению — грех, всякое привычное поклонение авторитету, моде, общественному мнению — порок, привычка

к самостоятельному определению целей и образа жизни — добродетель. Видоизменение этой обязанности есть право самостоятельности и оригинальности, право *жить по-своему*, если можно так выразиться, право свободы характера.

Таким образом, мы имеем несколько понятий, которые эгоистическая личность ставит по необходимости как свои права. Она не поддерживает их только тогда, когда не может этого сделать, и эти права входят весьма важным началом в историю обществ. Мы увидим ниже, что новые понятия, дополняя эти права, ограничивают их в известной степени; но ни одно из них не забывается при развитии человека; ограниченные необходимостью, случайностью, эти права вечно восстают снова, требуя себе удовлетворения, и человек сознает, что вместе с правом на нем лежит и обязанность отстаивать всеми силами свободу личности, мысли и характера. — О первой даже никто не спорит теперь, и самые американцы невольничьих штатов для поддержания права на невольничество прибегают к теории разделения человеческих рас* и признают негра не человеком, чтобы иметь возможность оспаривать его право на личную свободу. Симон говорит: «Мне нечего рассуждать, чтобы знать, что моя свобода неприкосновенна: это мое право, как самая жизнь... Не только она принадлежит мне, как жизнь, и никто не может ею распоряжаться, но я сам не могу распоряжаться ею. Мало сказать: свобода есть право, свобода — обязанность»**. — Относительно свободы мысли еще есть отсталые защитники начала, что мысль человека в своем развитии ведет лишь ко злу, что он не имеет права ходить на своих ногах и рвать свои пеленки; но большинство ее противников говорит лишь во имя общественной пользы, что не входит в теперешнее рассуждение. Милль считает вопрос давно и окончательно решенным и потому начинает свое сочинение «О свободе» со свободы мысли как с бесспорного дела, чтобы потом перейти к вопросам сомнительным. Он начинает вторую главу (первая

* См. *Types of Mankind*, by Nott and Gliddon, 1854.

** *La Liberté*, t. I, p. 25, 26.

составляет введение) словами: «Надо надеяться, что прошло время, когда нужна была защита для свободы печати»* Симон в нынешней Франции, где эта свобода подвержена сильным стеснениям, посвящает несколько красноречивых страниц ее защите, и сам Дюпон-Уайт, поклонник государства, видящий лишь в нем начало развития и отвергающий в личности двигателя прогресса, говорит, что так же, как рабство личности не согласно с прогрессом, так не согласно с ним рабство слова**. Впрочем, цитаты можно набрать в этом случае тысячами.—Вопрос о свободе характера, о праве на оригинальность — только что рождающийся вопрос, и рождающийся именно в тех странах, где другие права утверждены непоколебимо. Англосаксонская раса, уже не спорящая о правах, подняла его вследствие проявления в ней деспотизма общественного мнения. В книге Милля, о которой мы уже говорили, этот вопрос стоит на первом месте. В ней автор, между прочим, выражается так: «Так как вследствие несовершенства человечества полезно, чтобы люди были разного мнения, точно так же полезно, чтобы они делали различные опыты жизни... Тот, чьи желания и побуждения не принадлежат ему самому, не имеет характера, как паровая машина не имеет характера»***.

Но в самом человеке физические, умственные качества и качества характера начинают спор о преимуществе, и является вопрос: в чем заключается высшее достоинство личности? Аякс и Одиссей вступают в борьбу за оружие Ахилла.—Физические качества сознаются как орудие мысли, и человек признает, что мыслью он способен создать орудия, заменяющие его физические достоинства. В самой красоте изящество формы теряется перед увлекательностью физиономии, перед мыслью, просвечивающей во взгляде, в мимике. Немногие сознают стройность художественного произведения, но масса потрясается пафосом поэта. По мере своего развития человек признает лучшим орудие мысли и в нем

* On Liberty, p. 31.

** L'individu et l'état, par Dupont-White, 2 éd., 1858, p. 220.

*** On Liberty, p. 101, 108.

видит высшее достоинство относительно физических качеств.

Вместе с тем между наслаждениями мысли и наслаждениями тела обнаруживается еще другое различие — в продолжительности. Желания тела, возрождаясь через определенные промежутки, умирают в самое мгновение их удовлетворения, оставляя за собой пресыщение, истощая самое тело и не увеличивая в нем способности наслаждения на будущее время. Удовольствия мысли развивают в личности все шире и шире не только желание, но и способность наслаждаться; материал знания и творчества неисчерпаем, напротив, он растет по мере того, как человек в него углубляется; им наслаждается человек не только в минуту приобретения, но и впоследствии, каждый раз, когда факт знания и образы творчества встают в его памяти. Чем развитее человек, тем высшее значение получают для него наслаждения мысли; но пренебрежение качеств тела есть одностороннее, пагубное для человека увлечение. . .

Но высшее достоинство личности не в физических качествах, не в умственном развитии. Тело и ум — превосходные орудия наслаждения: помощью их человек может подчинить себе все окружающее; но это только орудия; они доставляют только *возможность* наслаждения. Для действительного могущества, для действительного достоинства надо *решиться*, а решимость не принадлежит ни телу с его побуждениями, ни уму с его мышлением, но воле, развивающейся в характер*. Без силы характера побуждения, планы, цели сменяются беспрестанно; труды, употребленные для достижения одного наслаждения, теряются вследствие небольшого нового препятствия, которое мы не решаемся преодолеть. В борьбе желаний и боязни последствий

* Материалисты скажут: ум и характер — это тело. Вы обещали устранить метафизические вопросы, а предполагаете их решенными. Нисколько. Все метафизики в мире должны согласиться в факте различных явлений в человеке. Явления чувств отличны от явлений чувствований, явлений мысли, явлений воли. Это во всех психологиях бесспорно. Один или несколько источников существуют для этих явлений — до этого нам дела нет. Для краткости мы называем эти явления просто тело, ум, воля.

мы пропускаем минуту, в которую надо решительно действовать, отравляем себе самое удовольствие. Без силы характера все физические и умственные силы человека теряются лишь на то, чтобы подчиняться большую часть своей жизни тысяче разнообразных обстоятельств, ему встречающихся, и не потому, что он не может выбрать себе дорогу, а потому лишь, что не решается идти по ней. Отсюда мы получаем, что высшее достоинство личности заключается в ее характере, то есть, по определению Фихте (младшего), в том, чтобы воля и действия человека вытекали из обдуманной причины*, чтобы в его побуждениях и в деятельности лежала логическая последовательность, которая в высшей мере составляет принадлежность мысли. Преобладание характера над физическими качествами и над умом заключается и в том, что сила характера предполагает уже в известной степени силу физическую и умственную и во всяком случае совкупляет в данное мгновение все силы тела и ума, присутствующие в личности, для данной цели. Идеал характера есть полное самообладание. Но могущество характера имеет тем обширнейший круг действия, чем разнообразнее орудия, им употребляемые, чем совершеннее силы тела, чем гибче ум, чем обширнее знание, чем изобретательнее творчество, и поэтому идеал личности есть соединение силы и красоты в теле, в уме и в характере. Стремиться к этому идеалу, развивать его в себе есть обязанность и право каждой личности. Всякое ограничение этого стремления, как уже видели, есть зло для личности, всякое самоограничение — грех, нарушение высшей обязанности относительно самого себя.

Но существуют ли обязанности относительно самого себя? Не предполагает ли обязанность по самому понятию двойственность обязующего и обязуемого? Не призрак ли соединение этой двойственности в одном лице, которое может каждое мгновение назначить себе обязанность, сообразную своему желанию? Не есть ли

* Der Charakter ist: denkender, nach Motiven vollender und handlender Geist [Характер есть мыслящий, желающий и действующий по мотивам дух]. System der Ethik, 2. Bd., 1. Abtheilung, S. 118.

существование в человеке этой двойственности указание на нечто внешнее для человека, предписывающее ему нравственный закон, который составляет его обязанность, но обязанность не относительно себя, а относительно внешней силы, источника нравственного закона? Устранив все метафизические соображения, мы не имеем нужды останавливаться на последнем вопросе, тем более что, каков бы ни был неизвестный источник обязанности, предписываемой человеком самому себе, эта обязанность делается обязанностью только тогда, когда она переходит в сознание человека, следовательно, делается *его* убеждением, *его* мыслью. Что подобное явление действительно происходит в человеке — это не требует доказательства, потому что это факт ежедневного наблюдения. Возможность двойственности в человеке объясняется весьма просто силою творчества, в нем присущей. Мы уже видели, что творчество ставит перед человеком идеальное *Я*, именно его достоинство, так что человек постоянно носит в себе двойственность того, что он в самом деле есть, и того, в чем он считает свое достоинство. Действительный человек обязан перед идеальным, перед своим достоинством. Эти обязанности иногда весьма неприятны, иногда нарушаются, но не перестают быть обязанностями и влекут за собой в случае исполнения возвышение нравственного чувства, удовлетворение, наслаждение, в случае нарушения — неудовольствие, раскаяние, сознание зла. Правда, понятие о достоинстве переменяется, и в этом изменении заключается развитие или падение человека, общества, человечества. Но в каждое мгновение, в присутствии рождающегося желания, человек не может изменить свое понятие о человеческом достоинстве. Оно присутствует при совершающемся действии как нечто самостоятельное, имеющее свои корни в неизгладимом прошедшем, и потому обязанность, им налагаемая, не есть призрак, но самое действительное принуждение, лежащее на человеке. Скажем более: обязанность уважать в себе свое достоинство есть единственная обязанность, существующая для человека и вне которой находится только удовлетворение прямых потребностей. Чтобы закон гражданский

или положение общественного мнения сделалось плотью и кровью человека, чтобы он им подчинялся как существо, одаренное самостоятельной волей, необходимо, чтобы он видел свое достоинство в исполнении закона, в нравственном мнении общества. Все остальное сводится на подчинение необходимости до тех пор, пока мы не можем от нее избавиться.

Таким образом, себялюбивая личность, требующая только наслаждений, в самой себе нашла источник нравственного развития. Она преклонилась перед своим достоинством и во имя его развила свои телесные качества, обогатилась знанием, закалила в себе волю и предписала себе обязанности. Самообладающая личность, физически сильная и прекрасная, могучая знанием и творческим умом, стала идеалом *достойной* личности. Это был идеал классического мира, который сохранился со времени Одиссея до стоиков, видоизменяясь в подробностях, смотря по тому, требовало ли человечество, полное сил и надежд, практической деятельности от своих полубогов и героев или в разочаровании Катонов ограничивалось страдательным самообладанием. Идеал этой свободной личности, связанный лишь необходимостью, не знающей других двигателей, кроме своего произвола и своего достоинства, вошел и в римское право*. Этот процесс развития личности из самой себя показывает уже, что она в самой себе может найти источник нравственности и что ей необходимо самовоспитание в нравственном отношении, подобно тому как она развивает себя в отношении физическом и умственном. Процесс этого воспитания шел путем развития понятия о человеческом достоинстве. Сначала высший идеал являлся в одиноких личностях, одарен-

* L. 3, pr. D. de Statu hominum: Libertas est naturalis facultas ejus quod quique facere libet, nisi quid vi aut jure prohibetur [«Корпус гражданского права», книга 3 «О праве личности»: «Свобода — естественная способность того, что каждому дозволено делать, если только ему не препятствует в этом сила или какое-либо право»]. См. Der principielle Unterschied zwischen dem römischen und germanischen Rechte, v. Dr. C. A. Schmidt, I. Bd., S. 162. Вообще см. § 1, 15, 16. Также Geist des römischen Rechts, v. Jhering, Bd. 1.

ных творческой фантазией. Затем его воплощали многие высшие личности, одаренные силой характера, оригинальностью, эта «соль земли», как называет их Милль*. На эти личности смотрела масса как на образцы, и поколение, выросшее под влиянием нового понятия о достоинстве человека, передавало его своим детям как само собою разумеющуюся истину. Этот идеал входил уже в число нравственных потребностей человека, служил материалом для новых созданий, для нового развития, для новой деятельности. Идеал прадеда казался правнуку диким стремлением, недостойным человека; люди, еще восхвалявшие его, были люди отсталые; но всякий, кто прибавлял новую черту к нравственному идеалу поколений, двигал последние вперед. Дальнейшее усовершенствование должно было произойти вследствие того, что личность внесла в свой идеал человеческого достоинства, результат своих столкновений с внешним миром и с другими личностями.

4. Властолюбие и милосердие

Естественное расширение личности, стремящейся к наслаждению, в присутствии внешнего мира вело ее к желанию подчинить все окружающее своему произволу, усвоить все себе так, чтобы она могла действовать со всем, что около нее, как ей вздумается. Здесь лежал источник *властолюбия*; отсюда выходило стремление к *присвоению* всего; здесь начало *собственности*. Если бы предоставлялась возможность, то личность объявила бы весь мир своею собственностью и всех людей — своими рабами, все силы природы — своими орудиями. Деспотизм Нерона и Калигулы, поставленных на престол не Римской империи, не человечества, но всей природы, — вот идеал личности в ее эгоистическом развитии**. Этот идеал есть первый, который является в душе каждого ребенка, и в том случае, когда неразумное баловство окружающих лиц не старается

* On Liberty, p. 115.

** См. «Иллюстрацию» 1858 г. «Вредные начала»⁹.

его заменить или дополнить другим началом, этот идеал остается в глубине характера взрослого, проявляясь где может и когда может. Здесь начало патриархального идеала отца семейства, перед которым трепещут жена и дети; здесь начало административного идеала начальника, не позволяющего подчиненным ни мысли, ни возражения. Это все развитие личности на счет всего окружающего, насколько предоставляется к тому возможность.

Но осуществление этого всемирного деспотизма личности невозможно. Перед человеком с этой точки зрения все предметы разделяются на три разряда. Предметы природы, не представляющие сопротивления, животные, силы природы, более и более покоряющиеся знанию человека, слабейшие его люди — все это составляет первый разряд, на который личность может распространить свой эгоистический идеал. Второй разряд составляли личности, ей равносильные или считаемые такими. Третий разряд составили сильнейшие личности, силы природы и общественные группы. Отношение человека к предметам этих трех разрядов весьма различно, и следствием этого различия являются новые чувства, развивающиеся в душе человека и невозможные до тех пор, пока он имеет в виду только собственную личность. Следствием этого являются и новые черты, прибавленные к идеалу человеческого достоинства.

Властолюбие личности в отношении ко всему, что слабее ее, что могло быть ею подчинено своему произволу, не встречает препятствия в самих предметах, на которые оно обращено; поэтому человек считал и считает собственность, владение землей и вещами, им приобретенными, своим правом. Он считает своим правом обрабатывать землю, ему принадлежащую, или оставлять ее впусе, вырубать свои леса, затоплять луга, распоряжаться растительностью почвы по произволу. В отношении к царству животных он становится тоже неумолимым врагом или эгоистическим повелителем. Одних он истребляет всеми средствами на охоте, других выкармливает, растит и холит на убой. Большая часть человечества еще находит совершенно

невинным мучение животных. Значительная часть человечества смотрит на женщину и на детей как на собственность отца семейства. Рабство еще очень распространено не только фактически, но и в убеждении народов. Людоедство еще не исчезло с поверхности земли. Эксплуатация пролетария фабрикантом, бедного богатым, слабого сильным есть ежедневный факт в образованной Европе.

Тем не менее владычество эгоистического идеала уменьшается, и это уменьшение имеет два источника. Один есть следствие постепенного распространения на слабейшие существа того начала, которое определило отношение между равными; об этом мы поговорим ниже; другой источник вышел из самого отношения сильного к слабым.

Себялюбие было единственным началом развития отдельной личности, но оно перешло в высших натурах в поклонение своему достоинству. В отношениях к внешним предметам себялюбие развило другое чувство. Человек не относится одинаково ко всем предметам, ему подчиненным. Одни ему доставляют более физического или эстетического наслаждения, чем другие; к некоторым он совершенно равнодушен; еще к другим он чувствует отвращение или потому, что они ему вредны, или просто гадки. Таким образом он делает выбор между существами, его окружающими, и его предпочтение обыкновенно падает на те существа, жизнь которых ему понятнее или известнее. К камню человек совершенно равнодушен; хищное животное он убивает охотнее, чем домашнее, к которому привязан; лошадь и собака — это любимые товарищи человека; он понимает их взгляд и их движение; но ближе всего ему все-таки человек, который говорит, чувствует и мыслит, как он сам. Существует физиологический факт, что судорожные движения, нами видимые, производят судорожное состояние в самом зрителе, изменяющееся от едва заметного неприятного ощущения до сильного припадка*. Чем выше развит человек, сле-

* Об этом явлении говорят множество физиологов и патологов, особенно в патологии нервной системы. Так, например,

довательно, чем его нервная система чувствительнее, тем неприятнее состояние зрителя чужого страдания. Это нервное состояние отражается в душе чувством отвращения к чужому страданию, а в лучших натурах — чувством сожаления. Эти натуры вносят чувство сожаления к страждущим в понятие о своем достоинстве, и деспотизм ничем не ограниченной личности встречает ограничение в *милосердии*. Сожаление, по теории Шопенгауэра, как по теории Руссо, делается началом нравственных отношений между личностями*. Но в сущности милосердие есть только добродетель высшего и предполагает произвол личности, способной помиловать. Ныне проповедают милосердие к животным и жестокое обращение с ними вызвало против себя общества, даже в иных странах вмешательство закона. Милостыней называем мы унижительную помощь, даваемую ближнему, не из уважения к его праву, а из сожаления. Еще значительная часть человечества не требует своего права, но просит милости... Во многих обычаях еще остались следы этого подчинения силе, этого искания милости, и мы становимся на эту точку зрения, начиная машинально письмо словами *милостивый государь*.

Милосердие, как безусловное начало, скоро приводит к резким противоречиям в духе человека. Происходя из отношения к слабейшим, оно не предоставляет возможности распространения на остальные существа, равносильные и сильнейшие, которые в нем не нуждаются. Оно в этом случае явилось бы мечтою помешанного, который воображает себя олимпийцем и в своем бреде не хочет употребить свою безграничную силу, когда в действительности он этого не может. Эта фикция всемогущества и милосердия имела еще не очень давно действительное проявление в манифестах китайского богдыхана, который объявлял, что милует

см. «Handbuch der speciellen Pathologie und Therapie», redigirt von Virchow, 4. Bd., 1. Abth.; Krankheiten des Nervenapparates, von Hasse, § 175.

* См. Die beiden Grundprobleme der Ethik, v. Schopenhauer, 1841. Discours sur l'origine et la fondement de l'inégalité entre les hommes, par J. J. Rousseau, 1754.

рыжих варваров, когда на самом деле они предписывали ему законы.

Но и в отношении к слабейшим противоречие неизбежно. Некоторые из лиц слабейших не хотят моего милосердия, другие принимают его. Естественно, принимая милосердие за достоинство, следовательно за мое право и мою обязанность, я смотрю на людей, возмущающихся против него, как на людей злых, порочных, дурных. Я могу продолжать быть в отношении к ним милосердным, но тогда в моей душе живет неразрешенное противоречие между понятием об этих людях и моим к ним расположением; потому что истинное милосердие не заключено в одних действиях, но проникает мою душу как чувство и мысль. Это противоречие неразрешимо, пока я не признал за моими ближними *права* отвергать мое милосердие; но это признание выходит из другого начала, о котором будем говорить ниже, с точки же зрения милосердия я один имею право и обязанности, а чужих прав я не знаю. С другой стороны, я могу отречься от милосердия в отношении к тем, которые не хотят его, или потому, что они более *недостойны* моего милосердия, или потому, что я не *хочу* более быть милосердным. В первом случае я действую в противоречии с моим началом, потому что признаю влияние на мое действие не только моего достоинства, из которого истекает мое милосердие, но чужого достоинства, которое, с моей точки зрения, не имеет значения. Во втором случае я тоже противоречу сам себе, потому что перестая быть милосердным во имя начала милосердия.

Но противоречие за мною следует и в последнюю группу людей, в группу существ, подчиняющихся моему милосердию. Я делаю им по возможности добро. Что это значит? Для меня добро есть развитие, расширение знания, укрепление характера, возрастание уважения к собственному достоинству. Буду ли я в них развивать то же самое? Это может мне удасться или нет. Положим, мне удалось. Но как только они почувствовали уважение к собственному достоинству, они отреклись от моего милосердия: оно для них оскорбительно. Следовательно, цель моего действия противо-

речит его началу. Если мне не удалось и я вижу, что во имя милосердия я порчу людей, вместо того чтоб их возвышать; если я замечаю, что они делаются от беспрестанного ожидания моей милости недействительнее, уже мыслью, ниже характером, порочнее (что действительно бывает всего чаще), тогда я пришел к новому противоречию с самим собой. Я хотел сделать добро, а делаю зло и сознаю, что это зло. Но может быть, я считаю для них добром другое, чем для себя. Я хочу развиваться, совершенствоваться, делаться умнее, самостоятельнее, а для них считаю полезнейшим не развиваться, жить со дня на день, не создавать себе идеала своего достоинства вне деятельности — словом, остановиться на точке, которая очерчена в первых строках параграфа о достоинстве эгоистической личности*. Если так, то я в себе ношу противоречие двух идеалов добра: один — для себя, другой — для остальных людей. Но это самый редкий случай, самое невероятное предположение. Впрочем, допустив его, я унижаю собственное достоинство, потому что или не сознаю двойственность собственного идеала добра, значит, не развил свой ум, или я не способен согласить противоречие этих идеалов, значит, не развил в себе творчества... Есть еще предположение, именно что я считаю их недостойными того развития, которое себе приобретаю, но здесь мы избегаем противоречия двух идеалов, только признавая за другими лицами достоинство и определяя его меру, следовательно, впадаем в новое противоречие с теорией милосердия, по которой я один имею достоинство.

Впрочем, эта двойственность идеалов добра в большей части случаев примиряется тем, что один из них переходит в другой. Если я распространю свой идеал добра на других людей, то тем самым сойду с точки зрения милосердия, как видели выше. Если я распространю на себя идеал добра для других, то отрицаю тем самым свое собственное достоинство, схожу с точки зрения милосердной и вообще *достойной* эгоистической личности на точку зрения существа, живущего вне

* Стр. 25 [376].

всякого развития. Значит, и здесь милосердие приводит к противоречивым результатам.

Итак, теория милосердия, как безусловная, неприложима в отношении к людям. Она приводит к повсеместным противоречиям. Всего чаще она унижает все вокруг личности, ей слепо следующей, но часто она унижает и самую личность, потому что последняя, расточая вокруг себя милости, более и более отделяется в мысли от других людей, более и более уединяется в своем фантастическом превосходстве над ними, малопомалу теряет ясное сознание своих способностей, своей деятельности, окружает себя призраками, обращает свою внутреннюю жизнь в бред полоумного, свою внешнюю жизнь — в театральное представление перед самим собой и перестает быть человеком, живущим в действительном мире для действительных целей.

Но вся эта критика относится к теории милосердия лишь настолько, насколько мы признаем милосердие безусловным началом. Тогда милосердие, видоизменение эгоизма, не допускающего вне себя достойных личностей, есть зло и ведет ко злу. Совсем другое представляется нам, когда милосердие мы ставим нравственным идеалом во имя религиозного учения или во имя справедливости; тогда оно оправданно, но теряет свою безусловность; оно имеет свое начало вне себя. Кто милосерд во имя религии, для того выше всего идеал религиозности. Кто милосерд, потому что находит милосердие в данном случае самым справедливым побуждением, тот преклонился перед идеалом справедливости, а не милосердия. Религия как источник нравственности вне плана нашего сочинения. О милосердии как побуждении справедливым, а потому вполне нравственным для человека скажем ниже¹⁰.

5. Страх и самоотвержение

Личность в присутствии преобладающей силы видит перед собой только неодолимую преграду, чувствует себя подчиненной произволу, стесненной необходимостью. Она может надеяться только на милосердие

или может стараться своими средствами подчинить силы, ей противодействующие, или может распространить понятие о своем достоинстве так, чтобы последнее не было унижено этим подчинением. Первый путь ведет к страху, к рабскому подчинению, к ласкательству, к лести, к мольбе о помиловании. Отсюда большая часть жертвоприношений фетишам, кровавых обрядов богослужения силам природы, олицетворенным более или менее удачно в мифологических личностях; отсюда льстивая терминология Востока при обращении к высшим; отсюда коленопреклонения; отсюда тысячи унижительных церемоний, с которыми мандарин приближается к лицу сына неба. Это все символы отрицания собственного достоинства, с помощью чего личность желает заслужить милосердие другой, действительной или воображаемой, личности, владывающей над первой. Но на этой нравственной точке трудно остановиться человеку. Перед ним два пути: по первому он мало-помалу доходит до отсутствия развития. На втором он вступает в борьбу с тем, что гнетет его, и гибнет или торжествует.

Но в личности существует еще начало, подчиняющее ее другой, действительной или воображаемой, личности и подчиняющее добровольно, так что достоинство первой в ее собственных глазах остается ненарушимым. Это — *самоотвержение*. Страх предполагает невозможность борьбы и заменяется борьбой в самых разнообразных видах, как только ум допускает, что она возможна. Самоотвержение есть отвращение от борьбы даже тогда, когда ум видит ясно ее удобство и неизбежный успех. Самоотвержение есть желание подчиниться тому, кого мы считаем выше себя. Самоотвержение можно бы назвать тождественным с любовью, если из этого последнего чувства выделим мысленно, как делают весьма многие писатели, органическую привязанность, проявляющуюся в двух видах: как половое желание и как родительская забота; но злоупотребление словом *любовь* многочисленными авторами, о нем говорившими, делает весьма трудным его введение в правильную теорию. Большею частью любовью называют всякую привязанность одного существа к другому,

достаточно сильную, чтобы превзойти все привязанности первого существа к остальным, но большинство также допускает одновременное присутствие любви к женщине, к детям, к родителям, к друзьям, к человечеству, к высшему существу, пожалуй, даже любовь к известному роду занятий. Почти никто не затрудняется употребить это слово в самых разнообразных случаях, так что в практике оно делается тождественным с весьма сильной привязанностью. Но самая неопределенность эпитета, *весьма сильная*, делает понятие ненаучным и заставляет исключить слово *любовь* из точной терминологии, предоставляя его лишь области общественного разговора. Не должно заключать отсюда с Гегелем, что это «чудовищное понятие». Весьма легко было бы дать ему определение, ограничив его употребление; но это имело бы следствием двусмысленность, потому что слова, употребляемые всеми ежедневно, сильнее живут в общественном сознании, чем термины науки. Для нашего исследования мы должны устранить это понятие, потому что отношение его к эгоистическим влечениям остается неопределенным, изменяясь не только в разных личностях, но и в одной и той же личности с течением времени и обязательств. Рассматривая любовь как весьма сильную или даже сильнейшую привязанность, мы этим самым признаем ее значительную изменчивость. Во многих натурах эта привязанность есть одно из эгоистических побуждений: цель ее есть плотское наслаждение, удовольствие ума или воображения, подчинение себе другой личности. В других она доходит до крайнего самоотвержения, до совершенного забвения собственного достоинства. Всякий любит настолько, насколько развита его натура, и по мере развития и порчи его натуры развивается или портится его способность любить. Вследствие этого разнообразия значений рассматриваемого слова мы предпочитаем устранить его по возможности. Говоря в следующем отделе о семействе, мы будем иметь время вернуться к этому понятию, которое там получает более ограниченное и потому более определенное значение.

Сказав, что самоотвержение есть желание подчиниться тому, кого мы считаем высшим себя, мы должны

определить точнее правильное употребление этого слова. Можно ли назвать самоотвержением занятия ученого, который для разысканий, весьма часто совершенно бесполезных другим людям, жертвует своим благосостоянием, удовольствиями, здоровьем? Можно ли назвать самоотвержением чувство человека (мужчины или женщины, все равно), который отнимает у себя и у близких необходимое, иногда готовит себе и им нищету, чтобы *прилично* жить и одеваться в обществе? Самоотверженно ли поступает человек, отказавшийся от выгодной сделки, чтобы не нарушить однажды строго обдуманного плана действий? Мне кажется, что во всех этих случаях, существенно различных, не следует вовсе говорить о самоотвержении. Если для одного из названных лиц знание, для другого приличная одежда и жизнь, для третьего последовательность действий составляют высшее достоинство человека, уважаемое ими в самих себе, то все они поступают эгоистично, все приносят в жертву собственному достоинству то, что ценят ниже его. О самоотвержении не может быть речи, когда цель наших поступков ограничивается нашим личным наслаждением. Точно так же не следует относить к самоотвержению безличное чувство, которое заставляет солдата производить чудеса храбрости, пловца бросаться на помощь неизвестному утопающему с опасностью собственной жизни: их одушевляет мысль о чести, которая, как увидим ниже, имеет чисто эгоистическое начало. Наконец, мы беспрестанно видим поступки, обыкновенно приписываемые самоотвержению и совершаемые лицами, ставящими себя несравненно выше тех существ, для которых они жертвуют удовольствиями, благосостоянием, жизнью, даже убеждениями. Иногда и тут самоотвержение кажущееся. Если мать, требующая от детей безусловного поклонения своим прихотям, проводит бессонные ночи над изголовьем больного ребенка, если семейный тиран готов истратить половину состояния, чтобы спасти существа, вечно подверженные его капризам, его своеволию, то здесь самоотвержения нет и следа. Для названных лиц существа, их окружающие, составляют дополнение, значительную часть их эгоистического

благосостояния; первые чувствуют, что потеря жертв их тирании лишит их одного из удовольствий жизни, и готовы употребить всевозможные усилия, чтобы сохранить себе свою игрушку. Но в подобных случаях может быть судьбою побуждения лишь само действующее лицо, потому что весьма тонкая черта отделяет здесь себялюбивую защиту личного наслаждения от внезапно проснувшегося порыва самоотвержения. Иногда существо, на которое мы привыкли смотреть как на низшее, в данное мгновение разворачивает перед нами все свое достоинство, и перед этим достоинством наше собственное теряет для нас свое значение. Тогда мы переносим все эгоистическое стремление к расширению своего *Я* в это чуждое нам существо; мы готовы всем жертвовать для него, потому что признаем его высшим, потому что считаем его существование, его удовольствие, его достоинство несравненно выше собственного. Перенося идеально все собственное достоинство в чужое существо, мы радуемся его радостью, грустны его грустью, значительны его заслугами, развиваемся в его развитии, живем его жизнью и ставим себе в высшее достоинство именно сознание, что наше *Я* должно забывать себя перед этим высшим существом. Это — самоотвержение.

Из предыдущего виден уже процесс, посредством которого эгоистическая личность достигает самоотвержения. Сначала чужое существо нам дорого как дополнение нашего благосостояния, нашего достоинства; мы готовы принести жертвы для его сохранения, потому что оно *нам* нужно. Вследствие творческого процесса идеализации мы признаем, что нам нужно лишь то, что имеет самостоятельное достоинство. Чем существо нам дороже, тем это самостоятельное достоинство растет в глазах наших. Мало-помалу оно подчиняет себе, в нашем сознании, все наши понятия о нашем личном наслаждении. Подчиняясь ему, мы невольно стараемся оправдаться перед собственным достоинством. Тогда творчество разворачивает перед нами идеал самоотвержения. Наше достоинство, говорит оно, заключается в знании того, что истинно, и в действии, сообразном этому знанию; поэтому мы не унизились,

но возвысились, признав высшим то, что действительно выше нас, и подчиняя нашу волю той, которую мы действительно признали вышею. Самоунижение, самоотрицание делается добродетелью, долгом, заслугой. То, что оскорбляло наше достоинство, что возбуждало наше отвращение, делается именно венцом нашего достоинства.

Всякая сильная привязанность в лучших личностях ведет к самоотвержению. Если человек не доходит до полного заклания собственного достоинства в честь чужого, то все-таки удовольствие, достоинство любимого существа делается для него столь дорогим, что он находит наслаждение в принесении ему в жертву более или менее значительной части своих эгоистических удовольствий, следовательно, подчиняет частью свое *Я* другому, внешнему *Я*, в котором живет помощью идеализации. Эта способность расширения своего достоинства помощью перенесения его в чужое во все времена так поражала человека, особенно среди массы личностей, неспособных к этому расширению, ограниченных всегда своими эгоистическими стремлениями, что человек видел в ней большую часть высшую способность, идеал, за которым уже ничего нет. Поэтому нравственные философы разных школ, начиная с Кхунцзы до Шопенгауэра, ставили самоотвержение весьма высоко. Особенно в школах, вышедших из христианства, оно получило огромное, преобладающее значение, и до сих пор под именем учения любви оно поддерживается множеством писателей. Не только люди, проповедующие примирение подобно эклектику-платонику Симону, начинают нравственное учение обязанностью любви*, но самые противники христианства и всякого религиозного догмата весьма часто ставят выше всего правила нравственности, завещанные Евангелием. Так, Шопенгауэр ставит любовь выше справедливости** и видит высшее достоинство в самоотрицании воли, образцы которой ищет в житиях аскетов Индии и первых веков христианства***; так,

* Le Devoir.

** Die Welt als Will und Vorstellung, Bd. 1, § 66.

*** Там же, В. 1, § 68; В. 1, § 370; В. 2, Cap. 42—44.

вольтерьянцы Конвента заимствуют из Библии нравственное начало, которое они ставят во главе своего законодательства: «Не делай другому того, чего не желаешь себе от него; делай постоянно другим добро, которое бы желал получить от них»*. Наконец, один известный писатель¹¹ видит в этом изречении высший закон справедливости, не замечая, что это еще только ее преддверие, что справедливость заключается не в речах обоих адвокатов, а в беспристрастном суде присяжных, следующем после речей. Огромная практическая важность последней точки зрения заставляет нас подвергнуть ее более точному анализу, тем более что искусная диалектика упомянутого писателя может побудить многих читателей согласиться с ним, так как его никак нельзя было бы заподозрить в принятии начала, им допущенного, по преданию; но в этом случае он действительно и даже сознательно подчинился преданию; только предание его довольно свежо: оно восходит к 1789 г. Вся цель его сочинения заключается в доказательстве, что истинные начала нравственности формулированы в первый раз французской революцией. Но в этом случае он слишком мало придал значения истории: конец XVIII века принял весьма многое на веру от своих предшественников, воображая, что он все выводит из начал чистого разума. Отвлеченность его созданий портила весьма многие из них, отнимая у них жизненность. Этому служит доказательством даже текст, приведенный выше. Под влиянием исторических увлечений он не выражает совершенно точно даже мысли, лежащей в основе учения. В этом тексте заключается предположение отвлеченного равенства между людьми, равенства, которое для нравственного правила есть миф, потому что последнее должно существовать и действительно существовало во все исторические периоды, следовательно, и тогда, когда кастовые различия делали неравенство людей общественным убеждением. Если проповедникам и писателям древности простительно было выражаться неточно, то законодатели конца XVIII в. обязаны были говорить

* Declaration de l'an III (22 авг. 1795).

точнее. Равенство, написанное на девизе республики, не делало ребенка равным взрослому, слабого — равным сильному, больного — здоровому, невежду — ученому и не могло даже мысленно уравнивать их относительные обязанности. Равенство между ними заключалось в идеальном замещении другого собою и, наоборот, в возможном или действительном переходе каждой личности в разное время жизни через все эти различные положения. Поэтому точный смысл этого изречения в его многообразных видоизменениях можно заключить в следующих словах: «Поступай с другим так, как бы ты желал, чтобы он поступал с тобой, если б вы поменялись положениями». В этой форме мы и стараемся исследовать действительное значение этого учения.

Следуя ему, я должен стать идеально на место человека, с которым нахожусь в сношении, должен спросить себя, что бы я желал в этом новом положении, и должен исполнить это желание. Очевидно, я делаюсь просто адвокатом моего ближнего и при своем действии принимаю в соображение лишь его желание, не обращая внимания на собственные. Например, я голоден и у меня в руке хлеб; мой ближний хочет отнять его, хотя, может быть, ел последний раз позже моего; я становлюсь мысленно в его положение и говорю: на месте его я желал бы получить этот хлеб без спора; я отдаю хлеб и, может быть, умираю с голода... Все это поступки заклания собственной личности во славу личности всех моих ближних; это — учение самоотвержения в пользу всех людей; это — отрицание собственного достоинства перед чужим. Это учение, как учение человеческое, нельзя себе представить, потому что оно предполагает сознание личности, что она по своему достоинству ниже всех других людей, не только известных ей, но и неизвестных. Совершенно другое значение получает это правило как учение религиозное, где личность приносит себя в жертву не ближним, но высшему существу, стоящему по достоинству неизмеримо выше ее и потому составляющему предмет ее обожания. Тогда человек преклоняется перед ближними не потому, что между ними и им самим существует

какая-либо нравственная связь, какое-нибудь право и обязанность. Он преклоняется перед ними потому только, что они суть орудия, помощью которых он может выказать свою преданность, свое самоотвержение тому, кто предписал ему правила жизни. С этой точки зрения понятно и оправданно правило самоотвержения, но не из природы человека, а вследствие всемирного закона, не подлежащего обсуждению. Но тогда разум является только исполнителем религиозного догмата. Вера предписывает ему идеал нравственности. Мы изучаем здесь только идеалы, которые человек черпает из самого себя, и потому довольствуемся тем, что доказали, как полагаем, следующее: правило «поступай с другим» и т. д. есть правило самоотвержения, а не справедливости. Самоотвержение как правило для отношений между людьми с точки зрения чисто человеческой, распространенной на всех ближних, нельзя себе представить. Оно получает значение только с религиозной точки зрения, на которой человеческие отношения делаются слишком малозначительны, чтобы служить предметом особой теории, и поглощаются вероучением.

Самоотвержение как побуждение деятельности человека относительно другого подобного ему человека по самому своему значению не может быть ни общим, ни продолжительным; оно может распространиться только на существа, которые мы действительно сознаем как высшие, и продолжаться лишь до тех пор, пока мы верим в их высшее достоинство. Но ясно, что с развитием нашего знания, нашей наблюдательности мы, оставаясь на точке зрения чисто человеческой критики, в большинстве личностей найдем недостатки и слабости, которые не позволяют нам ставить эти личности по достоинству выше себя. Если они не освящены нашей верой, то за ними останутся случайные превосходства общественного положения, частного развития, лет, семейной связи, которые, как случайные, не могут обуславливать с нашей стороны самоотвержения, поглощения нашего достоинства их достоинством. Самоотвержение делается мгновенною вспышкой вооруженной привязанности, временным отсутствием

критики личностей. Тогда в обыкновенном состоянии нашего духа самоотверженные действия представляются нам как самозабвение, как отсутствие сознания. Чтобы оправдать их перед судом своего достоинства, мы должны будем стать, как увидим впоследствии, на другую, высшую точку зрения. На той точке, которой мы пока достигли, самоотвержение не может быть оправдано даже как случайный порыв. Оно еще предосудительнее, когда совершается бессознательно, по привычке, если мы, сознавая, что перед нами личность, низшая по достоинству, жертвуем ей собою, как бы признавая ее вышею вследствие случайных отношений, существующих между нами и этой личностью. Подобное добровольное унижение своего достоинства, не оправданное нашим сознанием, должно вести и обыкновенно ведет к действительному унижению нашего ума, наших чувств, нашего характера. Это состояние весьма мало разнится в сущности от самоунижения вследствие страха, о котором мы говорили выше. Вредные следствия в обоих случаях одинаковы.

Не находя себе пищи в действительных людях, высшее достоинство которых беспрестанно распадается перед критикой, самоотвержение создает себе идеальные личности, которые не имеют ни слабостей, ни недостатков. Из безграничного знания, безграничной силы, неуклонной и безошибочной воли складывается в душе человека существо, недоступное критике. Его достоинство поглощает все достоинства личностей. Относительно его человек может быть самоотверженным, не унижаясь. Это самоотвержение не может и не должно уменьшиться в человеке, потому что всю жизнь его перед ним стоит недостижимый идеал высшего существа. Преклонившись перед ним, человек тем самым признает ничтожными все прочие отношения, все прочие связи. Весь внешний мир, со всею человеческой историей, представляется мелкой забавой детей или суетной фантасмагорией перед созерцанием достоинства, затмевającego все собою и содержащего все в себе. Весь внутренний мир желаний, мысли, деятельности, эгоистической страсти и привязанности к ближним получает все менее и менее места в душе,

полной одной мыслью — созерцанием недостижимого достоинства, одним желанием — позабыть мир и себя в этом достоинстве. Идеал религиозного аскета есть необходимая цель этого развития.

То же религиозное чувство, которое оправдывало самоотвержение во имя божества, оправдывает его в глазах верующего, когда оно распространяется на человеческие личности, но освященные религией. Святые, боговдохновенные люди, лица, освященные обрядом, отделяющим их от массы, становятся для верующего *высшими, достойнейшими* личностями независимо от их человеческих качеств или недостатков во имя их религиозного освящения. Пока он верует в это освящение, и настолько, насколько он верует, он чувствует обязанность быть относительно их самоотверженным. Вера ставит их неизмеримо выше его.

Многим из читателей могло показаться странным строгое осуждение правила «поступай с другим так, как бы ты желал, чтобы он поступал с тобой, если бы вы поменялись положениями». Если это правило считалось столькими мыслителями законом для человеческих отношений, если от Кхун-цзы до анархиста Прудона оно ставилось во главу нравственного учения, если каждый из нас, повторяя его, как бы инстинктивно говорит: «Это так», то возможно ли, чтобы оно не имело смысла само по себе, но получало его только как внешнее предписание? Не есть ли подобное предположение высокомерный софизм со стороны автора? Так вправе думать читатель, потому что нравственная истина не есть нечто столь таинственное и недоступное человеку, чтобы ряд веков мог пройти мимо нее, не заметив этой истины, и только счастливый случай доставил новому исследователю заслугу открытия. В науках, обнимающих внешний мир, подобные случайности наполняют историю мысли, но в психологии, логике и этике, черпающих свой материал преимущественно из сознания, немногие неоспоримые начала существуют уже издавна в своей совокупности. Труд исследователя заключается только в развертывании того, что было закрыто, в разделении того, что было

смешано, в ограничении того, что было неопределенно, в уяснении того, что было туманно. Каждая новая формула нравственности заключает две части, которые вместе вмещают в себя всю истину прав и обязанностей человека: первая часть высказана, вторая — подразумевается. Поэтому самому первая часть, высказанная, никогда не достаточна. Взяв ее отдельно, без всяких подразумевающихся положений, ее легко привести к односторонности, ко лжи, к нелепости. Она получает настоящее значение лишь при освещении ее скрытым смыслом второй части. Главное затруднение в этике заключается в том, что следовало бы выразить высказываемой формулой все содержание нравственности, между тем как всякий писатель удерживает между строками нечто для него *само собою разумеющееся*; этим самым он дает своей формуле односторонность, которую можно заметить и привести к нелепости. Предыдущий анализ знаменитого правила заключался только в критике того, что в нем *высказано*, и предохранял читателей от признания этого правила *так, как оно высказано*, за кодекс справедливости, по словам многих писателей. Но из этого же правила можно перейти к высшему, если только дополним его тем, что подразумевали его проповедники.

Обращаясь к единице со словами *поступай так-то*, нравственное правило всегда предполагает более общую форму: *все люди* должны поступать на основании этого правила, и Кант превосходно заметил эту особенность нравственного начала, признав, что оно должно заключать в себе возможность сделаться общим законом, хотя исходит из единичной воли. Поэтому и правило, о котором сказано выше, предполагает одинаковую обязанность, лежащую на всех людях. Тогда общее самоотвержение как идеал взаимной привязанности членов общества, пожалуй всего человечества, не представляет противоречия. Я не знаю большинства моих ближних; но если я убежден, что все они одушевлены самоотвержением, то признаю в них высшее достоинство и чувствую в самом себе обязанность быть самоотверженным относительно каждого из них. Тут самоотвержение вытекает из метафизи-

ческой веры в человечество как составленное из единиц, взаимно развивающих и поддерживающих одна в другой самоотвержение. Но представляется вопрос: если мои ближние не следуют вышеприведенному правилу, как поступать *мне*? Только с точки зрения вне-человеческого догмата можно отвечать: все-таки поступи с ними, как они бы желали, чтобы с ними было поступлено. Не делай им неприятности, хотя бы они ее заслужили; доставляй им удовольствие, хотя бы это было несогласно с твоим убеждением. Это правило, как правило чисто человеческое, довольно высказать, чтобы в душе каждого читателя возбудить впечатление негодования и отвращения. Понятия о заслуге, о суде собственного моего убеждения восстают неотразимо и требуют другого начала для поступков, другого источника обязанностей и прав. Тем не менее мы видели, что это правило удержано современными мыслителями, которые, конечно, чужды идеального представления человечества как состоящего из самоотверженных единиц. В их учении скрыто другое предположение, и оно высказывается само собой, если мы сравним различные выражения, рассеянные в разных местах одного и того же автора. Нигде не развито так ясно и хорошо понятие о достоинстве личности, которое служит основанием всякому нравственному учению, как в том самом сочинении «О справедливости», откуда мы взяли и наше правило, оказавшееся в своем словесном смысле правилом самоотвержения. Оно выставлено там как правило справедливости. Но если поищем там же определение, данное автором последнему понятию, мы найдем их два, которые высказывают именно то, что подразумевалось в нашей формуле. «Чувствовать и утверждать наше достоинство сначала во всем принадлежащем к нам самим, потом в личности нашего ближнего, без всякого эгоистического побуждения, как без всякого постороннего соображения,— вот *право*. Быть готовым всегда защищать энергически это достоинство в случае нужды против самого себя — вот *справедливость* *». В другом месте автор говорит о

* Т. I, р. 172.

справедливости: «Это внезапно прочувствованное и взаимно обеспеченное уважение человеческого достоинства, униженного в чьей бы то ни было личности и в каких бы то ни было обстоятельствах и какой бы опасности ни подвергла нас ее защита»*. Отсюда легко видеть, что автор нисколько не думает закалывать достоинство личности в честь ее ближних. Собственное достоинство *подразумевается* сохраненным, когда мы защищаем достоинство другого. Мы его защищаем даже перед самим собой, но не забывая своих прав на собственное уважение. К правилу «поступай с другим, как бы ты желал, чтобы он поступал с тобой, если бы вы поменялись положениями» автор прибавляет мысленно: если это желание справедливо и в этой оговорке скрывается собственно вся сущность положения, которое с ней перестает быть учением самоотвержения. В самом деле, тогда сущность дела заключается в том, что мы создаем себе и нашему ближнему *равные* права на поддержание нашего достоинства, именно права *человека* вообще. Это самое заставляет нас перейти к третьему случаю столкновения между двумя эгоистическими личностями, именно к двум равносильным личностям.

Повторим в нескольких словах полученный результат. Самоотвержение, выходящее из самоунижения, самоотвержение по привычке или в порыве страсти недостойно человека. Оно оправдывается религией, когда является ее догматом; в этом смысле оно выходит из нашего плана и относится к богословию. Самоотвержение относительно божественных личностей или относительно людей, освященных религией, естественно и оправдано нашей верой в божественность или святость этих личностей. Это опять область религии. Самоотвержение для помощи людям, когда мы находим эту помощь справедливой, ввиду защиты и поддержания чужого достоинства, не роняя собственного, вполне оправдано разумом, но сливается тогда с идеалом справедливости, как в первых случаях сливалось с идеалом религиозности.

* Т. I, р. 182, 183.

6. Борьба личностей

Мы видели, что отношение эгоистической личности к слабейшей вело к тирании, к эксплуатации, смягченной учением милосердия. Оно возвышало личность в собственных глазах, но, принятое безусловно, оскорбляло и унижало все окружающее, а вследствие того сделало самое учение невозможным... Отношение эгоистической личности к сильнейшей имело следствием страх и раболепие. Творчество облагораживало это положение учением самоотвержения. Но самоотвержение не выдерживало критики, вело к возвращению в эгоизм или к унижению собственной личности. Оно находило себе правильное приложение только в предметах религии; тут оно вело к аскетизму. Посмотрим на следствие, выходящее из столкновения между двумя равносильными личностями.

Эгоистическая личность в присутствии другой, ей равносильной, точно так же как в присутствии сильнейшей личности, чувствует перед собой врага, помеху полному развитию своих желаний, своих стремлений, своего достоинства. В последнем случае, который мы уже рассмотрели, борьба невозможна, потому что все существо слабейшей личности поглощено опасением, страхом. В первом случае борьба невыгодна и неверна, потому что вероятности торжества и поражения одинаковы с обеих сторон. Если при изменении жизненных обстоятельств я во многих случаях нахожусь в выгоде против моего ближнего, то ясно сознаю, что изменения подобного же рода могут скоро поставить его выше меня. Это разнообразие обстоятельств тем более удер­живает меня от злоупотребления моей выгоды, чем яснее оно представляется моему уму. Первая забота каждой личности обращается на обеспечение себя от возможности невыгодных случайностей, подчиняющих ее произволу других личностей. Для этого представляются различные средства. Первое, самое обыкновенное до нашего времени, заключается в наилучшем пользовании тем временем, когда можешь преобладать над другими и их эксплуатировать. Личность, которая становится на эту точку зрения, говорит себе: «Если я случайно

попал в силу, то постараюсь приобрести себе столь выгодное положение, чтобы случайности не имели на меня влияния. Всеми средствами я увеличу свою власть, награвлю себе возможно большее богатство, поставлю возможно большее число людей в неразрывную зависимость от моего произвола. Все, что меня окружает, я постараюсь до такой степени запугать, задавить, чтобы все было готово служить мне орудием, чтобы все личности исчезали перед моей личностью. Я буду проповедовать теорию самоотвержения, теорию порядка, уважения к существующему, чтобы все около меня не только из страха, но и по убеждению преклонялось предо мной.— Если я поставлен в более мелкое положение, то постараюсь всеми средствами, происками, интригами, правдой и неправдой, если нужно, то наружным унижением моей личности достичь на время, до власти, силы и влияния, а тогда... тогда моя очередь». Эта жизненная теория есть в человечестве теория большинства, потому что она всего проще и наиболее непосредственно выходит из эгоистического развития личности независимо от других. Ей следуют более или менее откровенно масса тружеников, которые на разных путях жертвуют всем, что составляет человеческое достоинство, гонясь за мечтой неверного будущего, когда для них придет день тирании над окружающими; ей следуют могучие мира сего, заставляя толпу клиентов унижаться перед их золотым мешком, перед общественным влиянием. Она господствует в образованном обществе Европы, что ясно видно из созданий современных беллетристов, несмотря на разнообразие достоинства последних. Между тем эта теория основана на недостаточном знании жизни, на недостаточно глубоком изучении того, как и чем может наслаждаться человек. Дикий и ребенок не подумают о продолжительности наслаждения; они наслаждаются мгновением. С развитием умственным человек ценит более и более продолжительность удовольствия, благосостояния. Он хочет быть уверен, что завтра, если захочет, может наслаждаться так, как сегодня. Эта уверенность составляет приращение его сегодняшнего наслаждения. Только опьяняясь насильно шумной

веселостью, заглушая в себе насильно сознание ее непродолжительности, развитой человек может тратить в несколько часов все свои деньги, чтобы потом голодать или жить на счет приятелей. Не столько действительное наслаждение земными благами, как убеждение во всегдашней возможности ими пользоваться составляет сладостное ощущение богатства, и это чувство так истинно, что имеет даже возможность дорости до исключительного, патологического состояния, до страсти, в которой идеальная возможность наслаждаться земными благами отрицает самое наслаждение ими. Вбезумии скупца выказывается всего яснее сила наслаждения, испытываемого человеком от одной мысли, что завтрашнее наслаждение принадлежит ему, если только он захочет. Человек, вечно сомневающийся в продолжительности своего благосостояния, как бы велико оно ни было в данную минуту, страдает более от недостатка уверенности в будущем, чем другой, с меньшим благосостоянием, но относительно более обеспеченный от случайностей, чувствует недостаток своих наслаждений. Поэтому эгоизм, опирающийся на ум и знание, говорит человеку: жертвуй частью сегодняшнего наслаждения, чтобы тем обеспечить себе завтрашнее; это обеспечение есть наслаждение высшее самой обеспечиваемой цели.

Но разбираемая теория страдает именно недостатком спокойствия тех, которые ей следуют сознательно, не говоря уже о том, что следующие ей бессознательно страдают недостатком знания источника собственных действий, следовательно, унижают собственное достоинство, в котором знание составляет существенный элемент. Тот, кто следует этой теории, носит в себе всегда непримиренную двойственность идеала могущества, преобладания над другим и ежеминутного сознания, что он в настоящем сам оскорбляет свое достоинство, чтобы вознаградить себя в будущем. «Что ж,— ответят мне,— это приложение предыдущего правила: он отказывается от наслаждений в настоящем, чтобы приобрести их более в будущем. Он поступает как хороший хозяин, откладывая часть доходов, чтобы составить капитал на старость». Допустим, что

это сравнение возможно, но положение этих двух лиц различно во всех отношениях. Первый с каждым шагом вперед увеличивает в себе раздражительность, происходящую от различия между тем, что он есть, и тем, чего добивается, или притупляет в себе более и более сознание своего достоинства; в обоих случаях это сознание и удовольствие, им доставляемое, все уменьшается. Второй уменьшает в себе впечатлительность к ежедневным удовольствиям, от которых отказывается, чтобы увеличить с накоплением капитала идеальное наслаждение возможностью его тратить; его наслаждение постепенно увеличивается. Первый знает, что из большого числа людей, стремящихся занять в обществе первые места в каком бы то ни было отношении, достигает до цели несколько единиц особенно способных и счастливых (преимущественно последние), следовательно, огромная вероятность против него. Последний имеет перед собой всегда возрастающий капитал и уменьшающиеся потребности: если он не достигнет цели, которую себе назначил, если остановится вследствие непредвиденных обстоятельств на полдороге, то он все-таки кое-что скопил; он не отброшен от своего идеала в противоположную сторону; он только не дошел вполне до этого идеала. Первый не может остановиться, потому что если не заставляет других подчиниться своему произволу, то страдает от этого; если он сознал невозможность достичь до преобладания, то отброшен от своего идеала в самый крайний конец; ему остается вечно мучиться, грызя свои цепи, или стремиться всеми средствами к отупению, к отрицанию своего достоинства. Но положим, что человек, которого мы взяли, достиг своей цели; в его руках власть; он может окружать себя удовольствиями, давить других, эксплуатировать их по произволу. Наслаждается ли он так, как мог бы наслаждаться? Каждое его действие увеличивает число врагов его; все, что его окружает, все, что перед ним преклоняется, готово унижить его, задавить при первой возможности, и он это знает. Он должен каждую минуту смотреть за собою, чтобы какая-нибудь слабость, какая-нибудь неосторожность не предала его завтра во власть

сегодняшних рабов. Конечно, в вечной борьбе и в гордости торжества есть своего рода наслаждение, но оно непродолжительно и ряд побед не спасает от поражения, как двадцать счастливых спекуляций не спасают от разорения на двадцать первой. Неуверенность в завтра неизбежна для того, кто сознает, что его значение не имеет другой опоры, кроме его самого и случайных обстоятельств; опасение стоит за его стулом во время пира; забота ложится с ним в постель; тревога души не оставляет его ни за рабочим столом, ни в объятиях любовницы. Если бы еще он мог застраховать себя от всех случайностей, но миллионы примеров ему повторяют, что весьма немногие из подобных ему дошли удачно до могилы, большинство же оборвалось на своем пути, чтобы сделаться жертвой своих противников. Вероятность против него. Неужели это вечное опасение завтрашнего дня есть наслаждение? Одно опьянение успехом, одно самозабвение спасает от этой тревоги; но оно усиливает вероятность падения и, даже в случае удачи, унижает достоинство человека, лишая его сознания его положения, сознания действительности всего окружающего мира. Мы говорили выше, что жить в фантастическом мире недостойно человека даже с эгоистической точки зрения. Таким образом, анализ душевного состояния личности, следующей эгоистическому идеалу в отношении к другим людям, приводит нас к заключению, что подобные личности не могут достигнуть высшего удовольствия, вероятного обеспечения своего будущего, иначе как жертвуя частью своего достоинства — ясным сознанием своего положения.

Но в действительности существуют некоторые обеспечения благосостояния для того, кто успел приобрести последнее. Это положительное законодательство и гражданские учреждения, о значении которых мы будем иметь случай подробнее говорить во втором отделе, разбирая различные общественные формы. Здесь заметим только, что принудительное значение общественных форм для личностей, которых идеал заключен в сфере эгоизма, всего откровеннее высказано знаменитым журналистом Эмилем Жирарденом в

его многочисленных политических и политико-экономических изданиях *. Он прямо признает эгоистический идеал для каждой личности за действительный и для обеспечения каждого от случайностей зла, от *рисков* жизни рассматривает гражданское общество как общество взаимного страхования от подобных рисков. Подобная система есть единственно логическая с точки зрения чистого эгоизма; но и она есть далеко не обеспечение каждой личности от произвола всех прочих. Если бы человеком управляло только благоразумие, то, конечно, он удержался бы от всякого дурного поступка, от всякого вреда своим товарищам-акционерам, потому что всякий, будучи акционером, терял бы от вреда, нанесенного каждым, присматривал бы за другими во имя собственной выгоды, охранял бы других во имя той же выгоды, и взыскание общественного убытка было бы неизбежно при подобной позиции. Но человек действует не только под влиянием благоразумия, а весьма часто, даже всего чаще, вред другому наносится под влиянием страсти. Тогда собственная выгода и страх наказания суть слабые обеспечения общественного порядка. Страх наказания (никогда не представляющегося неизбежным) бессилен перед верным удовлетворением страсти. Очевидно, и тут обеспечение будущего, хотя гораздо более вероятное, чем в обществе, составленном из эгоистов, ничем не связанных, все-таки ограничено страстью, которая есть главный источник взаимного вреда и беспрестанных столкновений между людьми. Для уменьшения этих столкновений, для обуздания страсти нужен, очевидно, двигатель, находящийся не вне человека, как положительный закон, не в области рассудка и знания, но в той же области, как все страсти.

* Основатель изданий «Journal des connaissances utiles» (имеющего 120 000 подписчиков), «Musée de familles», «Almanach de France» (более миллиона экземпляров), «Panthéon littéraire», «La Presse» и многих других, Жирарден рассеял свои политические и социальные теории во множестве брошюр, как-то: «Questions administratives et financières» (1848); «Le pour et le contre» (1848); «Le bien être universel» (1850 etc.); «La Politique universelle» (1852); «La Liberté» (1854) и так далее.

7. Справедливость

Этот двигатель существует, и его источник лежит там же, где нашлось первое развивающее побуждение человека, то, которое противопоставило непосредственному мгновенному побуждению сознание личного достоинства. Способность творчества, расширяющая личный идеал достоинства по мере расширения человеческих отношений, является и здесь на помощь человеку. Столкновения с равносильными личностями беспрестанны; беспрестанна необходимость уступок и требований уступок от других. В своем творчестве, в своем идеале человек стремится к примирению с этим положением, и перед ним возникает вместо равносильных представление *равноправных* личностей. Он сознает между личностями отношения *справедливости*. Проследим процесс уяснения этого чувства сознанием. «В нас есть нечто общее: я чувствую в себе его страдание,— говорит эгоист в присутствии низшего.— Мне жаль его; я должен быть милосердным». «В нас все общее: я наслаждаюсь, живя его жизнью,— говорит он в присутствии высшего существа.— Самоотвержение есть мой долг». «В нас общи наши высшие качества,— говорит человек в присутствии равного.— Мы оба равно уважаем свое достоинство; мы оба равно сознаем, что другой уважает свое достоинство. Это равенство уважения и сознания нам обще. Оскорбление достоинства того, кого я признал равным, есть во мне оскорбление сознания этого равенства, следовательно, оскорбление и моего достоинства. Я должен быть оскорблен оскорблением достоинства равной мне личности, как всякая равная мне личность должна быть оскорблена оскорблением моего достоинства. Я должен чувствовать в себе не только свое, но и чужое достоинство, наслаждаться наслаждением того и другого, страдать от унижения того и другого. Если я оскорбляю достоинство личности, мне равной, то я оскорбляю самого себя. Поэтому я должен при каждом столкновении с равной мне личностью сознавать в себе как свое, так и чужое достоинство и потому решиться на действие во имя равноправности обеих наших личностей на

обоюдное наше уважение. Не признавая чужого достоинства, я эгоист; признавая только чужое, я подчиняюсь самоотвержению; равно уважая свое и чужое достоинство, я *справедлив*, и справедливость есть расширение моего достоинства». В этом тройном процессе выслушивания в своем уме адвоката своего достоинства, адвоката чужого достоинства и беспристрастного судьи заключается процесс справедливости. Это знаменитое *suum cuique (каждому свое)* римского юриста.

На этом начале сходится большая часть разнообразных учений. Догматики освящают его религию. Жюффруа * и Симон** выводят его из естественного права, служащего дополнением человеческой свободе. Фихте младший*** видит в нем изречение божественного гения, вырабатывающегося в душе человека из естественного состояния (Naturell) в характер. Наконец, писатель, о котором мы говорили выше, посвящает развитию и приложению этого начала всю ту часть своего обширного сочинения, которая не занята полемикой против католицизма. В следующих отделах нам придется преимущественно встречаться с мнениями других писателей; здесь же, при анализе первоначальных понятий этики, они все уступают в диалектическом искусстве и в ясности представлений автору «О справедливости». Поэтому уважение к его таланту возлагает на нас обязанность указать на все пункты, в которых увлечение лишило его выражения точности. «Это — внезапно прочувствованное и взаимно обеспеченное уважение человеческого достоинства», — говорит автор в цитате, приведенной выше, о справедливости; но это прекрасное определение не совсем точно, потому что заключает в себе невысказанное предположение: все люди равны и справедливость существует лишь между людьми. Первая часть предположения есть закон справедливости нашего времени и отрицает справедливость в минувших отношениях между людьми, следовательно, делает ее случайным приобретением новейшего времени, свойством, которое могло

* Cours de droit naturel, par Joffroy.

** La Liberté, 1858; Le Devoir, 1857.

*** System der Ethik.

быть и не быть в человеческом обществе и в природе личностей. Последняя часть слишком решительно отрицает будущее, допуская, что справедливость никогда не может быть распространена на отношения человека к прочим существам. Эта исключительность и обращение в общее научное определение современного состояния нравственных понятий есть печать школы, из которой вышел Прудон, школы, считавшей современный разум безусловным разумом. Но историю отрицать нельзя, и всякая формула, ее исключаящая, тем самым отрицает себя как формулу общечеловеческую. Все, что прилагается к природе человеческой вообще, должно допускать историческое развитие в прошедшем и в будущем. Идея человечества, которая в наше время есть высшая общественная форма, не всегда была таковой и, может быть, не всегда ею останется. Было время, когда человек признавал равными себе лишь членов одного племени, одной касты; еще во многих образованных государствах Европы, если не во всех, разница общественных положений составляет существенное различие достоинств личностей, и для многих так называемых образованных людей человечество есть только слово. Для действий большинства людей эгоизм составляет главный двигатель. Но тем не менее, допустив где-нибудь отрицание, полное отсутствие справедливости, мы признаем ее случайностью, могущей быть и не быть, между тем как она есть и должна быть невыделимым свойством человека. В самом деле, она родилась в то же время, как человеческое сознание и человеческий эгоизм. С первым обществом, с первой встречей между людьми, которая не решилась борьбой и подчинением одного другому, начало равноправности, обоюдного права на взаимное уважение достоинства являлось по логической необходимости в душе человека. До сих пор оно не вошло в практику жизни, но давно уже проникает в нравственный идеал, и *справедливость* составляет нераздельное начало человеческого достоинства, необходимую и единственную прочную связь между людьми. Понятие о существах равноправных изменяется, расширяется со временем, но в каждое историческое мгновение для каждой личности

существует кружок существ, ей равноправных, в отношениях к которым человек требует от себя и от других не милосердия, не самоотвержения, а справедливости. С тем вместе в сознании человека безграничные права личности обращаются с помощью этого начала во взаимно признанные, взаимно уважаемые, но взаимно друг друга ограничивающие права всех равноправных личностей. В наше время для большинства мыслителей достоинство отдельного *Я* делается достоинством *человека*. Этим самым достоинство каждой личности возвышается, потому что она в себе сознает достоинство всех людей, сознает свое право на уважение прочих личностей и в себе уважает обязанность уважать эти личности как ей равные по праву. Действительные силы личности также возрастают, потому что она для достижения всех своих наслаждений, не нарушающих ни ее достоинства, ни достоинства ее близких, может опираться не только на свои собственные силы, но и на силы остальных людей. Каждый имеет право требовать от других всякую поддержку для развития своего достоинства, насколько это не вредит достоинству других. Всякий обязан поддерживать в себе и в других человеческое достоинство, и это обязанность не относительно других, но относительно самого себя, для развития в себе сознания справедливости и способности осуществить ее.

Таким образом, идеал человеческой личности к эгоистическому праву и к эгоистическому долгу развивать в себе тело, мысль, характер прибавляет право и обязанность быть справедливым. Это новое начало, как видели, не отрицает личного достоинства, но расширяет его, потому что справедливость делается необходимым и высшим условием собственного достоинства личности. Столкновение эгоистического побуждения и начала справедливости в душе самого человека не может вести ни к каким взаимным уступкам, потому что справедливость признает эгоизм как свое начало, как необходимый элемент своего существования, но дополняет его сознанием равноправности эгоизма других и равной обязанности для каждого уважать чужое и свое достоинство. Это начало равенства,

закрывающееся в сознании справедливости, делает всякое, даже малейшее, отступление от справедливости совершенным отрицанием ее. Она в каждой отдельной личности в данное мгновение не допускает степеней. Немножко справедливым быть нельзя, как можно быть более или менее знающим, твердым в своих мнениях, более или менее страстным, самоотверженным, милосердным. Кто несколько отступает от справедливости в чувствах и в действиях, тот совершенно несправедлив. Но мы видели, что справедливость есть самый естественный плод эгоизма, поставленного в столкновение с другими эгоизмами и примиряющегося со своим положением силой своего творчества. Как необходимое понятие, заключающее в себе эгоизм и не допускающее уступок, очевидно, справедливость должна составлять высшее достоинство личности, перед которым эгоистические побуждения, как самостоятельные, обязаны уступить. С тем вместе справедливость делается лучшим обеспечением спокойствия всех членов общества, потому что каждая личность носит в самой себе уважение всех прочих личностей и это уважение есть не рассудочное понятие, но высшая часть того, что для человека всего дороже, того, что составляет источник всех его страстных влечений,— это высшая часть его достоинства. Следовательно, в начале справедливости мы находим средство для присоединения к наслаждению расширения личности еще незаменимого наслаждения обеспечения будущего, насколько оно зависит от личностей, нас окружающих. Если бы это начало не было в природе человека, то все люди и общества, облеченные силой и властью, должны бы стремиться внушить его отдельным личностям. Но к счастью, его нечего внушать, потому что оно невыделимо из природы человека, хотя беспрестанно им нарушается в практике. Все страждущие, обиженные, слабые прибегают к этому началу в своих протестах. Даже справедливо страждущий никогда не скажет: «Я не хочу страдать», но: «Я страдаю несправедливо» — и постарается найти в уме или в воображении доводы для доказательства верности своих слов. Правда, что большинство людей, наслаждающихся благами

мира, пренебрегают на деле справедливостью; но и тут значительная часть их старается перед своей совестью или перед общественным мнением построить какую-нибудь кажущуюся теорию справедливости, которая бы заключала их действия. Немногие ответят, как бушмен, которого спросили о различии добра и зла: хорошо отнять чужую жену; дурно, когда своя жена отнята *. Большинство не развило в себе понятия о справедливости в ее приложениях, но каждый носит это понятие в условиях своего духа, в строении своего мозга и видит лишь вследствие неразвитости побочных понятий справедливость не в том, в чем она заключается для более развитой личности.

В самом деле, если проследим психологический процесс справедливости, то заметим в ее развитии следующие условия: 1) сознание, что другая личность нам равна; 2) анализ в нашей душе того, что составляет ее достоинство; 3) одновременное признание права нашей собственной личности и чужой на наше уважение; 4) решимость требовать от себя и от других людей действий, сообразных с этим обоюдным уважением. Из этих четырех пунктов третий составляет самый узел процесса, его сущность, и, только погрешая против него, мы существенно отрицаем справедливость. Первый пункт зависит от нашего исторического и жизненного развития; это развитие определяет кружок личностей, которые мы считаем себе равными, и указывает нам личности, высшие нас. Второй пункт зависит от развития нашего ума, от нашей способности анализа. Четвертый пункт зависит от силы нашей воли, от способности всегда удерживать в памяти надлежащую перспективу между тем, что мы вообще сознаем более сообразным с нашим достоинством, и тем, в чем мы видим наслаждение, расширение нашего Я, приращение нашего достоинства в данное мгновение. При каком бы то ни было изменении каждого из этих четырех условий изменяется наше понятие о справедливости; но если внимательно проследим, что тут изменяется, то заметим различные понятия о равенстве, различное

* Anthropologie der Naturvölker, v. *Waitz*, 1859, B. I, S. 376.

умение судить о требовании чужого достоинства, различные степени силы воли; но сущность справедливости остается все та же. *Все одинаково сознают, что должно поступать с каждым сообразно его достоинству.* Это позволило нам сказать выше, что понятие о справедливости неизменно в природе человека. Мало того, можем сказать, что оно совершенно обще, невыделимо, участвует во всех наших побуждениях, рождающихся вследствие наших отношений к другим существам. Преобладает ли в нас эгоизм, милосердие, самоотвержение, мы все-таки считаем *справедливым* поступать так, как нас побуждает поступать наше чувство. Высокомерный эгоист требует подчинения прочих личностей, потому что считает чужое достоинство ниже собственного и находит *справедливым*, чтобы его достоинство, как высшее, решительно преобладало над низшими. Пограничные колонисты на мысе Доброй Надежды не находят ничего предосудительного в своих ничем не вызванных набегах на бушменов, в грабеже и убийстве этих несчастных, но находят весьма дурным, когда бушмены им отвечают тем же *, и это потому лишь, что не могут признать бушменов себе равноправными существами, считают их ниже достоинством и видят несправедливость в равенстве прав и обязанностей с низшими существами. Те же отношения в Европе между собственником и пролетарием. Точно так же доминиканцы мучили еретиков и колдуний; Людовик XIV изгонял протестантов; во время французской революции одна партия возводила другую на гильотину; недавно еще австрийцы расстреливали итальянцев и венгров ¹²; католики крали сына Мортары — все это не из несправедливости, нет; все эти люди партий религиозных и политических, ставя себя на место другого, не могли порядочно анализировать, в чем состоит чужое достоинство. Они воображали, что некоторый догмат, религиозный или политический, написанный на их знамени, составляет самую существенную часть человеческого достоинства, воображали, что, отрехшись

* Travels and Adventures in S. Africa, by Thompson, 2 ed., 1827, v. 1, p. 396.

от этого догмата, человек теряет всякое достоинство и, следовательно, с ним можно поступать как с существом без всякого достоинства. Тут был недостаток знания, ума, а не отсутствие справедливости. Точно так же огромная масса несправедливостей, нами совершаемых ежедневно, ежеминутно, суть следствие нашей нерешительности, нашего недостатка воли, недостатка энергии, характера, этой современной эпидемии, грозящей обществу самыми большими опасностями. Мы очень хорошо сознаем, как бы следовало поступить, но нас пугает борьба и увлекает рутина; а там привычка нарушает сознание чужого и своего достоинства, и мы, как говорит Симон, суживаемся умственно.

— Идеал справедливости присутствует и в милосердии, потому что главное побуждение последнего заключается в том, что существо, внушившее нам сожаление, его заслуживает. Он присутствует и в самоотвержении, потому что и здесь мы приписываем действительной или фантастической личности, в которой поглощаем свое достоинство, какие-либо действительные или воображаемые качества, на основании которых она получает *право* на наше самоотвержение. Как только мы признали существо заслуживающим наше милосердие или наше самоотвержение, то значение этих качеств совершенно изменяется. Как следствие справедливости, как ее видоизменение, они теряют все, что позволяло нам их подвергнуть выше критике. *Справедливое* милосердие и *справедливое* самоотвержение не унижают ни того, кто действует под влиянием этих побуждений, ни того, на кого они обращены. Справедливость, в них присущая, не дозволяет нам принять фантастические, уродливые размеры. Справедливость делает их обязанностью для одного из действующих, правом для другого. Она возвышает достоинство обоих, потому что оба в них видят справедливое отношение между равноправными личностями. Сколько мне кажется, трудно привести пример, где бы начало справедливости *воздавай каждому по достоинству* не присутствовало бы вполне в душе человека, но оно вечно искажается исторической или общественной привычкой, недостатком ума, недостатком знания, всего же более извращается

в своем приложении недостатком характера. Человек всегда справедлив. Ни воспитание, ни законы, ни обстоятельства не могут сделать человека справедливее по его сущности; но все это может развить или исказить его ум и характер, может сделать его рабом привычек или врагом всякой рутины. Каждый раз, когда мысль делает шаг вперед, горизонт приложений для справедливости расширяется, ее сознание делается яснее. Каждый раз, когда характер укрепляется, справедливость переходит более и более из сознания в действие. Таким образом, развивая свои эгоистические качества, ум и характер, человек более и более развивает в себе все необходимые условия справедливости. Чем выше развита эгоистическая сторона человеческого достоинства, тем лучше он видит, как ему и другим должно чувствовать и поступать, чтобы быть справедливым. Для развитого человека ясна несправедливость действия или суждения, в котором низкая личность видит правильное или по крайней мере не-предосудительное решение вопроса. В развитии ума и характера заключается воспитание человека к правильному совершению процесса справедливой мысли и справедливого действия, процессу, самая сущность которого невыделима из души человека и заключена в правиле *воздавай каждому по достоинству*.

Здесь только, на точке зрения справедливости, понятия *права* и *обязанности* получают действительный смысл и являются жизненными формами отвлеченного понятия справедливости, из которого они невыделимы, но в то же время по сущности нераздельны одно от другого, беспрестанно переходя из одного в другое. Сознав, что справедливо, человек получает одновременно право и обязанность требовать осуществления справедливости. Требуя от себя поддержки своего и чужого достоинства, он налагает на себя обязанность. Требуя того же от других, он пользуется своим *правом*. Но человек *обязан* пользоваться всяким сознанным правом и обладает невыделимым *правом* исполнять всегда свою обязанность.

Легко заметить, что слова *право* и *обязанность* расширяют свое приложение далеко за пределы этого зна-

чения. Мы видели, что на точке зрения эгоистической личности человек называет правом все, что ему необходимо или что кажется необходимым, называет обязанностью стремление к достижению всего того, что ему необходимо. Мы увидим при разборе общественных форм, что человек считает правом то, что дозволяет ему буква закона, или обычай, или общественное мнение, обязанностью — принуждение, имеющее те же источники. В обоих этих случаях слова эти, почерпнутые из теории справедливости, применяются к случаям преобладания других начал, следовательно, применяются неточно. Но самая эта неточность служит доказательством невыделимости понятия о справедливости из всех явлений человеческого духа. Чтобы обозначить побуждение к деятельности, не допускающее, по его мнению, спора, человек не умеет ничего найти выше понятия, почерпнутого из начала справедливости, и называет подобное побуждение *правом* или *обязанностью*, смотря по тому, видит ли он преимущественно в других или в себе препятствие для этой деятельности. И здесь, как везде, справедливость является идеалом для жизненной практики даже тогда, когда эта практика в сущности имеет совсем другой источник.

Исторические предрассудки еще живут среди современного человечества, затмевая ум помощью общественного мнения, искажая волю помощью принудительных мер. Они еще связывают нераздельно достоинство человека с бесчисленным множеством случайностей. В случайности происхождения, богатства, общественного положения, какого-либо правила, принятого на веру, мы еще часто видим существенное различие людей по достоинству, часто чувствуем и еще чаще поступаем согласно этим предрассудкам. Но в передовых мыслителях уже господствует чистейшее учение. Везде, где существуют условия справедливости — сознание и воля, говорят они, там есть существо, нам равноправное. Это признаки человека, входящего в круг деятелей, достойных уважения, и эти способности доставляют человеку право быть самостоятельным деятелем, не терпящим принуждения со стороны других личностей,

одаренных тоже сознанием и волей. Все люди равны, насколько они сознательны и насколько могут располагать своими действиями... Отсюда легко вывести все обязанности и права личностей, находящихся во взаимных отношениях. Разнообразие развития ума и характера в различных личностях делает приложения начала справедливости весьма разнообразными и рождает понятие о различных качествах человека (правдивость, бескорыстие, беспристрастие, откровенность, услужливость и т. д.), каждое из которых составляет возвышение человеческого достоинства, но лишь настолько, насколько рассматриваемое качество справедливо. Таким образом, все общественные добродетели опираются на справедливость, как все личные добродетели на самоуважение; те и другие — на правильно понятое уважение своего достоинства. Говоря в последнем отделе об обществе, мы будем иметь случай вернуться к этому положению.

8. Ограничение справедливости; собственность

Родившись из столкновений между равносильными личностями, начало справедливости вследствие своей общности должно было распространиться на отношения к слабейшим. Милосердие... заменилось в источнике действий справедливостью, не унижительной ни для кого. Начало *каждому по его достоинству* нашло и здесь приложение. Оно обратилось в правило: личности низшие, но доступные развитию должны быть доведены до высшего для них возможного развития их достоинства. Поэтому слабого должно поддерживать, больного — лечить, незнающего — просветить. В присутствии личностей с несовершенным сознанием и несовершенной волей творческая фантазия сделала еще шаг, вложила сознание развитой человеческой личности в существа, лишённые этой способности. Ребенок еще не имеет сознания своей действительной потребности, то есть потребности равномерно развивать все стороны своей личности сообразно своему достоинству; безумный, идиот потеряли это сознание. Но и на них распростра-

няет человек начало справедливости: он становится адвокатом и неразумного существа, влагая в него свой разум и требуя от себя и от других людей действий, которые могло бы справедливо требовать это существо. И во имя справедливости ребенок получает воспитание, помешанный — пособия.

Затем представляется дальнейшая задача — распространение начала справедливости на животных и на вещи.

Этот вопрос, по-видимому, неразрешим, потому что человек не нашел возможности удовлетворить в этом случае одному из условий справедливости: стать в воображении на место нечеловеческого существа и определить его достоинство. Правда, говорят, что человек *не имеет права* мучить животное, что он *обязан* доводить животное до совершенства, почву — до возможной производительности. Но тут большей частью в основании лежит польза человека или милосердие. Большая часть мыслителей решительно отрицала возможность подвести внечеловеческую природу под начало справедливости. Это, конечно, очень невероятно; но едва ли можно отрицать будущее. «Разум не признает достоинства в животных... — говорит упомянутый выше писатель. — *Древний союз* (всей природы)... есть не иное что, как первобытное, животное состояние человека. По мере того как человек возвышается, он удаляется от животных» *. С другой стороны, защитники растительной пищи составили в Англии, Франции и Америке секты более или менее значительные и не перестают проповедовать великий союз природы, всемирную любовь, всемирное право. Оно кажется, конечно, смешным, потому что мы не развили еще в себе его оснований; но это не дает нам разумной причины отвергать его возможность в будущем. Прудон опирается на сознание, на совесть, дозволяющую человеку умерщвление и эксплуатацию животных, не дозволяя по началу справедливости подобного же действия с человеком **. Но это вопрос времени. Были периоды,

* De la Justice etc., Т. I, p. 176, 177.

** Некто Ньютон основал в Англии около 1812 года Общество вегетарианцев, но до 1847 года оно не процветало. Лэн

когда разделение каст, рабство лежали в сознании человека как вещи сами собою разумеющиеся, когда справедливость с ними уживалась и большинству казалось странным создавать себе право, не признающее ни каст, ни рабства. Тем не менее человек нашел средства обойтись без этих учреждений. За будущее ручаться нельзя. Между человеком и близкими к нему животными уже теперь замечается большее различие отношений, смотря по взгляду и по настроению характера людей. Грубые натуры жестоки с лошадьми и собаками, составляющими их ежедневных помощников и товарищей. Несколько выше человек, который ласков с ними, но ведет охотно престарелую лошадь, служившую ему всю жизнь, на убой. Несколько выше еще он дает ей умереть спокойно в благодарность за прежние труды. Но есть люди, сохраняющие череп любимой собаки, изображение любимой лошади как дорогую память. Все это показывает, что между человеком и животным возможно чрезвычайное разнообразие отношений. Может быть, и с точки зрения нашего времени вероятно, что справедливость будет существовать лишь между людьми, распространяясь в весьма малой степени на ближайших любимых им животных; но может быть, человек найдет возможность быть справедливым со всеми и со всем. Правда, возвышаясь, человек удалился от животного; но это не возражение. В мысли человека весьма часто повторяется тройной процесс, который Гегель хотел возвести в общий закон всего сущего. Из безразличия человек переходит к крайнему определению особенностей, чтобы потом найти в этих

(Lane) его возобновил в 1847 г., и в 1857 г. оно состояло уже из 3000 членов. Один из замечательнейших его защитников был поэт Шелли (Shelley). В Америке последователи этого учения называются грэгемитами, по имени его тамошнего основателя Грэгема. Они основали приюты и больницы с одной растительной пищей. Во Франции они носят название легюмистов, представители которых суть Глез и Бло-Лекен. Об английских и американских вегетарианцах и о литературе этого направления можно найти сведения в «Unsere Zeit», 1859, S. 120—128; о французских легюмистах — в «La France mystique», par Erdan, éd. 2, 1858, t. 2, ch. XII. Прудон указывает на статью «Revue de Paris», 15 июня 1858 г.

особенностях высшее единство. Так, из безразличия состояния борьбы каждого против всех человек перешел к юридическому разграничению особенных прав каждого, чтобы прийти к началу равенства людей и единства человечества. Так, от животного состояния, в котором для каждой личности человек и животное были одинаковы с точки зрения эгоистического Я, человек пришел к противопоставлению себя как человека всему остальному миру; но едва ли можно ручаться, что человек не заменит это противопоставление высшим единством, не теряя своего приобретенного достоинства. Подобное движение всегда заметнее в мире метафизики. Легюмисты говорят о всемирном милосердии; но мы видели выше, к каким противоречиям приводит теория безусловного милосердия. Новейшая метафизика отвергла старое воззрение, что все в мире существует для человека; материалисты высказали гипотезу безразличия человека и животного по сущности; некоторые ученые-натуралисты даже соединили человека с высшими четвероногими в одно семейство *. Все это как будто признаки, что в духе человека проявляется потребность решить вопрос о своих отношениях к животным не во имя эгоизма, но во имя справедливости. Впрочем, читатель имеет полное право видеть в подобных предположениях неосуществимые фантазии.

Но этот недостаток полноты в теории справедливости имеет следствие, выказавшееся в последнее время тревожным общественным вопросом... Этот вопрос неумолимой и неотразимой загадкой стоит перед будущими законодателями; это — начало собственности. Все его затруднение заключается в неразрешенном противоречии теории эгоизма и справедливости, именно в том пункте, где рождается этот вопрос. Нравственное стремление человеческого духа в новое время заключается в подчинении всех отношений началу

* Бори (Bory de St. Vincent) признает первым разрядом (ordre) в животном царстве человекоподобных (anthropomorphes) животных. Первое семейство этого разряда суть двурукие, разделяющиеся на два отдела; первый отдел состоит из человека и оранга. См. L'Homme, 3-е éd., 1836, также в Encyclopédie moderne, t. 17, статью «Homme».

справедливости. Выйдя из встречи двух равносильных эгоистических личностей, это начало стремится расширяться беспредельно и охватить все. Для человека то лишь нравственно, что справедливо; все остальное может быть приятно, полезно, выгодно, благоразумно и т. п., но не имеет права называться нравственным. Но из предыдущего анализа начала справедливости видно, что это начало предполагает идеальный суд между двумя существами, не допуская никакого постороннего вмешательства. Я вхожу в отношение к чему-нибудь; я идеально ставлю себя на его место, а его на свое; допускаю в нем настолько же сознание его достоинства, насколько сам сознаю свое собственное; делаюсь его адвокатом, потом, помня собственное достоинство, принимаю, что оба эти достоинства равноправны, и произношу беспристрастный суд. Мы видели, что одно из условий справедливости есть способность понять, в чем состоит чужое достоинство. Для этого надо иметь возможность, хотя идеально, стать на место существа, о котором идет дело. Но человек не нашел возможности стать в воображении в положение животного, тем более в положение бессознательной вещи. Еще говоря о близких к человеку животных, мы находим в них нечто общее с человеком; во всем живом есть по крайней мере общая с человеком жизнь. Но в растении, в почве — что тут общего?

При совершенном отсутствии одного из четырех условий справедливости человек не может и думать о решении на основании начала справедливости вопроса о собственности. Правило *каждому свое* не имеет смысла, когда другое существо в отношении есть земля, дерево, словом, вещь, потому что для человека *свое* какой-либо вещи немислимо. — Мне возразят почти все читатели: «Вы совсем смотрите не в ту сторону. Никто не говорит, да и смешно говорить, о справедливости человека относительно вещи. Вопрос собственности заключается в определении справедливого отношения между собственниками или между собственником и несобственником». Едва ли это точно, потому что предыдущий анализ не допускает третьего, бесправного существа при определении справедливого отношения

между двумя личностями. Это яснее будет, если мы поставим на место вещи живое человеческое существо, но неразвитое — ребенка или помешанного. — Возьмем следующий пример. Отец и мать любят ребенка: мать — женщина, одаренная умом и твердой волей; отец — человек, преданный порокам, может быть, по слабости характера; он пьяница и в пьянстве груб, сквернословен, жесток; он не уважает знания и силы воли — словом, он может только самым вредным образом действовать на развитие ребенка; но он чрезвычайно любит иметь своего ребенка близ себя. Как поступить матери по справедливости? Имеет ли она в отношении к своему ребенку право и обязанность удалить его от вредного влияния? Если возьмем оба ее отношения — к мужу и ребенку — отдельно, то вопрос решается, как нам кажется, весьма просто. В отношении к ребенку справедливое рассуждение говорит: «Он не разумен, но если бы был разумен, то требовал бы себе развития, устранения дурных примеров, воспитания физического, умственного и нравственного. Воспитывая его правильно, я не только не унижаю свое достоинство, но возвышаю его не только как справедливая женщина, но и как эгоистка. Я должна удалить его от дурных примеров, а следовательно, удалить его от отца». В отношении к мужу подобное рассуждение говорит: «Он мало развил свой ум, и характер его слаб; но если бы он на мгновение потерял эти недостатки, то сказал бы сам: мое достоинство состоит не в том, чтобы ты преклонялась перед моими недостатками, но чтобы ты способствовала моим справедливым действиям, устраняла мои несправедливые поступки. Я равноправная тебе личность, и ты не можешь принудить меня не предаваться личным порокам, но ты должна восстать против моих действий, оскорбляющих третью личность, хотя бы отнимая у меня наслаждение и подвергаясь сама моему неудовольствию. Удалить ребенка от отца есть обязанность относительно самого его, отца». Эти вопросы решились просто, потому что справедливость в отношениях отца и матери, каждого отдельно, к ребенку была ясна. Поставим вопрос так: права отца и матери на ребенка равны; отец смотрит на

воспитание иначе, чем мать. Какое право имеет мать распоряжаться ребенком, не спросив у равноправной ей в этом случае личности? Ответим: отец потерял свои права на ребенка, потому что нарушил права ребенка на хороший пример и правильное развитие. Опять вопрос решают права этого третьего, ребенка, то есть сего отношение к отцу и матери отдельно. Если бы этих прав не было, то и прав отца и матери бы не существовало, а существовала бы только власть, основанная на эгоистических стремлениях. Тогда бы нельзя по справедливости решить вопрос о его воспитании в случае разногласия родителей. Нужно прибегнуть к положительному закону, к принудительному решению, за его отсутствием — к праву сильнейшего или хитрейшего. Для справедливости вопрос не имел бы смысла.

Последняя часть нашего примера прилагается как раз в случае владения бездушной вещью. Если два человека имеют притязание на вещь, то спор их справедливость решить не может, а решает принуждение, постановление или право сильного. Вопрос о праве собственности неразрешим, потому что не разрешен вопрос о праве вещи быть или не быть собственностью. Проследим рассуждение о собственности нескольких современных мыслителей, выбирая их преимущественно из защитников собственности, потому что ее противники — социалисты — спорят не о сущности собственности, но лишь о том, кому она принадлежит: частному лицу или обществу. Последний вопрос может быть затронут только в следующих отделах, где придется говорить об отношении общества к личности. Теперь оно нам совершенно чуждо, и мы хотим только показать, что современные мыслители не подвели и не могут подвести сущность понятия о собственности под начало справедливости.

Нигде социализм не явился таким жизненным вопросом, как во Франции; ни одна школа не восстала с такой энергией против него, как французские психологи-эклектики, потому что эта школа связала свои начала с интересами французской буржуазии и, защищая собственность, защищала самое сердце своего

учения. Возьмем одного из младших проповедников ее, знаменитого борьбой с притязаниями духовенства, честного человека и либерала, Жюля Симона, в его последнем сочинении, о котором мы уже говорили и в котором автор резюмировал предыдущие труды об общественном начале. Второй отдел второй главы второй книги его «Свободы» посвящен анализу сущности собственности *. Мы встречаем сначала аргумент: «Собственность есть главное оружие свободы; вот почему всякое истинно либеральное учение должно стараться сделать собственность прочной и доступной». На следующей странице: «Всякое истинно либеральное учение должно заключаться в двух словах: обеспеченность собственности, свобода труда». Пока это аргумент во имя пользы, следовательно, о справедливости нет и речи. Далее: «Общее согласие, основанное на побуждении общественного порядка, преобразовывает в собственность после некоторого промежутка времени, честное (*de bonne foi*) обладание...» Это — внешнее обеспечение буквою, это — законность, это еще не есть справедливость. «Но выше этой чисто законной собственности,— продолжает автор,— прежде ее есть собственности, установленные природой, так что закон не может на них напасть или их ограничить. Это, во-первых, собственность моей личности: мой ум, моя воля. Я господин созданной мною мысли, произнесенного мною суждения... господин направления моей мысли... господин моего верования; я властен остановить или продолжить мое размышление... принять план жизни и ему следовать. Все это, скажете вы, моя личность, это я сам? Нет; я состою из воли и ума; но действия воли и ума совершаются во мне, не будучи мною; это мои создания, самое существенное и самое дорогое мое благо. Если моя мысль выражается словами, моя воля производит движение; эти два физические явления, заключающие и выражающие внутреннее движение, опять принадлежат мне по праву... Вот собственности, принадлежащие мне столь действительно, что никто не осмелится оспаривать или доказывать их

* Т. I, p. 393—435, *De la nature de la propriété*.

законность. Это, скажут, свобода, а не собственность: заблуждение; собственность есть только продолжающаяся свобода». Остановимся пока на этом. Все это весьма ловко сказано, и логический вывод так тесно связан с воззваниями к привычным человеческим воззрениям, что можно с первого раза не заметить разнородности элементов рассуждения. Во-первых, здесь скрыто метафизическое предположение двойственности человеческого существа, именно что последнее состоит из тела и души, причем душа, заключающая ум и волю, есть именно человеческое *Я*, господин тела, служащего душе лишь орудием. Все метафизические вопросы суть вопросы, не разрешимые точными методами; для нравственных теорий все метафизические учения имеют совершенно одинаковое значение, и первые должны быть независимы от вторых. Школа, к которой принадлежит Симон, вся проповедует спиритуализм, но существуют другие учения, для которых *Я* есть не иное что, как продолженное сознание тела, следовательно, нераздельно от тела. Впрочем, станем временно на точку зрения спиритуалистов; допустим, что душа, отдельная от тела, управляет последним. Во всяком случае отношение моего *Я* к мысли, к воле, к слову, к действию есть отношение произвола, повеления, необходимости, но никак не справедливости. Симон со своей точки зрения прав, когда говорит: я господин своей мысли, но не прав, когда говорит далее, что все это принадлежит мне *по праву*, подразумевая под последним справедливость. Моя мысль подчинена мне по необходимости, и во мне даже не рождается вопроса, справедливо ли я употребляю ее относительно ее самой, могу ли я ею злоупотреблять? Последние вопросы имеют только смысл относительно других людей или относительно моего собственного достоинства. Если принять, что моя мысль отдельна от моего *Я*, то она есть его необходимое, неизбежное орудие и о справедливости тут не может быть вовсе речи. Это начало распространяется на все последующее. Мое движение, мое слово подчинено моей воле по необходимости, и опять по необходимости, потому что они суть явления, вытекающие из моего существа, в которых немислимо сознание, сопротивление

ние, борьба. Справедливость же возможна только между двумя существами, способными бороться.

Далее Симон говорит: «Надо есть: плод на дереве, никому не принадлежащий; птица, попадающая мне в силок, принадлежит мне. Никто не имеет права на этот предмет, и потому никто не мог помешать мне взять его. Теперь, когда я его взял, никто не должен у меня его отнимать, потому что право востребования не принадлежит никому». Положим; но я прошу читателя позволения продолжить еще это рассуждение одним примером, весьма отвратительным, но слабонервный читатель может пропустить следующие строчки. Я очень голоден, кругом меня все плоды и животные, кому-нибудь принадлежащие; но мне встречается ребенок, нищий, сирота, в тягость другим, по вероятности обреченный на голод, на горе, на порок. Могу ли я его съесть? Конечно, нет, но почему? Потому что в нем самом есть право не быть съеденным, потому что мое достоинство сознает в нем уважаемое достоинство человека. Мне кажется, этот пример весьма ясно доказывает, что завладение, первое проявление собственности, есть действие эгоистическое и в него понятие о справедливости, о праве совсем не входит.

«Эта собственность законна,— продолжает Симон,— только потому, что не оскорбляет ничьего права; но вот другая, которая законна, потому что она есть само право». И он красноречиво говорит о земледельце, взрастившем трудом жатву на почве, до тех пор бесплодной, говорит о его бесспорном праве на жатву, на плодородие почвы, на саму почву. «Я работал; я имею собственность» — так формулирует он свое учение. О предыдущем не спорим; это было бы здесь совершенно неуместно; но формула эта в ее отвлеченности неверна, и это легко доказать, видоизменив предыдущий пример. Я взял этого нищего мальчика к себе, работал, для того чтобы кормить его, проводил дни и ночи, чтобы обогатить его память, развить его физические качества, и вот, когда этот ребенок сделался человеком, когда жатва моего труда поспела, я говорю: «Ступай поклонись этому кумиру! Ступай зарежь этого человека!

Ступай разврати эту женщину!» Этот человек мое произведение; без меня он погиб бы бесплодно. Я своим трудом одарил его средствами не только жить, но наслаждаться и не требую всей жатвы, всех его действий, не делаю его невольником, но только хочу от него одного действия. Если формула верна, то я имею на это право. Но она неверна, потому что между ним и мной есть нечто не зависящее от моего труда, нечто отрицающее всякую собственность над человеком. Это — справедливость.

Во всех случаях собственности является простое развитие эгоистической личности, которая вне себя не признает достоинства ни в чем, что может себе подчинить. Но тут является разница. Тело и его части от меня нераздельны. Это моя собственность по необходимости, от которой я не могу отделаться, иначе как уродуя или уничтожая самого себя. Об этой необходимой, нераздельной от моего существа собственности странно и говорить как о собственности. Подобное выражение есть остаток средневекового дуализма тела и души и как-то нелепо звучит в учении философов (например, Гегеля), которые признают единство человека. Но предметы внешнего мира являются для меня необходимыми только вообще, в отвлеченности, в роде, а не в отдельности. Мне необходимо жить; но какого рода жизнь я буду вести — это не определено моей природой. Чтобы жить, мне надо есть, но ни этот плод, ни это животное не обречены моей природой на мою пищу. Чтобы добыть пищу, мне необходимо работать, но как? Я могу обрывать с деревьев кору, убивать диких животных или наниматься за деньги в дровосеки, в сотрудники журнала, в браво; могу жить процентами с капитала, могу спекулировать на бирже, могу воровать и грабить. Поэтому между вещами вне права и справедливости, которые мне доставляют возможность жить, питаться и работать, я могу сделать выбор. И не я один, но каждая личность. Выбрав вещь и подчинив ее себе, я на нее распространяю свое достоинство (эгоистическое), считаю ее нераздельной частью своего эгоистического Я. Другие личности берут другие вещи и рассматривают их точно так же. Пока вещей

много, а нас мало, мы не спорим. Не то чтобы мы принавали это завладение справедливым; мы видели уже, что о справедливости здесь вовсе нет речи; но мы друг друга не стесняем, как немногие охотники в огромном лесу, наполненном зверями. Но мало-помалу мы завладели всеми вещами, находящимися на данном пространстве. Никому не принадлежащих вещей больше нет. Является новая личность. Что ей делать? Уйти из пространства, нами занятого? Но она умрет на дороге с голоду. Подчиниться нашему милосердию? Это унижительно для нее. Вступить в борьбу с тем, кто слабее? Мы все, признавая наше достоинство нераздельным от нашего владения не только в себе, но и в другом, вооружимся против пришельца и задавим его. Он призывает нас и говорит: «Мне необходимо жить, как вам всем; я вам никому не нужен и не прошу милосердия; я хочу справедливости; определите по совести, в чем она для вас заключается относительно меня». Вот тут-то подымается страшный вопрос о собственности или, точнее говоря, о монополии, об исключительном присвоении. Теория справедливости, существующая между людьми, встречается лицом к лицу с теорией необходимого эгоистического усвоения. Обе имеют начало в природе человека, обе необходимы ему; но они говорят на разных языках и не понимают друг друга. Но по необходимому стремлению к единству в мысли человек стремится к распространению на монополию начала права. «Что необходимо, то справедливо,— говорят одни.— Усвоение необходимо, но усвоение ведет к монополии собственности, следовательно, монополия собственности справедлива. Бегите взапуски к обогащению, и горе побежденным! Для их утешения остается лишь милосердие победителей. Это милосердие есть обязанность». Мы видели уже, что это теория эгоизма для одних, унижения — для других. «Что несправедливо, то не должно существовать,— говорят другие.— Монополия несправедлива, но она есть логическое следствие усвоения вещи человеком, следовательно, человек не должен ничего усваивать. Его труд принадлежит всем. Самоотвержение есть долг». Но это невозможно потому, что отрицает необходимость усвоить

пищу, без которой нельзя жить; невозможно потому, что приходит ко всем противоречиям теории самоотвержения. В обоих случаях причина противоречивого заключения одна и та же: подведение под одну формулу двух начал, существенно различных. В первой теории первая посылка неверна. Весьма многое необходимо, в чем нет и тени справедливости. Во второй теории заключение от монополии к усвоению неверно, потому что монополия предполагает отношение между людьми, следовательно, начало справедливости; усвоение принадлежит к действиям отдельной личности и о справедливости вовсе не знает.

Одна из лучших формул собственности дана младшим Фихте, который в своей теории, стремясь к соглашению всех лучших результатов, добытых другими мыслителями, ко всеобщему примирению, доходит иногда до очень ловких формул. Он говорит о праве собственности: «Это право (каждой личности) на особенную сферу самостоятельного поставления себе целей юридически нравственных в мире физическом, впрочем, общем (для всех личностей)» *. Для уяснения мысли автора проследим за ее развитием. Фихте выводит свое начало следующим образом. Каждый человек имеет равное право на поддержание жизни и на свободное время (Musse). Короче: каждый имеет право на относительное *благосостояние*, причем это благосостояние должно быть не окончательной целью, но средством для умственно-нравственного развития. Ввиду своей нравственной цели благосостояние должно быть достигаемо не без труда, но с помощью *работы*. Поэтому оно должно опираться на работу, и не на случайную, но на обеспеченный труд (*bleibende Arbeitsleistung*). Это последнее предполагает для каждой личности особенную, ей принадлежащую сферу свободного действия (*Freiheitssphäre*). Эта сфера есть *собственность*. «Следовательно, право собственности есть право первоначальное, связанное с понятием каждой личности, потому что оно есть только особенное выражение основного права личности на существование и на свободное

* System der Ethik, B. 2, Abth. 2, S. 64.

время, добываемое собственной работой, так как это право осуществляется только в обществе»¹³.

В предыдущем легко видеть, что и для Фихте собственность выходит из начала эгоистического *Я*, которое свою личную эгоистическую необходимость возводит в право. Фихте — немец, а потому при всем консервативном направлении своей философии не видел так близко, как Симон, современного значения социалистов; а вследствие того более разумно смотрел на их теорию и формулу собственности поставил так, что и в лагере социалистов весьма многие могут ее принять. Право на работу, право на развитие, право на самостоятельное развитие, право на средства для последнего, обеспечения этих средств для каждой личности — все это такие начала, против которых не спорят добросовестные защитники ни того, ни другого знамени. Борьба начинается далее, на вопросе о монополии, о пользовании, об употреблении и злоупотреблении тем, что может служить к развитию, может служить и к порче личности, особенно на вопросе о надзоре, дозволенном обществу, над личной злоупотребляемой собственностью, то есть над средствами, назначенными для развития личности. Говоря, что сфера целей, поставляемых личностью, должна быть *особенна*, Фихте отвергает коммунизм в его самых крайних выводах, и, развивая эту часть его определения, можно построить самую исключительную теорию собственности. Прибавляя, что физический мир остается *общим* для всех личностей, автор тем самым ограничивает последнюю теорию, отрицая монополию в наибольшем числе случаев, следовательно, отрицая то самое, против чего борются социалисты под именем собственности. Вследствие этой ширины формулы Фихте мы считали вправе назвать ее одной из лучших, так как она может в себе заключать наибольшее число фактов, относящихся к вопросу о собственности. Впрочем, самый вопрос о монополии, как уже было сказано, относится к другому отделу — к общественным отношениям. Нам достаточно было здесь показать, что и у Фихте начало собственности совершенно отлично от сферы справедливости, что оно есть развитие чисто эгоистического

начала, что поэтому естественно встречается затруднение приложить к нему законы справедливого и слово *право* здесь применить неуместно. Следовало бы сказать: человек имеет право свободно развиваться физически, умственно и нравственно; в этом заключается его достоинство, а это достоинство обязаны уважать другие личности, потому что во имя справедливости достоинство каждого есть часть достоинства всех остальных людей. Тело человека есть нераздельное условие его *Я* и потому участвует в его достоинстве; оно есть, с точки зрения спиритуалистов, единственная *особенная* собственность, на которую право человеческого *Я* бесспорно, потому что необходимо. Но чтобы существовать и развиваться, человеку *необходимо* постоянно усваивать себе физически и умственно часть внешнего мира. Каждый раз, как усвоение происходит, оно производит собственность на столько времени и в той мере, в какой происходит усвоение. Человек имеет необходимость и, следовательно, невыделимое право только на *процесс* усвоения, но весь внешний мир лежит перед ним безразличным целым и к отдельным предметам, усваиваемым, следовательно, входящим в процесс усвоения, в собственность человека, последний не имеет отношения справедливости, права, но только отношение удобства, временной необходимости, условного дозволения или отсутствия сопротивления. Поэтому собственность есть следствие необходимости, существующей для каждой личности, в каждое мгновение жизни составлять себе особенную, ей принадлежащую сферу средств, почерпнутых из внешнего мира, для своего развития, на которое каждая личность имеет неотъемлемое право. Существует *право* развития, *право* усвоения и вследствие этого *необходимость* собственности, но только необходимость. Вопрос о монополии все-таки совершенно не принадлежит к теории личности.

Есть известные клички, которые до того утверждаются в общественном мнении, что трудно разувериться в их справедливости. Так, на Прудона смотрят как на крайнего социалиста, коммуниста, врага всякого порядка, всякого общественного устройства. Несколько

фраз, брошенных им в пылу борьбы, принимаются людьми, никогда его не читавшими, за вывеску безнравственного возбуждения народа ко всем возможным противообщественным действиям. Его порицатели (немногие из них стоят названия критиков) не хотят допустить, что краткая формула, заключающая целое учение, не может быть осуждена в своей отдельности, особенно когда она высказана французом, для которого несравненно важнее, чтобы формула была кратка и легко запечатлевалась в памяти, чем чтобы она была точна и действительно соответствовала всем фактам, в ней заключенным. Подобные формулы нуждаются в истолковании или не имеют никакого смысла. Так, Прудон сказал: «La propriété c'est le vol» [«Собственность — это кража»] *; он назвал свой государственный идеал *анархией***; он сказал, что супранатурализм отрицает нравственность и справедливость***. Этого довольно, говорят его противники; он осужден этими словами. Но кто ближе вникнет в его обширное учение, тот вынесет о Прудоне совсем другое мнение. Никто так искусно не опровергал коммунистические теории, никто не выставлял так резко их внутренние противоречия, как Прудон. Он доказал, что коммунисты выходят из начала, которое может быть не началом, но только результатом, и что их цель противоречит их собственным основаниям. Несмотря на красноречивые страницы, писанные в разные времена о семействе, едва ли кто так высоко поставил его значение, едва ли кто с такой строгостью защищал святость брачного союза, как этот писатель, которого представляют врагом всякой человеческой связи****. Никто не анализировал так тонко начало справедливости и не преклонился так глубоко перед ее величием, как этот анархист. Наконец, он, отъявленный республиканец, революционер, высказывая свое сочувствие Орсини и Пиа, решительно доказал несправедливость попытки

* Qu'est-ce que la propriété? 1841.

** Qu'est-ce que la propriété? 1841. Кrome того, Confession d'un révolutionnaire, 1850.

*** De la Justice dans la révolution et dans l'église, 1858.

**** De la justice etc. «Etude X et XI. Amour et mariage».

14-го января *.¹⁴ Откуда же всеобщая ненависть, отлучение со стороны всех партий в отношении к этому человеку? Оттого, что он один и смеется над всеми знаменами, которые его современники несут на бой. Рожденный в бедности, он должен был работать из-за куска хлеба, видел вблизи и пережил все зло европейского общества и писал свои «Экономические противоречия» ** среди людей, ослепленных блеском европейской промышленности. Воспитанный католическим духовенством, он должен был личным анализом, упорным чтением доискиваться истины и ломать кумиры, которые были поставлены перед ним для поклонения. Когда он вышел на чистый воздух науки, вооруженный неумолимым мечом критики, то заметил, что кроме низверженных им идолов, от которых отвернулось общество, последнее обожало много маленьких кумирчиков, выработанных пигмеями из огромного кумира прошедшего. У эклектиков-диктаторов французского образования, у позитивиста Конта, у восторженного Леру, у сен-симонистов и у германских метафизиков — везде перед ним стоял ряд призраков, которым поклонялись их собственные создатели. Вспыхнула революция 1848 года; он стал в ряды ее воинов; он соединился с партией, в которой надеялся найти наиболее справедливости, и с отвращением видел, как его союзники, предводители республиканцев, стремятся поставить свою мелкую личность, свои частные виды на первый план, как они из-за минутного затруднения жертвуют идеями. Он тогда заколол врагов и союзников на алтаре республики и над гекатомбой всех партий Франции произнес дифирамб иронии ***. Запуганное последними бурями, французское общество бросилось к реакции. Трибуна умолкла; буржуазия стала думать только о барышах и об удовольствиях. Среди молчания всех партий начала вырастать одна вечно живая и вечно деятельная партия католического духовенства, всегда готовая

* De la Justice etc. «Etude XII, Sanction morale», p. 549 и далее, особенно 564.

** Systeme des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère, 1846.¹⁵

*** Confessions d'un révolutionnaire, 1850.

воспользоваться чужими ошибками, всегда вооруженная с головы до ног, безличная, не умеющая ни забывать прошедшего, ни научиться, ни прощать врагам своим. Тогда он бросил в нее свое сочинение «О справедливости», за которым последовал суд и необходимость оставить отечество. Как участник современной борьбы, Прудон не мог не увлекаться, и на предыдущих страницах нам приходилось оспаривать многие из его положений; еще другие нас ожидают впоследствии. Раздражение овладевало им при виде безумия и пошлости, около него господствовавших. Он увлекался часто, часто впадал в односторонность, иногда противоречил сам себе в частностях, что навлекло на него столько порицаний. Он перемешивал в своих сочинениях (особенно в последнем) полемику с построением теории, что вредило едкости первой, спокойствию последней. Он преувеличивал весьма часто положения, сами по себе истинные, и оттого искажал их. Но он обладает достоинствами, которые в равной мере принадлежат немногим из современных писателей. Это — чрезвычайное искусство анализировать какое-либо начало со всех сторон, разлагать его на составные части, противопоставлять одну часть другой, высказывать внутренние противоречия самых общепринятых начал и восходить рядом диалектических противоположений к высшим и дальнейшим ступеням идеи. Автор, о котором говорим, — один из замечательнейших мыслителей, но проникнут желчною ненавистью к историческим недостаткам, его окружающим; он — могущественный противник всех современных партий, но не во имя какой-нибудь новой партии, а во имя отвлеченных начал. Здесь его сила и его слабость. — Не принадлежа ни к какому знамени, он видит все недостатки сражающихся и поражает их беспощадно; но его дух не спокоен, как дух ученого, бесстрастно возводящего факты человеческих ошибок в формулу разума; он не только видит самообольщение всех партий, но ненавидит это самообольщение, потому что в его глазах это не только совершившийся факт, но измена истине, нравственное зло, преступление перед достоинством человечества, перед справедливостью. Как ученый-критик, он

слишком страстен.— С другой стороны, он с удивительной смелостью, с удивительной проницательностью, с резкостью, доходящей до цинизма, поражает противника в самое сердце, разворачивает перед читателем все его раны, всю пошлость или лицемерие его действий; тон речи при этом переходит от самого высокого красноречия к аристофановской насмешке, от великолепных картин к сухой группировке статистических цифр, от филологии к метафизике, так что читатель задавлен могуществом диалектики автора, увлечен, если не убежден, не видит перед собой другого выхода, кроме того, который указан автором; но для массы требования автора слишком отвлеченны, критика слишком безутешна; читатель с ужасом видит за собой только развалины, только ошибки, с отчаянием следит за рядом противоречий, развивающихся одни из других по неизбежным законам, и, задыхаясь, спрашивает путеводителя: где же истина? где исход из этой бездны? Если автор ответит иронией, как в «Исповеди революционера», или в трех толстых томах разовьет идею справедливости, как в его последнем сочинении, или даже будет требовать для всех отраслей жизни свою «всеобщую оценку (*balance universelle*)»— все это слишком отвлеченно, слишком научно, слишком истинно для человека нашего времени, привыкшего к определенным, почти узковатым возгласам новых гвельфов и гибеллинов, к универсальным панацеям современных политических крикунов. Для бойца-публициста Прудон слишком честно любит науку.— Когда в заседании 31 июля 1848 г. Прудон вззошел на кафедру, чтобы оправдываться против обвинений Тьера, то его положение среди общества обрисовалось чрезвычайно ясно. Речь *гражданина* Тьера, бывшего министра и академика, предводителя либеральной буржуазии, была покрыта рукоплесканиями. Речь Прудона была встречена неудовольствием, сопровождалась взрывами смеха и негодования, кончилась призыванием оратора к *порядку*. Чего же он требовал? Логики и последовательности. Он говорил, что революция 1848 года вышла из социалистического начала, что надо отречься от революции или идти по дороге социализма. Он требо-

вал логики и последовательности, когда все общество кругом его именно не хотело последовательности, когда эти республиканцы по имени, эти *citoyens* [граждане] жаждали только барышей... Среди страстей и личных интересов он говорил о логике!.. Кто же хотел его понять? Так его не хотят понимать и теперь. В его фотографии современная Европа не хочет себя узнать, потому что эта фотография слишком не льстива: в ней отражается *facies* [лицо] опасной болезни современного общества. И все обиженные самолюбия, все разгаданные лицемерия, все развенчанные знаменитости составляют около этого замечательного мыслителя хор, осыпающий его со всех сторон клеветой и порицанием. В резкости выражений нескольких отрывочных фраз, некоторых чересчур смелых отзывов, некоторых действительно односторонних увлечений эти господа находят богатый материал для своих разглагольствований; но тот, кто беспристрастно прочтет одно из главных сочинений Прудона, тот убедится, что в этом авторе скрывается совсем не враг общественного порядка, не демагог, взывающий к страстям черни, потакающий ее минутной прихоти, не «шарлатан, стреляющий на улице из пистолета, чтобы привлечь общее внимание», но строгий, иногда слишком строгий мыслитель, старающийся всеми силами найти практическое средство для прочного развития общества, для примирения всех, для предупреждения потрясений; писатель, который мог бы занять место по своему нравственному направлению между самыми исключительными пуританами, самыми чистыми моралистами.

Мы считали обязанностью сделать предыдущее отступление для защиты упомянутого писателя, потому что большинство нашей публики его не знает и судит о нем по поверхностным и односторонним отзывам его французских критиков. Кроме того, могло бы показаться для многих странным, что мы говорим о Прудоне по вопросу собственности, когда сказали выше, что будем преимущественно обращаться к защитникам этого начала, а Прудон знаменит своим изречением: «*La propriété c'est le vol!*» — изречением, за которое его причисляют к крайним коммунистам. Это одна из

тех формул, которые легко удерживаются в памяти и по которым очень удобно судить и осудить человека, потому что высказанный смысл этой фразы несравненно обширнее подразумеваемого, в чем, конечно, автор виноват. Но есть ли писатель, который бы мог ручаться за совершенную точность всех своих фраз? Судить автора следует, сближая выражения различных сочинений, относящихся к рассматриваемому предмету. Но если мы употребим последний метод, то легко заметим, что смысл этой фразы не только не имеет ничего ужасного, но весьма прост, весьма обыкновенен и не может вести ни к какому социальному заключению. Он сводится на другую, весьма невинную фразу, употребленную в последнем сочинении: «Факт собственности не имеет в себе ничего юридического». Постараемся уяснить еще более мысль автора, с которой, впрочем, читатели в некотором отношении уже познакомились. Каждая личность, не знающая о справедливости, о праве, о юридическом начале, стремится наслаждаться на счет всего окружающего. Следствием этого является усвоение всего, что доступно силам личности; и не только мгновенное усвоение того, что служит или может служить к наслаждению, но стремление удержать в своем исключительном владении подобные предметы истекает из того же начала. Это стремление усвоить и удержать усвоенное есть источник собственности, которая, следовательно, как видели, не заключает в себе ничего относящегося к юридическому началу, к вопросу о справедливости. Но из этого же источника усвоения вещи в личности, не признающей чужого исключительного права собственности, выходит воровство... Вот и все. Мысль, что порочные, добродетельные и совершенно невинные поступки имеют часто один источник, вовсе не нова и никогда не служила предметом порицания для самых строгих пуритан. Все писавшие о собственности всегда сознавались, что собственность выходит из начала усвоения вещей. Слишком очевидно, что воровство есть усвоение чужой собственности. В чем же тут преступление? В неловкой формуле. Французский писатель стал искать для своей мысли не самого точного выражения, а самого эффект-

ного, встретил фразу, которую (совершенно для него неведомо) говорил с кафедры Конвента Бриссо — этот уж просто для красоты слога, — и из-за фразы поднялась страшная буря. В сущности упомянутый автор спорил против зла, составляющего предмет бесчисленного множества узаконений, ограничений в сводах всех государств, против злоупотребления собственностью, против монополии *.

Для нас довольно того, что мы нашли в трех писателях, принадлежащих к совершенно различным школам, подтверждение нашей мысли и потому считаем доказанным, что факт собственности относится к области развития эгоистической личности, что о справедливости здесь нет и речи и что в этом заключается источник противоречий в учениях обеих школ писателей о собственности. Те и другие прилагают к явлениям одной области начала другой, только выходят с противоположных концов. Но здесь же источник наибольшей массы зла и несправедливости, встречающихся в отношениях между людьми.

Мы видели, что Симон сказал: собственность — это продолжающаяся свобода; точнее, это расширение эгоистической личности на вещь, которая, не имея собственного достоинства, является частью достоинства собственника, так что к своему *Я* он причисляет все то, что ему принадлежит, и защищает последнее с такой же энергией, как свое тело, как свою мысль. Отсюда получается, что при отношениях между людьми, при оценке достоинства ближнего человек иногда причисляет к его достоинству и его собственность, а потому, взвешивая относительные достоинства, свое и чужое, считает справедливым брать в соображение и относительные состояния. Вследствие того же начала личность другого человека ставится иногда наравне, если не ниже, какой-либо вещи, составляющей нашу

* В сочинении *L'Individu et l'Etat*, par *Dupont-White*, ch. VI, sect. 4, «Du gouvernement par rapport à la propriété» показано, как государство постоянно ограничивало злоупотребление собственностью. В 1857 г. в Париже вышла с дозволения полиции очень резкая брошюра *Pourquoi les propriétaires à Paris?*, вызванная подвигами тамошних Сорокиных.

собственность или к усвоению которой мы стремимся. Отсюда же наибольшее количество споров за вещи, которые двумя личностями одновременно признаются по той или другой причине исключительною собственностью; споры, решаемые буквою закона, но решение которых не удовлетворяет началу справедливости в душе спорящих. Из этого же начала вышло как следствие, как распространение понятия о вещи на человека и на массу людей владение человека человеком, древнее невольничество, средневековое рабство, патриархальная власть отца семейства над его членами, главы рода над его членами, одного народа над другим и т. д. Везде зло вытекало из невозможности ограничить развитие начала эгоистического справедливостью в области, где, собственно, нельзя было вовсе говорить о справедливости. Усвоение некоторых вещей необходимо личности для ее развития; для обеспечения будущего личность образовала собственность. Другая личность тоже стремится развиваться, и для нее необходима одна из вещей, отгороженных первой личностью. Для первой достоинство ближнего так же дорого, как собственное; для второй тоже. Первая не хочет несправедливо удержать, ни вторая несправедливо взять. Но откуда почерпнуть тут справедливое решение? Насколько достоинство первой и второй личности связано со спорной вещью? Если бы самая вещь имела личное достоинство, то решение принадлежало бы ей; но она есть не личность, а вещь. Приходится решать вопрос во имя законности, во имя общего блага, во имя порядка, во имя милосердия, во имя страха — словом, во имя всевозможных начал, но не во имя начала справедливости. Мы еще вернемся к нему в дальнейших отделах, но теперь уже можем заметить, что главным спорным вопросом в наибольшей части случаев приложения справедливости является вопрос о праве собственности.

9. Честь

Во имя справедливости, то есть одновременного и равного признания своего и чужого человеческого достоинства, человек должен был отказаться от под-

чинения себе других личностей; между тем в нем осталось неудовлетворенное эгоистическое желание этого подчинения. Ничто не уничтожается в мире нравственном, точно так же как в мире физическом, но все преобразовывается под влиянием различных обстоятельств. Творчество, всегда готовое к услугам человека, как только в его духе образовалось противоречие, стеснение, страдание, не замедлило дать и здесь новое понятие, позволившее человеку подчинять себе других, оставаясь справедливым как к себе, так и к другим. Если человек не должен подчинять ближних против их произвола, или обманом, не давая развиться их силе физической, умственной, нравственной, или искажая эти силы, то ничто не мешает человеку заслужить покорность других людей, поставить свое личное достоинство так высоко, развить его в действительности до такой степени, чтобы все окружающие признали превосходство этого достоинства и добровольно поставили его выше себя или по крайней мере на возможно высокую степень. Справедливость этим не нарушена. Это новое стремление заключается в чувстве *чести*. Лазарус развил прекрасно это понятие в одной из статей, составляющих его «Жизнь души» *. Мы во многом следуем его анализу.

Первая ступень чувства чести есть стремление *отличиться* от других, выделиться из массы предметов видимого мира, быть замеченным другими. Это стремление воспроизвести в чужом духе то явление, которое составляет сущность нашего духа. Мы только тогда начинаем умственную жизнь, когда в нас рождается самосознание и все сущее для нас распадается на две половины — на *Я* и на внешний мир. Это разделение для нас самое существенное: оно лежит в основании самых простых действий, точно так же как в основании философских систем субъективного и объективного идеализма. Поэтому не мудрено, что мы желаем и в

* Das Leben der Seele, von Lazarus, 1856, I., B. 2, Ehre und Ruhm. Это пересмотренное и дополненное издание статьи, помещенной в «Morgenblatt», 48 Jahrgang, № 39—41. Всем памятна превосходная статья по этому же предмету в «Современнике» за март 1848 г.¹⁴

мысли других отличаться от всего остального. В обиде быть неузнанным, в ребяческом стремлении быть замеченным, в действиях Герострата, так же как в стремлении многих личностей расширить свое знакомство без всякой видимой цели, выражается эта первая ступень честолюбия.

На второй ступени человек хочет быть оцененным по достоинству, и эта оценка другими получает для него иногда значение, преобладающее над его выгодами, над его разумным убеждением, над его самосохранением, над всем его существом. Чем энергичнее в нем это желание жить в мысли других как личность высшего достоинства, тем большие жертвы готов он принести своему желанию. Замечательно, что люди характера слабого и потому неспособные в самих себе найти прочное основание для оценки своего достоинства, делаются часто готовыми на самые жестокие жертвы этому желанию быть высоко оцененными другими людьми. Неразвитость собственного сильного убеждения, потребность опираться на чужое мнение, чрезвычайное наслаждение, испытываемое человеком, не уверенным в себе, когда другие его ставят высоко и он сам начинает убеждаться в том, что его достоинство выше того, чем он ожидал,— все это служит энергичным средством возбуждения человека к решительным поступкам. В молодости в тесно связанных кружках, живущих не столько самостоятельной мыслью, сколько приобретенным учением и общим мнением кружка, это поклонение чести доходит до фанатизма. Здесь лежит начало героического самоотвержения солдата, идущего в бой, не зная причины войны, пловца, жертвующего жизнью для спасения незнакомого утопающего, здесь же начало дуэли, этого неискоренимого зла, преимущественно опасного в молодости. Доказательства неразумности подобного поступка совершенно бессильны против него, точно так же как страх наказания, потому что большинство людей, выходящих на поединки, действуют на основании убеждения: если мое достоинство не поставлено довольно высоко, то я жить не хочу. Конечно, в этом случае самая последовательная дуэль такова, как она в употреблении у азиатцев,—

обоюдное самоубийство, так как потерявший честь не хочет и не может жить, а оскорбитель не должен существовать. Единственное не безумное предположение, на котором может быть основано спасение чести с помощью поединка, есть предположение, что человек, жертвующий жизнью из-за чести, не может быть бесчестным. Но при этом искусство бреттера, случайность одного заряженного пистолета из двух, поединок до первой крови не имеют смысла, потому что отнимают необходимое условие дуэли — неперемное жертвование жизнью как высшим благом для спасения чести. Разве искать источник поединка в средневековом понятии о суде божьем, понятии, давно уже не одушевляющем участников дуэли. В образовании и развитии самостоятельности характера, самооценки, в образовании мнений замкнутых кружков, помощью усовершенствования понятия об истинном достоинстве человека можно найти последовательное облегчение этой болезни общества; но принудительные меры бессильны так же, как отвлеченные доказательства. Человек не только будет всегда жертвовать или рисковать жизнью для спасения своего достоинства, но он даже должен это сделать, так как высшее уважение собственного достоинства (как человеческой личности) есть необходимое условие всякого усовершенствования, всякого развития; без него человек не может быть ни лично нравствен, ни справедлив. Но мало-помалу может изменяться, совершенствоваться или искажаться понятие о том, что составляет человеческое достоинство, и этим путем совершенствуется отдельный человек и целое общество. Многие действия, в которых теперь еще видят оскорбление чести того, над кем они совершены, должны быть и будут когда-нибудь служить только лишением чести оскорбителя. Если пьяный или необразованный человек осыпает кого-нибудь площадными ругательствами, то этим роняет свое собственное достоинство, а нисколько не достоинство того, к кому обращены ругательства. Если несколько грязных мерзавцев схватывают среди улицы беззащитную девушку и делают ее невольной жертвой своего сластолюбия, то этим они доказывают сами, что они не возвысились над

скотскими побуждениями, а сами ставят свое достоинство наравне с достоинством животного, хотя бы по происхождению, по званию, по знакам отличия и по другим случайным признакам они имели кажущееся право считаться людьми; но жертва их никак не может считаться униженной. Во всех этих случаях оскорбленный или его защитник должен помнить, что поединком он признает достоинство оскорбителя равным своему достоинству, потому что ставит его мнение о себе выше собственной жизни и собственного убеждения в несправедливости убийства. Старинное начало, что можно драться только с равным себе, имеет безусловное значение, потому что можно признать себя оскорбленным только со стороны равноправного существа. Прежде это равенство определялось дворянским гербом, рыцарскими шпорами, значением предков, но потому только, что прежде на эти случайности жизни распространялось достоинство человека. Человек, унизивший сам себя своими поступками, не может оскорбить порядочного человека. Это единственное лекарство от дуэли. Если же человек считает свою честь оскорбленной, то рассуждение бесполезно, совесть умолкает, все прочие обязанности прекращаются. «Честь сильнее наслаждения и совести» *.

Стремление к чести до тех пор законно, пока человек желает, чтобы другие личности признавали его достоинство так, как оно действительно есть; это стремление тем справедливее, чем лучше человек понимает, в чем состоит его собственное достоинство, и чем лучше он оценивает личности, мнение которых составляет его честь. Но вне этих пределов стремление к чести переходит самым естественным образом в низкие и смешные недостатки. Если человек дорожит мнением общества неразвитого, в котором случайности играют первую роль, если сам он не умеет оценить истинного

* Заметим, что Лазарус предлагает наказывать не участников дуэли, но членов кружка, к которому они принадлежат (он говорит особенно о военных и студентах), потому что первые поступают почти всегда под влиянием мнений кружка. О дуэли была помещена интересная статья г. Лохвицкого в «Отеч. записках» за прошлый год, т. СХХ и СХХI¹⁷.

значения этих случайностей, то внешние признаки чести получают для него преобладающее значение. Он не хочет уже действительно заслужить честь, ему оказываемую, но хочет только казаться достойным ее. Он стремится не к *чести*, а к *почестям*. Здесь тщеславие, поклонолюбие развиваются в логической последовательности, все суживая понятие о человеческом достоинстве, уравнивая его с вещами и сводя постепенно самого человека на степень вещи. Примеры этому в миллионах экземпляров нас окружают. Здесь опять лекарьство одно: умственное развитие, расширение взгляда на человеческое достоинство как в обществе, так и в единицах.

Между прочими проявлениями этого тщеславия, живущего в случайных признаках чести, особенно заслуживает внимания тщеславие принадлежать к какому-нибудь общественному кружку, достоинство которого мы ставим выше собственного. И здесь тщеславие может дойти от разумного, высокого понятия о чести почти до полускотского погружения единицы в целом. Сюда принадлежит и высокое чувство, с которым член общества, вступивший в него с полным сознанием его полезной цели, готов жертвовать всем личным благосостоянием для этой цели; сюда принадлежит патриотическое вдохновение, с которым француз говорит о своей «la grrrrande nation!» [«вввеликая нация!»], с которым зигмарингенский гражданин повторяет «wir Deutschen» [«мы немцы»]; во имя этого начала иезуит делается трупом в руках своего ордена; во имя его старый академик самодовольно подписывается: член Парижского общества поощрения гадов, член Венского общества фабрикации удушливого газа, член Римского общества разведения саранчи и многих других; во имя этого же начала иной господин гордится тем, что он лакей и паразит личности со влиянием и т. д. Всюду это недостаток собственного самостоятельного сознания достоинства, которое заменяется честью собирательной, честью общества, народа, иногда честью господина. Всюду это желание усвоить себе уважение других каким-либо достоинством, если не личным, не существенным, то случайным. Все это есть развитие

эгоистического начала, ограниченного сознанием справедливости, иногда весьма темным.

Честолюбие переходит в славолубие, когда личность стремится распространить свое влияние за пределы настоящего, когда первая хочет не только соответствовать понятию о высокой, достойной личности, но хочет превзойти это понятие и поставить себя в мнении других выше всех личностей, известных своим достоинством, или наряду с первостепенными личностями в общей сфере деятельности или в другой, более специальной. Это крайнее, но все-таки законное стремление усвоить своей эгоистической личности других людей, подчинить их себе не только в тесном кругу знакомых, но и вне пределов пространства и времени, не оскорбляя ни их личности, ни своей собственной.

Мы сказали выше, что с развитием собственной мысли, собственной воли уменьшается для нас значение чужого мнения и, следовательно, любовь к чести и славе так, как мы ее до сих пор описали. Удовлетворяясь сознанием своего достоинства, сознанием, что справедливостью составляет наш закон и предмет нашего обожания, мы не нуждаемся более в том, чтоб наша личность служила предметом почитания, чтоб наше имя связано было с похвалой, чтоб современники и потомки ставили высоко наше личное достоинство. Эгоистическое отделение нашего *Я* от внешнего мира теряет все более влияние на наши действия, по мере того как мы сознаем, что наше достоинство требует всеобщего достоинства, всеобщего блага, по мере того как в идее справедливости эгоистические особенности стираются. Но все-таки и на этой ступени, достижимой лишь в идеале, как цель нравственного развития личности, мы повторим сказанное выше положение: в нравственном мире ничто не теряется, но все преобразовывается. И здесь эгоистическое стремление подчинить себе все остальные личности должно существовать в своей особенности, но только так, что его проявления должны не только быть допущены началом справедливости, но должны отождествиться с проявлениями последней так, чтобы, выходя из эгоистического или справедливого начала, мы получали одни и те же следствия. Это

высшее стремление личности может быть также осуществлено и из одного ясно понятого представления нашего эгоистического достоинства. В чем оно заключается? Наши физические силы суть лишь орудие для нашей мысли, оживленной твердой волей. Но мысли сменяются, не оставляя следа в мире, если они не вылились в действие, не воплотились в образ, не заключились во внешнюю формулу. Истинное достоинство нашего *Я* заключается не в нем самом, но в том следе, который наше *Я* оставляет за собой в жизни. Этот след состоит из действий, созданий и слов. Чем они глубже врезаны во внешний мир, тем выше наше достоинство. Чем наш след заметнее в жизни общества среди перепутанных следов наших братий, тем значительнее наше влияние на все окружающее; тем более мы подчинили себе современность, а может быть, и потомство; тем выше наша честь; тем более удовлетворено наше желание господствовать над всем окружающим. «Пусть гибнут наши имена!» — сказал поэт *, но пусть наши дела остаются врезаны в нашу современность. Если мы начали борьбу против исторической неправды, которую свергли другие, действуя по нашему плану; если художественный образ, нами созданный, переживает тысячелетия, как Ахилл «Илиады»; если наше слово легло в закон, царящий над обществом, в поговорку общественного мнения, в научную истину, в философскую систему, то наше *Я* тверже будет господствовать над другими личностями, чем когда мы впишем свое имя и свою фигуру в память людей.

Не сжимается ли ваше сердце, когда в биографическом лексиконе вы читаете о каком-нибудь, положим, Архидаме: «Ученый времен Домициана, о котором упоминают многие писатели как о замечательном мудреце, но все сочинения его потеряны, и учение нам не известно; упоминаются его сочинения: о природе, о человеке, о знании, о мистериях, комментарии на «Политику» Аристотеля; в собрании медалей города Милета (вероятно, его родины) есть его изображение; он был лыс, имел красивый профиль, густую бороду». Что

* К. Павлова. Разговор в Кремле¹⁸.

вам из этого? Этот человек жил, удивлял современников, оставил сочинения о самых разнообразных предметах; его уважали писатели следующего поколения; его сограждане вырезали его изображение на медали, и теперь перед вами вместо мысли, которой он жил, сухой набор слов, годный для памяти библиографа, но бесполезный для всех остальных людей. Несчастный Архидам! Не поражает ли вас совсем иначе судьба того полудикого, принадлежащего неизвестному веку и неизвестному народу, кто построил первую соху, судьба того неизвестного гомерида, который сложил прощание Гектора с Андромахой? Эти люди не думали, может быть, ни о современниках, ни о потомках; они не торопились взять привилегию на свое изобретение и подписать свое имя под своим произведением; но перед пользой первого изобретения ничтожны все последующие, как перед красотой последнего создания бледнеют лучшие произведения всех времен. Счастливые неизвестные! Если выбирать между двумя судьбами, кто во имя своего эгоизма не предпочел бы неизвестность изобретателя сохи и греческого рапсода известности Архидама, а между тем этот выбор есть в то же время самый справедливый. Возвышение чужого достоинства пользой или красотой нашего дела несравненно значительнее расширения нашего достоинства тем, что нас будут уважать лично; так как в первом случае наше достоинство расширяется сознанием этой пользы или красоты, а все чужие достоинства — усвоением пользы и красоты нашего произведения; во втором случае наше достоинство расширяется более усвоением чужого уважения, положим, заслуженного, но все чужие достоинства расширяются весьма немного усвоением уважения к человеку, это заслуживающему, но неизвестно за что. Так как в результате общее расширение достоинств значительнее в первом случае, чем во втором, то справедливость требует первого, то есть провозглашает, что по ее законам должно предпочитать истину, пользу или красоту нашего дела той известности, которую это дело влечет за собой для нашей личности. В этом результате сходится ясное эгоистическое требование и требование справедливости. Впро-

чем, из этого далеко не следует требование самоотречения, стремление остаться неизвестным. Это было бы следствие начала самоотвержения, а не справедливости. Уважение своего достоинства требует, чтобы мы не скрывали нашего имени, как уважение справедливости требует, чтобы мы не лишали наших ближних части знания, если оно стоит быть приобретенным. Особенность нашего *Я* есть часть нашего и всеобщего достоинства, но наименее важная; наиболее важно наше дело. Будем же прежде всего хлопотать о существенном значении нашего дела; не будем отречься от нашего *droit de priorité* [право приоритета], о котором нынче так хлопочут ученые, но поставим это право несравненно ниже самого дела.

Заключение

Мы достигли до конца нашего анализа личности; оглянемся на пройденный путь.

Мы начали с самого естественного, самого животного чувства — желания наслаждаться. Мы взяли личность, одушевленную только этим чувством, но дали ей в помощь знание, которое постепенно развивается, и творчество, которое примиряет внутренние противоречия по мере того, как они возникают.

Самое наслаждение оказалось двояко. Рядом с удовлетворением изменяющихся потребностей и желаний творчество поставило перед человеком постоянный идеал — его достоинство и сделало для личности необходимым развитие самой себя во имя этого достоинства.

Преследуя достоинство, доставляющее наиболее наслаждений, человек поставил продолжительность благоразумного наслаждения выше мимолетности страстного желания, поставил ум и знания выше физических качеств; выше всего поставил силу воли.

Эгоистический идеал завершился. Саморазвивающаяся личность, физически сильная и прекрасная, с изворотливым умом, с обширными знаниями, с неуклонной волей, устремилась к подчинению мира во имя своего наслаждения.

Эта личность встретила с существами низшими и сделала их тираном. Нервы человека пробудили в нем сострадание. Творчество внесло в его достоинство милосердие.

Личность встретила с существами сильнейшими и почувствовала страх. Но он был унизителен, и творчество облагородило его самоотвержением.

Человек в присутствии равносильных личностей увидел перед собой перспективу нескончаемой борьбы, вечного беспокойства. Творчество явилось и здесь примирительной силой. В нем нашел человек начало справедливости, возвысился до идеи права и обязанности. Он поставил высшим достоинством способность беспристрастного суда над своим и чужим достоинством, правило *каждому свое*.

Отняв сам у себя во имя справедливости эгоистическое стремление к подчинению других личностей, человек удовлетворил этому стремлению понятием чести, которое, как честь полезного и прекрасного дела, слилось со справедливостью.

Поставив выше всего справедливость и поглотив в ней эгоистическое стремление к расширению своей личности, человек поставил себе невольно и обязанностью распространить повсюду около себя начало справедливости.

Он этого еще не достиг не только на практике, но даже в идее. В отношении к вещам он остался на точке эгоистического усвоения, что имело следствием противоречие собственности. Здесь для небольшого числа животных, ближайших к нему, он проповедует милосердие. Религия осватила его самоотвержение.

Современный идеал существует только для человеческих отношений. Он требует человека, который свободно развивает в себе и в других физические качества, ум, знание, характер и сознание справедливости; человека, который уважает одинаково достоинство всякого ближнего, как свое собственное, и не только уважает мысленно, но готов рисковать своей личностью, чтобы защитить личное достоинство и справедливые требования другой личности. Эгоистическое стремление наслаждаться на счет других в этом человеке преобразо-

ывається в насладженіе собственным делом, полезным и прекрасным для других.

Нечего и говорить о том, что этот идеал весьма далек от осуществления на практике, что большинство личностей по случайному или органическому недостатку в своем развитии не может осуществить его, но он представляется нашему времени как цель нравственного развития, как образ, который каждый носит в себе, как требование, к которому приходит наука, и каждый из нас, останавливаясь по мере своего развития на различных действительных целях, переносит на эти низшие цели требования нашего несознанного идеала, требования права.

Этот идеал, как видели, не является для человека внешним законом, понуждением, обязательством, наложенным всемирной или общественной властью. Он есть обязанность внутренняя, обязанность относительно самого себя, свободно налагаемая личностью на себя вследствие логической оценки обстоятельств, в которых личность живет, и вследствие естественного стремления к высшему возможному блаженству.

Но этот идеал справедливой личности, логически развившийся в человеке, представляется ему как необходимый и обязательный не только для него как отдельного лица, но для него как человека, а потому обязательный для всех людей. Во имя этого идеала каждая личность сознает в себе и в других право судить действия и явления, признавать их справедливыми, хорошими, заслуживающими похвалы или несправедливыми, дурными, заслуживающими порицание. Еще более: этот идеал требует не только сознания справедливости, но ее воплощения в действительность, в жизнь; требует борьбы и жертвы за правое дело.

Таким образом, справедливость является не только отвлеченным идеалом для личности, не только ступенью в развитии человеческого сознания, но еще побудительным началом деятельности, жизненного творчества.

В действительности человек сознает, что он окружен событиями, возмущающими его сознание справедливости. Явления природы противопоставляют на каждом

шагу идеалу благого свою бессознательную инерцию. Топографические и климатические условия, болезни, смерть являются для человека великими диссонансами в его стремлении построить все сущее в одно гармонически справедливое бытие. Невежество и слабохарактерность окружающих личностей, собственная изменчивость представляют вторую, и едва ли не важнейшую, помеху воплощению справедливости. Личности чувствуют себя бессильными перед этими повсеместными препятствиями. Личное сознание, кажется, не представляет достаточного ручательства за справедливую деятельность человека даже в том случае, когда он сам желает этой деятельности. Тогда хранилищем справедливости в воображении человека являются высшие, собирательные личности; он ищет воплотить свой идеал в общественные формы. Личность преклоняется перед обществом сначала в его частных, разнообразных проявлениях, потом в его логическом идеале. Личная нравственность переходит в общественную. Личное сознание переходит в обычай, в закон, в положение общественного мнения.

Но, создавая себе новые орудия воплощения справедливости, поглощая в них свою самостоятельную личность во имя требований собственного достоинства, человек становится лицом к лицу с новыми существами, одаренными силой, превосходящей силу отдельных единиц. В каком отношении отдельный человек находится к этим существам? В случае их столкновения между собой или с отдельными лицами где начало, примиряющее и разрешающее эти столкновения? Где суд и во имя чего произнесется суд в этих столкновениях? — Суд может быть лишь там, где есть сознание. Сознание присутствует только в живых, действительных личностях. Отвлеченные общественные единицы суть лишь формы, в которые отдельные личности вкладывают свое сознание. Они суть всегда орудия личностей. Итак, суд принадлежит личностям и может быть произведен только во имя высшего личного начала, во имя справедливости. Личность, сознавая в своей душе начало справедливости, сознает в то же время себя как справедливую личность, судьей, создателем и целью общественных

форм. Вне личности нет ни блага, ни справедливости, и она вооружается критикой относительно форм, ею созданных, и анализом относительно самого понятия собирательной единицы — общества, относительно его обязанностей и необходимых условий. Теория личности становится не только ступенью в теории естественных, экономических, политических, духовных, общественных единиц, в теории общества вообще; теория личности ложится необходимым основанием, главным мотивом в построении всех самостоятельных человеческих групп. Многие теоретики и еще более практики ищут основание общественной деятельности в пользе, в успешности действия и т. п. Но более и более уясняется для современных мыслителей непреложное положение, что только в законе личной нравственности, в справедливости лежит оправдание политики. Все прочие побуждения действительны тогда, когда под их маской скрывается справедливость. Они бессмысленны, если ей противоречат.

«Главный характер нравственного закона (говорит Симон) — это его всеобщность. Не будучи общим, он не был бы обязателен... Не оскорбительно ли для здравого смысла, для логики, для человечества представление закона, обязательного для человека, если он один, и необязательного, если человек соединился с другими людьми... Пусть защитники начала *государственной пользы* скажут, скольким надо быть в обществе, чтобы иметь *право* смеяться над истиной и справедливостью» *.

Развитие мысли и усиление характера были, как мы видели, необходимые условия развития справедливости, требование которой всегда одинаково. Отсюда сам собой следует исторический процесс постепенного расширения справедливости. Критика существующего, признание несправедливым того, что казалось справедливым, есть первый момент процесса. Он проявляется в отдельных единицах как мышление, сознание. Сознание мало-помалу распространяется, подготавливая почву для личностей, не только сознающих новое начало, но ода-

* La Liberté, T. I, p. 46—48.

ренных решимостью воплотить его. Это истинные герои человечества, истинные двигатели в развитии справедливости, соль *земли*, по выражению Милля. Они не создают, не открывают новой мысли, но они *решаются* воплотить ее, решаются вступить в борьбу с тем, что признают несправедливым. Как только борьба началась, независимо от ее успеха сознание справедливости расширяется более и более; пример решимости одних одушевляет других. Партия нового растет; критика преобладает; новый идеал становится господствующим. Старые начала после борьбы более или менее долгой падают, увлекая с собой партию, их поддерживавшую, и новое поколение принимает результат борьбы как само собою разумеющееся начало, чтобы начать критику на другой точке личных отношений, общественных форм или общественных начал *.

Как же должно поступать, спросят иные читатели. Дайте нам практическое правило личной нравственности. Как сделаться лучше? Как развить в себе личность в отношении к себе и к другим?

К чему теория личности, скажут другие. Бесчисленные проповеди нравственных философов не сделали слушателей совершеннее. Под влиянием физического устройства, обстоятельств жизни и общества личность развивается по необходимым законам и не может быть лучше, как она есть.

Те и другие могут вывести из предыдущих страниц результаты, для них пригодные. Кто смотрит на личность с бесстрастием ученого наблюдателя, тому мы скажем: для вас это не практическое учение, но существование необходимого процесса. Это глава феноменологии духа. Мы проследили вместе процесс развития понятия о справедливости из естественного стремления к наслаждению. Но вы не имеете права сказать: к чему теория личности? Она есть необходимое явление в ряду явлений сознания; еще более: она есть одно из обстоя-

* Проповедник безусловной критики, основатель «Галльских (впоследствии Немецких) летописей» (1838—1843) Арнольд Руге прекрасно развил этот процесс критики в истории убеждений. См. «Практическая философия Гегеля», ст. 2 («Библи. для чтения», 1859, май).

тельств, действующих на личность в ее необходимом развитии; одно из обстоятельств, перерабатываемых личностью в мысль, в побуждение, в действие. Следовательно, теория личности имеет свое значение, и может быть немаловажное, в практической жизни общества.

Для тех же, кто ищет поучения, мы скажем: поучать других совсем не наша цель; но всякий результат знания есть по необходимости начало поучения. Мы исследовали и получали факты. Вам угодно обратить эти факты в обязательство, в практические правила. Вы это можете сделать, если считаете это для себя полезным. Но в этом случае вы почерпнете обязательство не в прочитанной книге, не в чужом учении, а в собственном убеждении. В глубине своего духа при внимательном изучении его вы найдете обязанность *не пренебрегай телом; развивай мысль; укрепляй характер; уважай в себе и в других человека.*

**ЧТО ТАКОЕ
АНТРОПОЛОГИЯ
1860**

Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele neubegründet etc. von *Imm. Herm. Fichte*. 2 Aufl., 1860 (Антропология, учение о человеческой душе, *Имм. Герм. Фихте*).

Anthropologie der Naturvölker von Dr. *Theodor Waitz*; I Theil, Ueber die Einheit des Menschen-Geschlechtes und den Naturzustand des Menschen, 1859; 2 Theil, Die Negervölker und ihre Verwandten, 1860 (Антропология народов, находящихся в естественном состоянии, *Теод. Вайца*. Ч. I. О единстве человеческого рода и о естественном состоянии человека, 1859; Ч. II. Негры и родственные им народы, 1860).

Пред нами два сочинения об антропологии. Оба писаны людьми, имеющими известное имя в философском мире Германии. Вайц — замечательный психолог школы Гербарта, известный писатель по педагогии. Фихте — глава одной из школ современной германской философии, боец *за душу*, рыцарь безнадежного идеализма между строгими теологами и дерзкими материалистами. Сочинение Фихте в короткое время напечатано вторым изданием; значит, оно имело успех. Между тем оно не имеет самостоятельного значения. Мы уже говорили в этом журнале в прошлом году (см. Германские теисты)¹ о точке зрения Фихте, о его стремлениях и не видим нужды возвращаться к этому вопросу. Новое издание его «Антропологии» изменено лишь по форме: кое-что сокращено, кое-что прибавлено *, но дух остался

* Между прочим, прибавлена статья Мореля (Morell) о современном состоянии психологии в Англии. Не можем не указать

тот же. Под названием антропологии читатели имеют пред собою исторический обзор мнений о душе, критику их и — само собою разумеется — доказательство необходимости половинчатой теории автора. Для него вся антропология заключается в вопросе о душе, т. е. в вопросе об отношении мира духовных явлений к явлениям физическим и наоборот.

Совсем другая точка зрения Вайца. Это настоящий строгий ученый. Цель для него — достижение истины, в чем бы эта истина ни заключалась. Если в его сочинении и проглядывает личная склонность к убеждению в единстве человеческого рода, то весьма трудно сказать, предшествовала ли эта склонность составлению сочинения, или она есть только убеждение, почерпнутое из фактов, добытых исследованием. А фактов этих бездна. Из всех теорий, из всевозможных источников черпает ученый писатель данные, сближает их, разбирает, сравнивает, группирует и затем только указывает читателю на более или менее вероятный результат. Вчитываясь в эту книгу, невольно убеждаешься, что он может ошибиться, но едва ли намеренно исказит данные. Для Вайца антропология — это отдел зоологии, описание всех особенностей рода *homo*, его отличия от близких к нему родов, указание на явления, общие всему роду, и на различия, проявляющиеся в его разветвлениях, — словом, все, что относится к человеку как животному, в котором мы наблюдаем разнородные явления.

Человек как животное есть предмет антропологии. Предмет антропологии составляет вопрос о человеческой душе, о ее отношении к телу. — Как разнообразны, даже противоречивы могут показаться эти точки зрения! Но рассмотрим их поближе: может быть, противоречие в них только кажущееся, а разнообразие зависит только

на одну частность, которая нас поразила. Морель, между прочим, упомянул о *гипнотизме*. Профессор и редактор философского журнала Иммануэль Герман Фихте считал полезным сделать выноску, где сознается, что не понимает, о чем тут идет речь. Немецкий филистер в марте 1860 г. не слышал еще о гипнотизме. Философ-антрополог в глубине своего кабинета и не думал следить за самыми интересными фактами науки о человеке.

от того, что один писатель исследует научный вопрос, другой — строит философскую теорию.

Философия опирается на науку и ею питается. Из фактов последней философия строит одно стройное целое, не имея права ничего выкинуть, ничему противоречить. Чем она ближе к науке, тем она проще, нагляднее, убедительнее. Чем более разработана какая-либо часть науки, тем менее к этой отдельной части остается сделать философии; факты сами подсказывают и обязывают мыслителя к такому, а не к другому роду построения. Итак, научное основание должно предшествовать зданию философии. Мы и начнем с первого. Посмотрим, каковы пределы антропологии как науки, составляющей отдел зоологии, и потом зададим себе вопрос: что философия может сделать с фактами антропологии при современном их состоянии?

Человек (*homo*) есть зоологический род в разряде млекопитающих. Антропология есть отдел зоологии, занимающийся этим родом во всех его особенностях. — Может быть, иной читатель возмущается этому сопоставлению человека, *царя создания, образа и подобия божия*, с бессловесными. Можем его утешить тем, что некоторые зоологи, в особенности французы, предлагали составить для человека особое царство, четвертое, да как-то этот проект еще не принят, хотя отчаиваться в его принятии со временем не следует... Впрочем, мы отклонились от нашего вопроса. Поставим его так: какие явления должны войти в антропологию как науку о зоологическом роде *homo*?

Сначала представляются явления формы и их изменения. Анатомия человека вообще, анатомия человеческих рас, анатомия уродов (тератология) и т. д. и т. д. Форма отдельного человека не остается одинаковою; она развивается начиная с мгновения оплодотворения яйца, делаясь постепенно зародышем, плодом, младенцем, отроком, юношей, старцем, трупом, — человек проходит чрез непрерывный процесс изменения форм. — Самое изменение форм есть только изменение их отправлений, и без изучения отправлений, совершающихся в человеке, изучение форм его бессмысленно и даже невозможно. Чем внимательнее мы изучаем изменяющиеся

формы, тем более убеждаемся, что вся сущность их заключается в явлениях, которым они служат лишь временным, переходным определением. Шарики крови важны особенно как совершающие процесс кровообращения, глаз — как орган зрения, нервы — как орган чувства и воли и т. д. Таким образом, анатомия человека — наука форм человеческого тела — ведет к физиологии — науке отправлений, совершающихся в человеке.

Явления движения, явления изменения сцепления, температуры, цвета, электрического состояния, явления изменения состава, явления появления органических форм, их изменения, перехода одних в другие, наконец, перехода в неорганические — все это наблюдается в человеке, все это входит в его изучение, следовательно, в антропологию, хотя здесь мы встречаем сомнение. — Нет, говорят естествоиспытатели, законы движения принадлежат механике; законы явлений сцепления, теплоты, света и т. д. принадлежат физике; законы изменения состава — химии; все это не может войти в антропологию, как законы чисел не входят в механику. Механика, физика, химия — это науки, обнимающие свойства всего доступного чувствам; антропология на них опирается, ими пользуется, но их не заключает. Точно так же физиология, обнимая явления, происходящие исключительно в живых организмах, далеко обширнее антропологии; она часть первой: физиология животных заключает в себе всю физиологическую часть антропологии как едва заметный частный случай, скорее в виде примера, чем в виде особого отдела; человек не представляет для физиологии, взятой в ее самостоятельности, никакой особой важности; физиология человека важнее других лишь в практическом медицинском отношении. Все это: механика, физика, химия, физиология вообще — это науки законов, которым подчиняется человек не как человек в особенности, а как часть вещества, как живой организм, как позвоночное животное, как млекопитающее. Особенности здесь более важны в анатомическом отношении, чем в физиологическом; отправления остаются те же, только формы различаются более или менее.

Оставляем пока все это вне антропологии, как ее основание, но мы еще вернемся к этому вопросу. Поищем особенностей в явлениях, происходящих в человеке, поищем явлений, ему исключительно принадлежащих или по крайней мере в нем одним изучаемых.

Такие явления есть. Это явления чувства, мысли, воли, явления знания и творчества; это область психологии...

«Здесь огромный скачок, — говорят спиритуалисты, — мы вступаем в особое царство, в особый мир. Бессмертный и невещественный дух, соединяясь сверхъестественным образом с бранным телом, сообщает ему мысль, берет его как орудие и бросает его как негодное платье, когда оно отслужило свое время, чтобы ему, духу, продолжать свое духовное существование вне вещества и пространства. Лишь человек мыслит, лишь он бессмертен и своим духом стоит неизмеримо выше всего прочего создания...»

«Позвольте, — перебивают материалисты, — тут нет ни скачка, ни особого мира. Движение — вот единый совершающийся процесс в единой сущности — в веществе. Теплота, свет, электричество — это новые, более сложные движения. Вещество, кристаллизующееся многогранником в одном случае, кристаллизуется клеточкой в другом, вот и все. От состава и формы клеточки зависят ее особые свойства. В одних обстоятельствах она служит для питания, в других — для нагревания организма, в третьих — для ощущения, в четвертых — для мышления и т. д. Психические отправления есть и в животных и различаются более по степени, чем по сущности, от психических отправлений в человеке. Но эта разница не более велика, чем разница между позвоночными и беспозвоночными животными. Все в природе постепенно; мысль развивается из бессознательного вещества, как организм из неорганизованного; уродливости одних пород, способные жить и производить себе подобные особи, суть начала новых пород, и в бесконечном существовании мира было время появиться между бесчисленным множеством уродливостей, неспособных к жизни, и достаточному числу уродливостей наследственных, которые дают все разнообразие мира. Явления

мышления не должно отделять от прочих жизненных явлений, частных случаев движения; точно так же психологию должно рассматривать как главу физиологии, разбирающую явления психологические в их разнообразии в животном царстве, а сама физиология есть частный, довольно сложный пример, прикладная часть механики...»

Позвольте, скажем мы в свою очередь, дело идет пока о результатах, добытых наукой, а не о возможном философском построении ее отдельных фактов во единое целое. Если спиритуалистам можно противопоставить логическое начало Оккама: не должно без нужды умножать число сущностей, то материалисты вредят научному исследованию, постоянно выставляя за исходную точку то, что может быть лишь окончательным результатом этого исследования. Одна ли сущность присутствует во всех явлениях, доступных ему, две ли или большее число — до этого науке нет дела. Она начинает с разложения группы явлений на простейшие явления, подлежащие наблюдению, подчиняет эти простейшие явления анализу и только по окончании этого анализа восходит к изучению группы явлений как нераздельного целого. Нигде нет форм без вещества, заключенного в этих формах, нигде нет жидкости, не имеющей ни температуры, ни химического состава, но геометрия изучает протяженные формы отдельно от их содержания, механика жидких тел исследует свойства последних, не беря в соображение их температуру и химический состав. Вопрос о механическом эквиваленте теплоты, о соотношении физических и химических явлений есть *один* из вопросов физики, но, прежде чем к нему приступить, физика изучает каждое из явлений, в нее входящих, особо. Пока не создана достаточно строгая механическая теория химических замещений, связи между составом и формой кристалла, до тех пор химия и кристаллография для *ученого* (но не для философа) суть *особые* науки от механики. Пока не получена клеточка внеорганического влияния, пока законы ее нарастания и образования органов не выведены математически из внешних условий, действующих на клеточку, до тех пор теория организмов есть *особая* область естествозна-

ния. Ученый задает себе вопрос: как механические влияния видоизменяют органический процесс? Он постепенно исключает из числа *особенных* явлений все, что может исключить, но останавливается там, где исследования недостаточны, позволяя лишь себе сказать: из наблюдений я не вижу никакой достаточной причины допускать существование нескольких различных сущностей всюду, где наблюдения мои довольно полны. По *аналогии* заключаю, что все прочие явления не представляют мне особенных сущностей, когда будут надлежащим образом исследованы, и *философски* допускаю единство сущности всего сущего. Но это не мешает изучить каждое явление, как бы оно было отлично от всех прочих.

Точно то же с психическими явлениями. Можно ли наблюдением их сблизиться с явлениями физиологическими? И да, и нет. Бесчисленное множество примеров, неотразимых по своей убедительности, доказывает, что изменение физиологических отправлений влечет за собой необходимое изменение психических явлений в человеке и что психическое состояние имеет влияние на жизненный процесс, следовательно, связь обоих родов явлений неоспорима; она есть *один* из вопросов науки, и по мере более точного обследования этого вопроса можно надеяться, что упомянутая связь будет выказываться все теснее. Но пока психические явления представляют много вопросов кроме того, о котором идет речь; вне его эти явления должны быть рассмотрены наукой *особо*, самостоятельно, отдельно от физиологических процессов, их обуславливающих или ими обуславливаемых. Итак, психология приступает к своему делу, как бы допуская спиритуализм; мало того: она каждое явление психическое рассматривает как особенное, пока не сведет его на другие. Но это только приступ к делу. Психология не упускает и не должна упускать из виду, что она не имеет никакого права делать окончательное заключение о единстве или различии сущностей, не переставая быть наукою. Тем менее она имеет право остановиться на спиритуалистической точке зрения. Напротив, все особенные сущности, рассматриваемые наукою, суть для нее лишь временные вспомо-

гательные формулы; она пополняет ими свои пробелы и по мере своего укрепления приучается обходиться без них, приучается исключать их из своих исследований. Для психолога спиритуализм есть переходный пункт: он начинает с бесчисленного разнообразия явлений психических и физиологических, стремится к открытию во всех их единой сущности человеческого бытия; на этом пути есть одна ступень, когда все психические явления представляются видоизменениями одной группы явлений, все физиологические — видоизменениями другой; эту ступень обозначает спиритуализм. Кто останавливается на нем, тот уподобляется мыслителю, допускающему реальное бытие геометрических форм без вещественного содержания и совершение химического процесса вне всякой геометрической формы для преобразующегося вещества. Наука изучает в геометрии отдельно формы и в химии отдельно процесс химических замещений, но ученый знает, что в самом деле геометрическая форма и химический изменяющийся состав составляют одно реальное бытие.

Если философское мышление не может уже остановиться на указанном переходном пункте, то научное исследование долго еще должно его удерживать, если только будет в состоянии когда-нибудь осилить его. И этому есть одна очень важная причина — самый метод исследования. Орудия внешнего наблюдения могут уловить лишь самую грубую часть психических явлений: изменение физиономии, звука голоса, наконец, слово и действие, составляющие окончательный результат часто весьма сложного внутреннего процесса. Для изучения самого процесса в его оттенках, в его действительной постепенности есть одно орудие, совершенно отличное от всех орудий внешнего наблюдения; это *внутреннее наблюдение*, заключенное в психическом явлении сознания.

Вот этот факт сознания составляет до сих пор камень преткновения для всех теорий, объясняющих психические явления помощью движения. Можно механически объяснить изменение физиономии, изменение звука голоса, процесс слова и деятельности вследствие разных внешних впечатлений. Это все однородные явле-

ния, воспринимаемые теми же органами. Но говорящий и действующий автомат с подвижною физиономией и с изменяющимся голосом не есть еще сознательное существо. Сознание есть процесс, доступный лишь *одному* наблюдателю, тому, в котором он происходит, и во всем лексиконе движения для сознания нет еще соответственного выражения. — Для беспристрастного наблюдателя сознание составляет особое научное явление, и, рассматривая психические отправления как отправления преимущественно сознательные, мы должны отрицать возможность их сближения с физиологическими.

Итак, на вопрос об этом сближении мы могли одновременно ответить: да и нет. Они сближены взаимною зависимостью в едином человеческом существе, сближены во внешнем явлении, в реальном бытии. Они разделены в научном исследовании, в своих существеннейших особенностях и в этом отношении для современной науки совершенно несоизмеримы.

Но мы сделали отступление от нашего пути. Нам встретились психические явления, и мы должны были обсудить их право на место в антропологии. Прежде чем мы перейдем к дальнейшему рассмотрению, нам приходится отделаться еще от одного вопроса в этом отношении. Один ли человек представляет предмет для психологических исследований, или есть психология животных? Множество внешних аналогий указывает на то, что в животных происходят процессы, подобные человеческому чувствованию, человеческому соображению, человеческой воле. Недостаток точных и подробных исследований и еще более недостаток научной полноты в самой психологии человека не позволяют даже приблизительно судить о том, есть ли тут качественная или только количественная разница в отправлениях. Но фактов этих достаточно, чтобы мы не имели права исключить из психологии все сущее вне человека и чтобы сказать: к антропологии относится не психология вообще, а психология человека в особенности. Правда, что следует прибавить: как физиология человека составляет едва заметный (в научной системе) отдел физиологии вообще, так вне психологии человека остается

весьма незначительное число психологических фактов, имеющих смысл лишь тогда, когда мы их освещаем данными, приобретенными помощью внутреннего наблюдения в антропологической части психологии. Итак, психология принадлежит если не исключительно, то преимущественно к антропологии. Выходя из теории побуждений, она обрисовывает ряд изменяющихся состояний духа, беспрестанных стремлений, удовлетворяемых в трех главных психических продуктах: в понятии, в сознании, в действии. Эти продукты ложатся в основание трех духовных процессов: процесса знания, процесса внутреннего творчества и процесса внешнего творчества жизни.

Точно так же как нет физического действительного явления, где бы ни совершались одновременно процессы изменения сцепления (увеличение или уменьшение плотности, испарение, кристаллизация и т. п.), изменения теплородного состояния, электрического напряжения, наконец, химические процессы, как нет питания без кровообращения, без деятельности нервов и обратно, так знание, творчество внутреннее и жизненное нераздельны в действительности. Но наука их различает для удобнейшего изучения и таким образом открывает их законы. Логика, феноменология духа и наука жизненной деятельности входят в состав антропологии.

Мы пока остановимся на двух первых, но и последняя представляет нам важный предмет исследования. Она обнимает деятельность человека, употребляемую им для борьбы с внешним миром, — все *технические знания*. Она обнимает законы питания общества, созданного человеком с тою же необходимостью, как создаются общества перепончатокрылых (пчел, муравьев), — *политическую экономию*. Она обнимает юридические формы, в которые человек попробовал заковать (всегда безуспешно) изменяющийся идеал справедливого общества, — *юридические и государственные знания*. Наконец, она обнимает процесс образования и распада обществ, процесс нарастания знания, процесс видоизменения внутреннего творчества человека, картину его внешнего творчества; это значит, она обнимает всю *историю*.

И действительно, история есть самый существенный признак, отличающий в глазах науки род homo от других зоологических родов. Может быть, со временем найдутся аналогические факты и в жизни других животных, но пока лишь человек имеет историю.

Но история, обнимая процесс нарастания знания, предъявляет неоспоримые права антропологии на все факты знания, оставленные выше нами в стороне, как принадлежащие механике, физике, химии, физиологии. Все они суть факты человеческого знания, приобретенные в данную эпоху под влиянием данных обстоятельств. Появление их было всегда событием, иногда очень важным, в развитии человечества. Они должны войти в антропологию. Пожалуй, можно сказать, что они войдут совершенно в другой перспективе. Не как стройная группа друг друга освещающих данных, но как разбросанные открытия, часто перемешанные с самыми странными предрассудками, представляются они исследователю. Он их встречает не как необходимые законы природы, но как случайные события в жизни человечества.

Правда, нам остались еще две антропологические науки, о которых мы упомянули выше. Это наука знания — логика; наука внутреннего творчества — феноменология духа. Первая обнимает все методы убеждения в достоверности, в вероятности или в ошибочности какого-либо положения. Вторая заключает в себе явления сознательного научного творчества, явления свободного и сознательного творчества искусств, явления бессознательного творчества религий. Мы ограничимся сказанным о последних двух родах явлений, но обратим внимание на явления научного творчества в их связи с логикой.

Все обобщения, позволяющие из отрывочных наблюдений составить науку, все формулы, в которых науки видят свои самые блестящие результаты, суть явления этих двух отделов антропологии. Метод наведения, помощью которого естественные науки дают свои законы, метод построения, который доставляет математическим наукам их неотразимую убедительность; метод вероятностей большого числа наблюдений, лежащий в основании всех статистических заключений;

метод критики свидетельств, составляющий основание всей истории, всякого научного предания,— все это достояние логики. Понятие о роде и виде, понятие о явлении и сущности, понятие о причине и следствии, понятие о простоте и сложности, понятие о притяжении, о жизни, об организме, о природе, определение закона, поставление гипотезы, систематика каждой науки в особенности и всех наук вообще, число, пространство, время, а следовательно, движение, наконец, бытие и действительность — все это явления феноменологии человеческого духа.

Что касается до теплоты, света, звука, сладости и т. под. приятного и неприятного ощущения вообще, все это не более как антропологические загадки. Мы знаем, какие перемещения происходят в частицах нашей кожи, когда нам тепло; но какая связь между этими механическими перемещениями и ощущением тепла, нами создаваемым? Какая связь между волнообразным движением воздуха и перепонки нашего уха, с одной стороны, и ощущением звука — с другой? Что значит вообще приятное ощущение? Где ответы на эти вопросы? А мало ли их?

Таким образом, все результаты наук, которые мы выше выкинули из антропологии, входят в нее уже в своей группировке, как частные приложения логических методов и явлений феноменологии духа к отдельным психическим данным. Научное творчество обнимает все науки в их общих выводах и их систематическом построении. Логика обнимает все их методы. Наконец, все их отдельные факты, частные результаты, добытые случайным или намеренным исследованием ученых, входят в историю наук. Вся наука в целом своем составе размещается по различным отделам антропологии.

Но научное творчество этим не исчерпывается. Группировка фактов науки, сближение их помощью гипотез составляет лишь простейшую его часть. Когда наука не может уже идти далее, когда строгий метод не позволяет совокупить воедино образовавшиеся группы наук, тогда научное творчество продолжает требовать единства и стройности от всех процессов мышления и

обстраивает науку более или менее великолепным храмом философской системы.

Итак, рассматривая пределы антропологии как отдела зоологии, мы обозрели всю область науки и, кончив этот обзор, пришли в среде самой антропологии к вопросу философского построения.

Посмотрим теперь на антропологию как на философскую систему, т. е. решим вопрос, каким образом представление человека может служить в наше время основой для построения цельной системы, охватывающей собой все факты науки, не искажая их, и в то же время удовлетворяющей требованиям единства и стройности — эстетическим условиям всякой философской системы.

Чтобы построить такую систему, можно выйти из внешнего мира как данного, или можно упереться на сознание своего *Я*, или можно принять за исходную точку факт вечного движения исторического процесса, или из преданий, выработанных историей, принять одно за основание построения, или из мира сознания выбрать одно явление, которое бы служило объяснением всему существу, или то же самое сделать с одним из явлений мира внешнего. Каждый из этих приемов может быть облегчен совокуплением, более или менее сознательным, нескольких начал для построения системы, и более или менее удачно всё это было испробовано. Древнейшие греческие мыслители выходили в своем построении из одной какой-либо стихии; материалисты опираются на законы внешнего мира как неоспоримые; религиозные мифологии принимали за начало свои предания; картезианцы и новые французские мыслители выходили из факта сознания двойственности человеческого существа; Гегель совокуплял начало мысли, взятое из мира сознания, с началом исторического процесса и т. д., и т. д.

Если ни одному из преданий, ни одному из отдельных явлений мира внешнего или мира внутреннего нельзя придать в наше время исключительного права на преобладание над прочим, если нельзя сказать: все сущее есть вода, все сущее есть мысль, все сущее есть бог, то тем не менее требования внешнего мира как действительного должны быть признаны наряду с сознанием

исторического процесса как основного; но прежде всего должно взять в соображение мир сознания. Сознание, внешность и развитие составляют три начала стройной метафизики для нашего времени, и первое, не исключая других, имеет над ними преимущество как наиболее неоспоримое.

В самом деле, факт развития вытекает из наблюдения того, что развивается: природа могла бы не заключать в себе развития, в этом нет противоречивых условий; допуская реальное бытие * внешнего мира, мыслящая личность может усомниться в реальности явления развития, может полагать (гипотетически), что человек вносит в созерцание природы переломляющую призму своего творчества и что представление развития есть одно из явлений этого преломления. Но, допуская развитие, мы должны допускать нечто развивающееся, и это нечто, этот предмет развития (природа, мысль или Я) составляет для мыслящего существа внешний мир. Итак, внешность есть начало логическое, предшествующее началу развития.

Точно так же начало сознания предшествует началу внешнего мира (не исторически, но логически). Несмотря на убедительность, с которою человечество опиралось всегда на реальность внешнего мира, большая часть мыслителей, достойных этого имени, не отвергала, что эта реальность может быть предметом сомнения, что она менее достоверна для нас, чем процесс нашего сознания, что ее следовало бы доказать и что этого доказательства дать нельзя. Некоторые относились скептически к внешнему миру и видели действительность

* Мы весьма неохотно употребляем иностранные слова, но еще менее желаем составить новые слова. Между тем для избежания двусмысленности приходится здесь употребить слово *реальное* как логическое отличие. Все сущее в нашей мысли для нас *действительно*; все сущее вне нас *реально*; все действительное, но не реальное имеет феноменальное бытие. Обобщение реального есть *отвлеченное*. Например, сумасшедший говорит: *у меня стеклянная голова*. Он *действительно* ощущает, что у него стеклянная голова. Самая голова его имеет *реальное* бытие; качество стеклянной, ей приписываемое, *феноменально*. Я, о котором он говорит, есть *отвлеченное* обобщение совокупности процессов и т. д.

лишь в невещественном *Я* мыслящей личности или в процессе безличного мышления. Человек очень хорошо знает, что иногда призрак, не имеющий существования вне его мысли, для него представляется вполне действительным. Он убеждается в феноменальности горячечных и сонных видений их внутренним противоречием или их прекращением. Он знает, что его окружают другие призраки, в которых особенные процессы внешнего мира принимают для него формы отдельных существ (как в радуге, в зеркальном изображении, в пламени и т. п.). Постепенно, рядом научных сближений, человек пришел к истинному пониманию этих призраков. До сих пор в самых развитых кружках людей есть личности, верящие в реальность видений своей фантазии и умеющие найти отговорки для очевидной несообразности этих явлений. В реальности нашего тела и всего внешнего мира убеждает нас лишь отсутствие противоречия во всех фактах, воспринятых нами из этого мира, и непрерывность впечатлений, нами отсюда получаемых в продолжение всего нашего существования. Но ни то ни другое не составляет *логического* аргумента для реальности чего бы то ни было. В гипотезе, что вся внешность есть призрак единого мыслящего существа, нет *логического* противоречия. Противоречие здесь только *реальное*. В нашем реальном человеческом бытии мы имеем столько же подтверждений бытия внешнего мира, как и бытия нашего собственного мышления; мы имеем *реальную* причину полагать, что внешность существует независимо от нашей мысли, что, напротив, наше сознание есть продукт внешних процессов, что внешность существовала задолго до начала процесса нашего сознания и будет существовать долго после его прекращения; но *логически* мы не в состоянии совершить переход от личного (субъективного) представления внешнего мира к его независимому от нас (объективному) существованию. Логически мы не можем отрешиться никогда и никаким способом от убеждения в действительности нашего сознания, потому что каждый аргумент против него его же необходимо предполагает; но логически можно всегда допустить личный или безличный процесс сознания и в то же время отрешиться (гипотетически) от

убеждения в реальности внешнего мира. Мышление, как один из процессов сознания, является для нас критерием для всего сущего. Все сущее представляется нам фактом феноменологии духа. Поэтому сознание представляется нам первым метафизическим началом, которое должно в стройной системе преобладать над прочими, не изгоняя их и не отвергая их важности.

Таким образом, в основу построения антропологии как философской системы ложится принцип: *процесс личного сознания действительно совершается; все явления его действительны для этого личного сознания*. Этот первый антропологический принцип мы назовем *личным принципом действительности*, потому что он предполагает отдельную человеческую личность, единицу; не отвлеченного человека как одного из многих и тем менее человека как синоним человечества. На этой точке зрения являются безразлично *действительными* логические построения, впечатления внешнего мира, создания художественного творчества, отвлеченные обобщения, грезы сна, нелепые представления помешанного. Все это *действительные* факты сознания.

Но из этой массы *действительных фактов* выделяются факты, не заключающие в себе противоречия, и отделяют в себе изменяющуюся область *реального убеждения* от области, которой само личное сознание приписывает лишь феноменальную действительность. Эта область *реального убеждения* составляет область *знания*. Область феноменальной действительности есть область *творчества*. Отсюда выходит второй антропологический принцип ФИЛОСОФИИ — *принцип реального знания: все, что мы сознаем, не находя противоречия при этом сознании ни в самом понятии познаваемого, ни в группировке вновь познаваемого с прежде соznанным, представляет нам реальное бытие*. Отсюда реальность внешнего мира как основа науки. Отсюда необходимость критики всего действительно происходящего в нашем сознании, чтобы отличить реальное от феноменального.

Но эти два мира, реальный и феноменальный, предостоят нашему сознанию не отдельно один от другого; мы сознаем переход из одного в другой, переход, их

связующий,веряющий и заимствующий из одного реальное, из другого феноменальное начало. Сознвая реальное бытие, мы его мыслим лишь как феномен, откидывая одни признаки, придавая другие, переделывая особенные впечатления в цельные представления, в объединенные понятия. Мы *обобщаем* неизбежно реальный мир, чтобы его сделать миром нашего мышления. В то же время мыслимый мир представляется нам в действительном процессе нашего сознания как нечто противопоставляемое нами самим себе, как нечто, в чем мы отрицаем часть действительности, принадлежащей нам как единственно действительному бытию. Следовательно, мышление включает в себе двойной процесс. *Мышление есть обобщение мыслимого и в то же время противопоставление мыслящим существом своей мысли как реального бытия себе как единственно действительному бытию.* Итак, в процессе мышления есть два полюса; становясь на тот или другой, мы находимся в различных метафизических системах.

Становясь в область реального и признавая мышление *только* обобщением, мы на точке зрения материализма, мысль и все факты сознания получают только феноменальное существование. Вещество мыслит в нас; явление сознания суть один из фазисов его преобразований; необходимый закон, без которого познание внешнего мира было бы призраком, господствует над нашим сознанием; необходимое совокупление обстоятельств приводит в нем к неизбежным последствиям; правило, выходящее из самоопределения человека, есть такое же неизбежное событие, как и нарушение этого правила.

Оставаясь в области действительности сознания и признавая мышление *только* противопоставлением одного процесса сознания другому процессу, мы на точке зрения идеализма. Мысль *одна* действительна. Внешний мир есть призрак, создаваемый нашей мыслью для совершения процесса своего развития. Знание отличается от творчества лишь ступенью, а не сущностью создаваемого предмета. Миф столько же содержит научной истины, как историческое событие. Различение кажущегося от реального есть пустое занятие.

Размещение всего сущего по лестнице категорий мыслимого заключает всю систему мышления.

Антропологический принцип требует одновременного допущения того и другого содержания в мышлении. Для человеческого мышления мысль не есть *только* обобщение и не *только* противопоставление себя самой себе же самой. Она есть то и другое вместе. Процесс сознания *действителен*, и мир внешний *реален*. Это допущение есть уже требование метафизической системы, включающей в себе обе предыдущие, отрицающей их исключительность, но допускающей одновременную возможность. Третий антропологический принцип есть *скептический принцип метафизики: процесс сознания не дает возможности решить, есть ли он сам как действительный процесс, результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт*. Это отрицание немедленно обращается в требование двойного построения: если мы не знаем, которое из двух решений действительно, то можем мыслить то и другое. *Стройная система должна выражать свой скептицизм тем, что заключает в себе возможность двух различных построений*. Это приводит нас к двум отраслям теоретической философии: к философии природы и к философии духа. Философия природы, опираясь на реальность внешнего мира, должна стремиться построить процесс сознания, как [если] бы вне вещественного мира не было ничего, кроме феноменов. Философия духа, опираясь на действительность сознания, должна стремиться построить все сущее как продукт систематического развития мышления.

Первая, держась возможно ближе данных наук, кладет в основание бытия, как оно есть, реальное бытие сущности (субстанции), безграничной в пространстве и беспредельной во времени, не уничтожающейся, бессознательной, следовательно, не допускающей целей, но способной к взаимному действию своих составных частей, причем это взаимодействие происходит по вечно неизменным законам. Все реальные явления представляются философски преобразованиями одного явления в этой сущности — движения ее частиц. Гипотезы более или менее простые служат к сближению научных фак-

тов, так, чтобы они уложились в эту систему; ряд систем движущихся точек, причем все отдельные системы составляют одну систему, всякое более сложное явление есть неизбежный результат группы простейших, ему предшествующих, есть необходимое условие стройности подобной философии природы; наконец, главное и самое затруднительное обстоятельство при ее построении есть следующее: она должна объяснить происхождение всех известных явлений вещественного бытия так, чтобы охватить всю беспредельность их во времени, как в прошедшем, так и в будущем; мало того, чтобы, как в теории Лапласа, объяснить происхождение миров из движущейся материи, надо, чтобы это вечное движение имело причину в данное мгновение безразличной вечности образовать мир, чтобы от этого мгновения, считая назад, можно было в беспредельные периоды определить состояние этой материи. Только круг явлений, взаимно друг друга обуславливающих, может, по всей вероятности, удовлетворить этой теории. Построение подобной философии природы есть *desiderata* [пожелание], исполнения которой еще, вероятно, очень долго придется ждать. Но, как часть антропологической системы, она имеет центр, около которого группируется. Этот центр есть *положение человек и его история могут быть мыслимы как необходимые продукты внешних влияний*.

В свою очередь философия духа должна проследить, строго руководясь данными психологии, логики, феноменологии духа и эстетики, последовательное развитие в сознании представлений, понятий и идей, процесс мысленного творчества. Строгой критикой она должна отделить феноменальные призраки, созданные человеческой историей, от логических обобщений, соответствующих тому, что сознание признает реальным бытием, она должна пытаться в категориях мышления найти возможность необходимого построения всех законов реального бытия и в идее человека как реальной личности найти источник построения природы в ее гармонии, вселенной — в ее разнообразии, вещества, пространства и времени — в их отвлеченности. Тогда только она достигает своего идеала — построения мира

по законам мышления. Антропологическое положение, в котором она формулируется, есть человек может себя мыслить как источник внешнего мира.

Таким образом, теоретическая философия, или метафизика, в излагаемой нами системе начинается с трех антропологических принципов философской пропедевтики. Первый принцип ставит человека как действительную личность, второй — как познающую личность, скептический принцип — как мыслящую личность и в мышлении отрицающую познание сущности вещей. Но это отрицание есть лишь требование двойного философского построения. Философия природы строит личность, мыслящую себя как продукт внешнего мира; философия духа, наоборот, строит личность, мыслящую себя как источник того же мира. В совокупности они заключают полный круг всего сущего, оставляя непоколебимыми все три основных принципа.

Но переход между миром реальным и феноменальным может быть еще другой. Мышление переходило от реального бытия к феноменальному в его обобщении и противопоставляло действительному сознанию бытие, которое признавалось реальным, следовательно, в котором отрицалась преобладающая действительность мыслящей личности. В обоих случаях переход помощью мышления был потерей части бытия или для мыслимого, или для мыслящего. Другой переход должен быть обратным: феномен должен делаться реальным бытием, реальное бытие должно обращаться в действительную личность. Это имеет место в практической философии. Ее процесс есть действие; личность воплощает свое желание, свое чувство, свое понятие вне себя, в мир реального бытия. Она ставит себе цель, и эта внешняя реальная цель делается действительным побуждением в личности. Здесь скептическое начало не имеет места, потому что противоположности процессов в обоих случаях не существует. Разница лишь в том, что воплощение желания, чувства, понятия в действительность может совершиться бессознательно или сознательно; поставление же цели есть всегда переход реального бытия в сознательную действительность. Первая действительность обширнее второй, но может более или менее

в нее переходить и ни в каком случае ей не противоплагается.

Отсутствие скептического принципа в построении практической философии придает ей особую прочность и независимость от метафизических теорий. Отсюда в основание практической философии ложится принцип *практический*, который соответствует первому принципу пропедевтики. В нем выражается независимость личности, как действующей, от всех вопросов о сущности ее. *Личность сознает себя свободной, желающей для себя и ответственной пред собою в своей практической деятельности.* Это личный принцип свободы, отделяющий мир практической философии от мира теоретической. На этом принципе зиждется возможность жизненных вопросов, возможность критики человеческой деятельности, возможность требований от человека что бы то ни было. Неизменный закон причины и следствия проникает в философию природы, неизменный закон строительного развития создает философию духа, потому что высшее бытие в обоих находится в начале, низшее — в конце процесса; мыслимый мир должен подчиниться реальному бытию или строиться по условиям, налагаемым на него мыслящею действительностью. В практической философии высшее бытие является в конце как воплощение или цель; поэтому закон является неизменным правилом, но деятельность представляет от него исключения, отклонения. Личность практически свободна, и свобода сама является первой ее потребностью.

Второму принципу пропедевтики, источнику реального мира, соответствует здесь *принцип идеального творчества*; как действительная личность в теории противоплагала себе реальный мир, единственный источник знаний, так действительная личность в практике противоплагает себе *идеалы*, единственное побуждение к деятельности. В полном представлении реального бытия заключается возрастание знания. В полноте идеалов, которые ставит человек, заключается совершенство его деятельности.

Если в теории человек должен был на антропологической точке зрения отнестись скептически к вопросам

о сущности вещей, то подобное же, но не тождественное явление происходит в практической области. Деятельность человека разнообразна; поэтому идеалы, являющиеся для него практическими побуждениями, различны. Одновременное их поставление производит смутные стремления, неразумную деятельность, а между тем отрицание одного из этих идеалов сообщает деятельности односторонность. Как скептический принцип отрицал односторонность объяснения, чтобы перейти в создание двух отделов философии, так практическая философия ставит принцип разделения деятельности: *идеал одного рода деятельности не должен быть идеалом для другой* — и в то же самое время требует от деятельности *человечного* направления, т. е. соединения двух родов деятельности в одной действующей личности: *истинный человек совокупляет в себе идеалы практической деятельности, не смешивая их при самой деятельности.*

Для определения этих идеалов и для группировки они подвергаются взаимной критике. Одни оказываются взаимно противоречивыми, другие — неполными, и окончательно получаем две группы, несоединимые по своей сущности, но соединяемые в идеале действующей *человечной личности*. В теоретической философии мы искали отношения между реальным миром и действительным сознанием; давая поочередно преобладание тому или другому началу, мы имели философию природы и философию духа. Точно так же здесь нам нужно определить отношение между формой, в которую воплощается деятельность, и содержанием, воплощаемым в эту форму. В одной и той же деятельности человек не может одновременно ставить себе целью *прекрасную форму* и *нравственное содержание*. Цель его должна быть одна при каждой деятельности, но действующая личность может ставить себе в одном случае эстетическую, в другом — нравственную цель, и, проникнувшись сознанием того и другого идеала, *истинно человеческая личность бессознательно* нравственна при художественной деятельности, *бессознательно* художественна при нравственной. Это разделение, требующее нового соединения, дает две отрасли практической философии.

Философия искусства есть философское построение эстетики. В первой части своей, в *философии художественного идеала*, она ищет идеал прекрасного произведения, совокупляет реальный художественный идеал — стройную форму — с действительным художественным идеалом — патетическим настроением, отвергает нехудожественные идеалы служения идее, общественным и жизненным целям и ставит антропологическое художественное положение *художественное произведение есть патетическое воплощение личности художника в стройные формы*. Затем она в *философии искусств* решает вопрос о воплощении различного рода патетического настроения личности в различные формы искусства.

Философия жизни точно так же ищет в этике или в *философии личности* идеал человеческого достоинства. Доказывая неполноту или внутренние противоречия в идеалах эгоистической, полезной, милосердной, самоотверженной деятельности, она приходит к идеалу *справедливой* деятельности как деятельности, обобщающей на всех людей признание *человеческого достоинства* и тем восходящей к представлению *равноправного* человечества. Во имя этого идеала этика ставит положение *человеческое достоинство заключается в справедливой деятельности; справедливая деятельность есть воплощение в жизнь идеи о равноправности всех людей на всестороннее развитие независимо от всех патетических настроений действующей личности*. Тогда в *философии общества* она судит во имя идеала достойной и справедливой личности, формы семьи, рода, нации, формы промышленного, сословного, юридического союза, формы государства, церкви, человечества и человеческого общества вообще. Общественный союз является для антропологической системы средством развития личности, средством воплощения в жизнь идеи о личном достоинстве, т. е. идеи справедливости. Отсюда разрешение противоречия между общественной обязанностью и личным стремлением гражданина. Личность видит в *справедливом* обществе воплощение своего достоинства. Общество должно иметь целью удовлетворение справедливым требованиям развития всех своих членов. При столкновении или личность не уяснила себе требований

справедливости и общество обязано развивать личность, или общество нарушило свои обязанности и обратилось в условную форму без достаточного нравственного содержания. Но поклонение форме есть идеал искусства, а не нравственности, и нравственная личность обязана стремиться всеми силами внести надлежащее содержание в существующие формы или перестроить формы по требованиям содержания.

Итак, практическая философия приходит к двум одновременным процессам человеческой деятельности. Человек создает прекрасные или только стройные формы, в которые бессознательно вкладывает свое нравственное содержание; стройность и красота упрочивают их существование и оставляют их памятником человеческой деятельности. Человек воплощает в жизнь нравственное содержание, ломая и перестраивая формы, в которые он его воплощает, по мере того как они не удовлетворяют своему содержанию. Эти оба процесса вместе составляют *историю* человека и приводят к заключительному члену антропологии как стройной философской системы.

Этот заключительный член есть *философия истории*. Она включает все предыдущее, потому что включает в процессе развития то, что теоретическая и практическая философия заключают в догматической форме современного понимания. Принципы и положения, поставленные выше, составляют уясняющуюся канву человеческой деятельности. Во всех фактах истории независимо от всякой критики присутствует убеждение в действительности человеческого сознания. Постепенно округляя свое знание, человек овладевает более и более реальным миром. Различая реальное знание от создания своей фантазии, он более и более убеждается, что сущность вещей ему недоступна. В науке он все решительнее опирается на построение мира и человека из бессознательного сцепления причин и следствий; в философии он все сущее стремится объяснить из явлений своего духа. Точно так же история выдвигает все более на вид личность как источник всякой деятельности; причины этой деятельности все яснее выказываются как внутренние идеалы, а не как внешние побуждения и принужде-

ния; все более человек убеждается, что неправильность его деятельности зависит часто от перенесения одного идеала в другую область, ему не принадлежащую. Наконец, красота как патетическая стройность и справедливость как обобщение личного достоинства делаются для мыслителя все более неизбежными источниками художественного творчества и нравственной деятельности в личности и в обществе. — Философия истории есть очертание законов этого развития. Выходя из антропологического начала, она ищет его везде и потому видит в разнообразии исторических изменений повсюду переход из менее сознательного состояния к более сознательному. В теоретической деятельности она видит стремление перейти от верования к знанию, от бессознательного построения мифологических систем к сознательному построению философских систем, возможно ближе подходящих к науке и поставляющих науку как свой окончательный идеал. В практической деятельности она видит стремление заместить повсюду бессознательную деятельность целесообразною. Художник вырабатывается из-под давления гегератических² форм, условных теорий, внехудожественных обязательств. Жизнь личности как в частной, так и в общественной деятельности опирается на ее сознание справедливости, а не на внешнее принуждение. Подчинение практическому правилу в обоих случаях заменяется уяснением себе идеала эстетического и нравственного, построением личной философии искусства и жизни и стремлением воплотить эту философию в жизнь *. Таким образом, философия истории обращается сама собою в развитие *истории философии* как стремления к стройному совокуплению в знании, в творчестве и в жизни всего сущего в единое целое. Но эта история философии уже не есть развитие философских систем одна из другой, в особенности аффиляции мыслителей. Философские

* Могут встретиться читатели, которые найдут в вышесказанном чрезвычайный оптимизм. Мы вовсе не хотим сказать, чтобы *теперешнее* время отличалось быстрейшим стремлением вперед в этом отношении, но считаем, что в истории *сознательностью*, вносимую в факты, можно объяснить и периоды явного развития и кажущегося отступления от прогресса.

системы являются как результат всей жизни общества в данную эпоху, научной, эстетической, практической, философской, религиозной; они являются воплощением мыслящей личности с ее особенным развитием, с ее частным, временным настроением духа. Но конечно, в то же время они несут на себе след необходимого самостоятельного развития идей, вырабатываемых рядом мыслителей. Только такая история философии не противоречит антропологическому началу, на котором построена вся система, и только она может явиться значительным членом антропологии как философской системы.

Теоретическая философия представляла человека как личность действительную, познающую и мыслящую. Практическая философия представляла его как личность сознательно свободную, творческую и человеческую (т. е. художническую и справедливую), философия истории представляет его как личность *развивающуюся* в отношении сознания всех своих предыдущих качеств. Это развитие не относится к нему как к личности действительной и сознательно свободной. Он выходил всегда из принципа своей действительности и сознательной свободы; но он не мыслил себя таким и не воплощал это сознание как цель в искусстве и в жизни. Развитие не относится также к самому процессу мышления и сознания своей человечности. Развитие этих двух свойств в роде человеческого есть вопрос физиологический: при нормальном мозге антропологическая точка зрения принимает человека безусловно мыслящим и сознающим свою человечность. Но развитие историческое относится к человеку как познающей и творческой личности, и это развитие бесконечно, или по крайней мере философия не имеет причины строить его как конечное. Как познающая личность, человек беспрестанно расширяет пределы науки и тем дает все новый материал своему мышлению. Как творческая личность, он создает все новые идеалы, новые формы и действия для их воплощения, никогда не исчерпывая прекрасных форм, нравственных действий и всегда стремясь далее и далее к осуществлению человечности, которую он в себе сознает. Эта возможность бесконечного развития, не мешающая закон-

ченности философской системы, есть необходимое следствие антропологического начала и позволяет построить философию истории, не ограничивая человечество в формах его развития.

Может быть, читатель многим недоволен в нашем построении. В нашем очерке, может быть, не все с первого раза ясно, но философская система не есть воспринимаемое сознание; она должна вырасти из сознания самого читателя; тогда только она делается ему ясной. — Другие читатели по их личному воззрению могут полагать, что следовало бы выйти из другого начала, что антропологическая точка зрения не есть наилучшая. Пусть попробуют свою систему и сообщат нам.

Но что же тут нового, скажут другие. Все это было... Позвольте, автор этого очерка не выдает это построение за новое. Пусть желающие отыскивают, что встречается у какого мыслителя. Автор предлагает лишь пробу антропологического построения философии как цельной системы. Для него она безлична; желательно, чтобы для читателей она была такою же. Вы согласны с системой? Это все, что может желать автор. Вы не согласны? Спорьте, противопоставляйте другую. Вам все системы кажутся игрушкою? И то хорошо; можете не читать второй половины этого очерка. Антропология как наука имеет достаточно значения для тех, кто не хочет видеть в ее началах возможности философского построения. Вы хотите отыскать источники всех высказанных положений в старых сочинениях? Сделайте одолжение. Автор готов признать, что эта система в своих началах была системою всех мыслителей, если вы это докажете.

Но всего вероятнее, что вы находите эту статейку скучною для журнального очерка... Вы ищете в журнале другого. На других страницах этой же книжки найдете себе полное удовлетворение, а мы — нам пора кончить...

ОТВЕТ г. СТРАХОВУ
1860

Около года тому назад я напечатал первый выпуск «Очерков вопросов практической философии» *. Встречая первые серьезные возражения в статье г. Страхова¹ («Светоч» № 7), я считаю своею обязанностью ответить моему рецензенту.

Правда, еще прежде в «Современнике» (май и июнь 1860 г.²) была помещена довольно большая статья, в заголовке которой стояло название моей книги, но я не столько самообольщаюсь, чтобы считать мою брошюру предметом названной статьи. Александр Дюма брал Генриха VIII *как звезду*, чтобы на него повесить *свою* драму; рецензент «Современника» взял мою брошюру как заголовок для *своей* философской теории. По этому предмету пишется еще так мало у нас, что всякий интересующийся философией легко может прочесть самые статьи и сочинения, сюда относящиеся, и сравнить различные взгляды, не нуждаясь в полемике школ, почти каждая из которых имеет пока у нас по *одному* представителю. Я вовсе не разделяю общего направления гг. Гогоцкого, Новицкого и др., во многом расхожусь с г. Страховым и не могу согласиться на все построения рецензента «Современника», но весьма неохотно стану нападать на пункты, в которых мы расходимся, во-первых, потому, что все мы еще не вполне высказались, а во многих случаях и не можем этого сделать; во-вторых, потому, что душевно желаю, чтобы всякий читатель, для которого слово *философия* имеет притяжение, прочел

* Помещено в конце прошлого года и в «Отеч. зап.» с заголовком «Очерк теории личности».

и лексикон г. Гогоцкого, и историю г. Новицкого,³ и статьи философского содержания, помещаемые во всех наших светских журналах. Пусть читатель сравнивает и мыслит сам. Философские статьи имеют ту особенность от научных, что ложь в последних положительно вредна как факт, критика которого большею частью весьма затруднительна для читателя. Философское сочинение, даже посредственное, полезно, потому что возбуждает процесс мышления в читателе, требуя от него самодеятельности, и он в самом себе большею частью находит источник исправления ошибок сочинения. Как только рецензент «Современника» стал излагать *свою* теорию, мне осталось возразить ему только на два-три замечания, мне сделанных; но так как они весьма незначительны, то я отлагал этот ответ до удобнейшего случая, который теперь представился, и потому прежде обращения к г. Страхову посвящу несколько строк рецензенту «Современника» *.

Он обвиняет меня в неправильности выражения: «Общественный деспотизм Северо-Американских Штатов» — и говорит, что в этом случае Миллю нельзя верить. Правду сказать, я приводил в этом случае Милля вовсе не как авторитет, на который ссылался, а как пример, как ловкое выражение факта, довольно известного и повторенного в новом сочинении, которое у меня было еще свежо в памяти. Что факт общественного деспотизма над личностью в Северной Америке в весьма различных проявлениях жизни есть не местный, а общий, этому можно привести множество свидетельств из сочинений о Северо-Американских Штатах. Токвиль посвящает ему целую главу как общему явлению, Шевалье говорит о нем много раз в том же смысле и т. под.

Второе обвинение заключается в том, что я читал и цитировал сочинения, которые не стоят того, как можно видеть, по мнению рецензента, из одной фразы их авторов. На это ответ очень прост. Цельных и вполне последовательных писателей очень мало. Во множестве плохих книг можно найти прекрасные частности, и пре-

* Признаюсь, что возражаю на память, не имея перед собой статей.

восходные книги пришлось бы осудить целиком за плохие частности. Я всегда полагал, что надо изучать все партии и из возможно большей массы фактов выбирать то, что может быть годно. Естествоиспытатель не бросает уroda вне науки, крича: «Урод!» Наука объясняет, почему появился и насколько отклонился от нормального существа данный урод; она показывает, что в уроде развилось правильно и что составляет аномалию. То же самое с уродливостями мысли.

На третье обвинение я отвечать не могу, потому что ответ на него в совокупности моих трудов, настоящих и будущих, из которых весьма немногие отрывки еще я имел время и возможность написать. Рецензент говорит, что я *эклектик*. Обыкновенно эклектизмом называют учение, соединяющее механически результаты различных школ, не сплавляя их в одно стройное целое. Конечно, со стороны себя судить трудно. Если бы я убедился, что только эклектически я могу мыслить о философских вопросах, то отказался бы навсегда от этого рода трудов; но я полагаю, что еще опрометчиво судить по отрывочным трудам, насколько мысль автора цельно охватила различные предметы своего исследования. Итак, ответ на это — в будущем *.

Вот, кажется, все замечания рецензента «Современника».

Г. Михайлов⁴ в своих прекрасных статьях о женщине сделал мне также замечание. Он спросил, не иронически ли я говорю, что немногие поставили так высоко семейство, как Прудон? Нет; но я подразумевал не нравственное значение, а философское построение. В нравственном отношении, как воплощение идеала справедливости в семейной жизни, теория Прудона весьма ошибочна, и г. Михайлов прав, восставая против нее. Но эта ошибка заключается лишь в недостаточной оценке достоинства женщин. Эта оценка — дело науки, и недостаток науки отозвался в нестройности системы. Как

* Доказательством, что данная философия не есть эклектизм, может служить лишь *философская энциклопедия*, построенная по данной системе. Успею ли я это сделать — не знаю; как на слабый контур могу указать на вторую половину статьи «Что такое антропология» в «Русском Слове» за октябрь 1860 г.⁵

философское построение, система Прудона в семейном начале видит всю основу общества; из начала семейства Прудон выводит все прочие гражданские формы, и потому я считал себя вправе сказать, что едва ли кто (в философском построении) поставил так высоко семейство. Прочие писатели, опиравшиеся в построении общества на семейное начало, обыкновенно совокупляли его с религиозным, государственным и т. д. и потому в сущности ослабляли его. Для Прудона семейство есть единственный источник правильной общественности.

Перехожу к рецензии г. Страхова.

Первое обвинение его заключается в том, что я не показал связи между элементами стремления к наслаждению, знания и творчества, что я говорю о человеческом единстве, не доказывая его, что не видеть, как действует творчество и почему в одном случае результат его деятельности таков, а не другой; наконец, не видеть, нет ли других элементов деятельности, и даже встречается четвертый — нервы. Общее заключение: у меня нет ни полноты, ни отчетливости, ни строгого метода.

Эти обвинения имели бы свою долю верности, если бы я написал психологию, антропологию и т. п. Но их странно читать, когда они относятся к *очерку вопросов практической философии*. Итак, г. Страхов потребует от физиолога изложений физики и химии, от медика и технолога — изложения всех основных наук, из которых они делают выводы. Я из психологии взял нужные мне факты, насколько они мне были нужны; подробнейшее развитие не только не было необходимо, но совершенно противоречило бы экономии расположения сочинения *.

* В этом случае г. Страхов поступил со мною еще лучше, чем с Гаймом в другой своей статье — «Значение Гегелевой философии в настоящее время» («Светоч», № 1). Вооружаясь на Гайма за его книгу о Гегеле, г. Страхов говорит: «Если бы книга Гайма была истинно философская, то он прямо должен был бы высказать свои убеждения относительно философии вообще и истории философии в особенности. Он этого не сделал». Нет, г. Страхов, вы ошиблись: он это сделал, только в другом месте, в своей статье «Philosophie» в Энциклопедии Эрша и Грубера⁶, отдел III, ч. 24, статье, на которую с уважением сослался и Целлер. Высказывать теорию при каждой критике неудобно.

Давая *очерк*, я не был обязан анализировать в подробности, отчего творчество дает в определенном случае определенный результат. Очерк тем отличается от подробного исполнения, что заключает характеристические черты, а не подробности. Впрочем, в этом случае я должен приписать неясность только нежеланию г. Страхова угадать мою мысль, особенно в человеке, знакомом с естественными науками. Возьму самый элементарный пример: движение системы материальных точек обуславливается связями точек системы и силами, на нее действующими. Если связи другие, препятствия движению другие, то те же силы произведут другое движение. То же самое везде. При известных обстоятельствах рождается известная сила (то есть происходят явления притяжения, химического замещения, образования клеток, творчества и т. д.), но ее действие видоизменяется обстоятельствами, при которых она произошла. Я счел бы обидой читателям объяснить это.

Второе обвинение заключается в том, что я сделал пропуск; привожу самый текст, боясь исказить мысль г. Страхова: «Если наслаждение понимать в обыкновенном, ходячем смысле, то никак нельзя сказать, что оно *всегда* бывает целью человека. Человек прежде всего другого есть существо свободное; он хочет действовать совершенно самостоятельно и потому не покоряется ничему, даже наслаждению. Чувственные удовольствия, страсти, привязанности, привычки — все эти естественные обстоятельства стесняют свободу воли и своей силой определяют деятельность человека. Поэтому он рассматривает их как насилие, как внешнее принуждение и во что бы то ни стало стремится стать выше всех этих побуждений и достигнуть чистого самоопределения. На этом, и собственно только на этом основании плотские удовольствия считаются нечистыми и греховными. Чем сильнее наслаждение, тем оно пагубнее, тем недостойнее человека, потому что тем сильнее оно поглощает человека, тем с большею слепотой он ему предается. Известно, какое широкое развитие получил такой взгляд на человеческую деятельность. С одной стороны, он отразился в том глубоком идеализме, который проникает новую жизнь; отныне и навсегда каждый жертвует всеми

благами чистоте собственного убеждения; все влияния и все силы, какие действуют на человека, ничтожны перед силой его совести. С другой стороны, тот же взгляд породил ужасающий аскетизм, презрение ко всему земному и вещественному, и следы его в огромных размерах обнаруживаются в нашей общественной жизни. Г. Лавров вовсе не касается этого существенного вопроса, не разъясняет этого глубокого противоречия⁷.

Я не совсем ясно понимаю, в чем тут меня упрекает г. Страхов и какой это *ходячий* смысл слова *наслаждение*; я употребляю слово так, как оно вошло в язык. Гастроном наслаждается страсбургским паштетом; развита публика наслаждается, слушая драму Шекспира; г. Страхов наслаждается, читая «Логику» Гегеля; Мария Алакок наслаждалась, подвергая себя произвольным мучениям; Арнольд Винкельрид наслаждался мыслью, что он спасает отечество, бросаясь на копья врагов⁸. Я имел *право* взять слово в его самом обширном употреблении, потому что вижу в нем единство смысла. Если г. Страхов находит, что в одной части из этих случаев оно употреблено неточно, пусть докажет. Вот когда Гегель в своей «Логике» употребляет слово *химизм* как общее для метеорологического процесса, для половых отношений, любви, дружбы и т. д., так это насильственное расширение *ходячего* значения.

Итак, я пока считаю себя вправе употреблять слово *наслаждение* так, как я его употреблял. В таком случае стремление «достигнуть чистого самоопределения» есть борьба идеала человеческого достоинства с увлечением, о чем у меня сказано на стр. 32 [381] при развитии идеала самообладания. Нравственное наслаждение приближения к идеалу здесь противопологается другого рода наслаждениям, вот и все. Кажется, я не употребил слова *убеждение*, но говорил об обязанности самостоятельного определения целей и образа жизни как о добродетели, принадлежащей к идеалу человеческого достоинства, следовательно, об этом «глубоком идеализме» (если г. Страхову угодно так назвать это явление, в чем я не совсем с ним согласен) у меня упомянуто. Что касается аскетизма, то о нем тоже сказано у меня на стр. 49 [397]. Если г. Страхову не нравится, что я вывел то и другое

как следствие эгоистического стремления наслаждаться, а не противопоставил последнему, то это еще не причина обвинить меня в пропуске. Все эти явления взяты мной в соображение сообразно *моему* взгляду. Если г. Страхов полагает, что есть хотя *одно* действие человека, которое он совершает без внешнего принуждения, не наслаждаясь чувственно или духовно, пусть он укажет то действие или пусть решится сказать, что человек не чувствует никакого наслаждения, воплощая в действие свой нравственный идеал. Г. Страхов ставит как бы в укор мне, что моя система схожа с системой Гельвеция и потому относится к половине XVIII века, а не XIX. Неужели мой рецензент считает время аргументом для истины положений? Геометрия Евклида не менее точна теперь, как при жизни ее автора; много истин, известных древности из естествознания и общественных наук, были забыты в продолжение тысячелетнего средневекового сна Европы, чтобы возобновиться в последние века. Наконец, сам г. Страхов на второй же своей странице говорит, что новейшие философы не всегда лучше. Что же за аргумент тогда против моего воззрения, что оно не ново? Конечно, должно помнить, что г. Страхов во имя безусловной системы гегелизма считает предшествовавшие ему (и вероятно, все последующие за ним) за *über-gewundener Standpunkt* [превзойденную точку зрения]. Об этом *безусловном* значении гегелизма я уже говорил в другом месте * и упомяну ниже. Впрочем, если бы г. Страхов прочел внимательно Гельвеция и сравнил с моим очерком, то он заметил бы в сравниваемых учениях существенную разницу в процессе, создающем из общего принципа наслаждений окончательные побуждения.

Несколько важнее было бы замечание о слабости развития понятия *любви* в моем очерке, если бы я не сказал именно, что вернусь к этому понятию в отделе втором, говоря о семейных связях, где это понятие получает более определенное значение. Там г. Страхов увидел бы, что самоотречение вовсе не есть для меня

* «Библи. для чт.», 1858—1859. «Гегелизм», «Практическая философия Гегеля».

синоним любви. Даже я не знаю, на каком основании он это вывел и из немногого мною сказанного о неопределенности употребления этого слова. Я не хочу думать, чтобы поводом к тому служило лишь помещение этого слова в главе с заголовком *страх и самоотвержение* или то обстоятельство, что мой рецензент прочел фразу, начинающуюся так: «Самоотвержение можно бы назвать тождественным с любовью, если...», остановился на этом начале и не читал далее. Я лучше хочу думать, что г. Страхов прочел между строками моими другую мысль ..., которой у меня не было.

Самое важное обвинение заключается в том, что я не разрешил вопроса о свободе воли. Это вполне справедливо, так как я считаю его и все метафизические вопросы о сущности вещей вполне неразрешимыми. По аналогии со всеми процессами, где сближение причин и следствий возможно, этот вопрос решается отрицательно, но так же невыделимо из духа человека явление самообязательности, суда над собою; явление, отрицающее необходимость нашего духовного процесса и его реализирования. Наука, относится ли она к человеку или к химическому процессу — все равно, ищет необходимого закона, необходимой связи между явлениями, связывая их помощью гипотез так, чтобы их генетическая последовательность сделалась вероятною для читателя. Я старался это сделать. Я взял факт сознания свободы, факт создания идеалов, факт стремления к наслаждению и на основании этих фактов стал строить связную систему нравственного процесса. Это построение не включает никакого предположения относительно свободы воли. Для рассуждения о следствиях, вытекающих из того, что человек сознает себя свободным, точность самого принципа не важна. Вопрос этот необходим, но он необходим в метафизике и пока не разрешен. Г. Страхов вместе со многими мыслителями не хочет допустить отделения этих сфер, но нераздельности их в построении не доказывает. При этом он говорит, что я упустил главное — «стремление воли человека к свободе». «Воля по самой своей сущности желает своей свободы». Неужели г. Страхов находит, что это есть философское возражение или даже хотя бы *философское выражение*? Воля стре-

мится... воля желает... это метафора; это гипостазирование отвлеченного понятия; это антропоморфический процесс; это идеал человека, перенесенный на абстрактное неживое существо. Еще *стремится* туда-сюда; стремление имеет очень обширное значение; но *желает* (!); процесс желания вне живого существа немислим. И г. Страхов полагает, что эти, может быть, очень поэтические, но несколько не научные фразы суть *главные начало*, которое я *забыл*. Признаюсь, что представление о *желаниях воли* для меня так неясно, что я на предыдущий упрек и ответить не умею.

Обращаюсь к последнему, как мне кажется, возражению или уже *положению*. Моей теории противопоставляет г. Страхов следующее: «Истинным двигателем истинно человеческой деятельности всегда были и будут *идеи*. Мысль, разум — существенное отличие человека есть вместе и главная всемогущая сила, которая им управляет». Я мог бы здесь обратиться к моему рецензенту его же оружие. Он ставит догмат, а не доказывает. Но я не считаю себя вправе это сделать. Г. Страхов раз навсегда определил свою теорию, сказав: «Я разумею... настоящую философию, именно философию Гегеля». Итак, г. Страхов чистый гегельянец. Но в наше время гегелизм чрезвычайно разнообразен. Как во многих религиозных учениях название оставалось, но в это название вносили самый разнообразный смысл, так и гегельянцы не составляют единой школы. Они большею частью, даже самые верные, признали необходимость отречься от слов учителя, но сохранили одно довольно отвлеченное знамя — метод. По-видимому, они все более или менее строго держатся одного: лишь процесс мышления доставляет всему философское, научное, действительное значение. Идея — единство понятия и действительности — есть цель философствования о каждом предмете. Впрочем, можно привести много выражений из школы Гегеля, которые дают несколько другое значение слову *идея*, так как ни одна философская система не позволяла своим последователям так легко сливать в одно слово разнообразные смыслы. Когда-нибудь я постараюсь поговорить поподробнее с читателями об истории слова *идея* и его различных судьбах.

Теперь обращаюсь к теории г. Страхова. Идеи, говорит он, движут человека. Но если разобрать, то многие ли сознают идею добра, истины, справедливости и т. д., в которых г. Страхов видит движущие силы человека? Кажется, очень немногие? Как же действуют другие? Мне кажется, что можно в них допустить или бессознательное для них действие идей как самостоятельных, независимых существ, господствующих над человеком как нечто внешнее; или можно допустить, что идея в них действует, но не как идея, а в форме идеала, в форме мгновенного побуждения; или можно допустить, что идеалы, мгновенные побуждения суть побудительные причины действия для большинства, а идеи доступны лишь очень немногим. Первое предположение есть чистая мифология. Второе есть самообольщение, так как я знаю только ту форму, в которой проявляется движущая сила в человеке, а ее сущность есть мое предположение, которое уже и потому неуместно, что идея, преобразовываясь для действия в идеал или в мгновенное побуждение, тем самым выказывает свою неспособность действовать в большинстве личностей иначе. На этом основании мне кажется вернее брать за действующие начала в человеке не только идеи для весьма немногих, но идеалы для большинства и даже мгновенные побуждения, все опирающиеся на стремление к наслаждению. Но на этом остановиться нельзя. Философское построение требует единства, и представляется вопрос: из этих трех начал которое есть источник других и которые из него происходят? Развитие человеческих единиц и история человечества ясно показывают, что генетически идеалы создаются вследствие побуждений. Относительно идей, так как они доступны лишь людям, весьма изощрившим критику ума и способность к отделению признаков из реальных предметов, то мне кажется вероятнее всего принять их за абстракции живых идеалов, господствующих над массой человечества. Это тем более вероятно, что, бесспорно, идеи являются двигателями лишь в области знания, где самый процесс включает потерю некоторых признаков познаваемого и результат более отвлечен, чем мыслимый предмет. Поэтому я считаю себя вправе признать во всей челове-

ческой деятельности источником побуждения стремления наслаждаться; истинно человеческой, нравственной деятельностью я назову ту, которая имеет источником идеалы, а в идеях как практических побуждениях могу видеть лишь формулы, сокращенные выражения для этих идеалов.

Недостаток философии Гегеля отразился довольно ясно в статьях г. Страхова. Я укажу на его первую статью — «Значение Гегелевой философии»⁹, именно на стр. 25, где говорится об отношении философии к жизни. Г. Страхов противопоставляет одну другой. Значит, жизнь, по его мнению, в ее реальном процессе не заключает философии. Если он в этом сознается, то он сам произносит суд над своей системой. Философия Гегеля не обнимает процесса жизни, она только обнимает *мышление* о жизни. Она есть *частная* философия, а не *вся* философия. Она обнимает лишь все сущее как мыслимое, и мыслимое одним способом, принимая действительным лишь процесс мышления; она не обнимает мышления всего сущего как действительного вне процесса мышления. Но мышление не есть единственный процесс, соединяющий сознающее *Я* с реальным миром; остается еще процесс реализирования как творчества и как жизни. Обе эти отрасли, *в их реальности*, лежат *вне* философии Гегеля, которая их только мыслит. Поэтому истинная философия нашего времени должна *включать* в себя гегелизм, но *не заключаться* в него.

Но гегельянец ли г. Страхов? Неужели во имя гегелизма он признал статью г. Хомякова *прекрасной*, а «Логику» г. Карпова *истинной философской* книгой, которая *должна совершить у нас переворот*? Неужели гегельянец мог дерзнуть произнести фразу: «Мы находимся здесь в области мысли, а не в области действительности...» («Об атомист. теории вещества»¹⁰, стр. 163, строчка вторая), и тень Гегеля не предстала в гневе перед еретиком, оскорбляющим самую святыню гегелизма, самые его непреложные догматы, и не отослал строгий учитель своего ученика есть хлеб на элевсинские таинства¹¹, не столкнул его на низшие ступени своей диалектической лестницы? — Я сильно сомневаюсь в чистоте гегелизма г. Страхова.

Но по крайней мере расходится ли он со мной в построении человеческой деятельности, видит ли он в идеях, отрицающих наслаждение, отрицающих себялюбие, истинного двигателя человечества? Раскрывая его статью «Значение Гегел. филос.», стр. 46; там он говорит о философии, как известно, по Гегелю, высшей, абсолютной сфере мышления, тождественной с наукой в ее целости, и я встречаю фразу: «То, что воодушевляет ученого... есть именно сладострастие мышления...» Как, *сладострастие* мышления? Так в мышлении есть сладострастие, аналогическое чувственному наслаждению? Позвольте, г. Страхов, если вы его признаете в высшей сфере, о чем же вы со мной спорите?

— Я сильно начинаю сомневаться, не шутка ли философствование г. Страхова. Он был так любезен, что, отрицая в моем построении и метод, и полноту, согласился, что я последователен. (Последователен без метода! Я как-то это неясно понимаю.) К сожалению, я не могу признать последнего качества за его статьями; если бы еще он строил *свою* теорию, то мог бы сказать, что между статьями 1-го и 7-го номера «Светоца» он обдумал, округлил эту теорию. Но ведь он выдает себя за гегельянца, а гегелизм отделан весьма стройно.

Мне бы, может быть, следовало еще поспорить с г. Страховым относительно *мысли, униженной тем, что она является результатом обстоятельства* («Знач. Гег. фил.», стр. 44), относительно *материализма, убийства духа и фатализма, убийства жизни* («Об атом. теор.», стр. 188), об отрицании исторического метода объяснения событий («Знач. Гегел. фил.», стр. 44) и о некоторых других вещах, но я имею сильную антипатию к антикритике и потому не хочу еще удлинить эту статью.

Мне не известны отзывы (если они были) других лиц о моих статьях. Слышал я, что «Домашняя беседа» отзывалась иногда обо мне невыгодно, но не интересовался этим обстоятельством. Впрочем, мне необходимо сказать два слова об одном из ее отзывов. Мне рассказали, что «Домашняя беседа»¹² отзывалась об одной из моих статей хорошо. Это, признаюсь, меня смутило. Мне припомнился анекдот, который я читал ребенком, о каком-то греческом живописце. Он выставил свою кар-

тину на суд публики. Приходили знатоки и осуждали частности; он не верил им. Но пришел некто, понятия которого были известны как извращенные, пришел и начал хвалить. «Видно, в самом деле дурно», — подумал художник и унес свою картину для исправления. Вот такие мысли заставили меня искать у кого-нибудь из моих знакомых этого печального для меня отзыва журнала г. Аскоченского. Долго поиски были напрасны. Подписчики «Домашней беседы» как-то оказывались лицами *других сфер*. Наконец, один журналист, получающий по обязанности звания много разного печатного хлама, ссудил меня листком «Домашней беседы». Опасение мое оправдалось. В отделе «Блестки и изгарь», специально посвященном тому направлению, которое окончательно погубило Лео в его брошюре «Гегелинги»*, автор статейки цитирует тираду из моей статьи в свою пользу. Хотя мог бы оправдаться тем, что из других страниц той же цитированной статьи внимательный читатель может убедиться, что приводимые слова сказаны во имя совсем других начал, чем те, которым служит г. Аскоченский с сотрудниками, но я считаю обязанностью принести публично покаяние перед читателями. Виновен я, почтеннейшие читатели, в великой неясности изложения, когда мои слова могли подать повод «Домашней беседе» видеть во мне насколько-нибудь своего единомышленника.

* См. «Практическая философия Гегеля» в «Библ. для чт.», последняя статья, стр. 17[282], 3-я строчка, 4-е слово.

**ТРИ БЕСЕДЫ
О СОВРЕМЕННОМ
ЗНАЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ
1860**

Приступая к публичным беседам о современном значении философии, я мог бы поступить различно. Во-первых, я мог написать эти беседы и читать их по тетрадкам; во-вторых, я мог написать эти беседы и выучить их наизусть; наконец, я мог по заранее обдуманному конспекту приступить к изустной беседе и написать по тому же конспекту беседу, изложенную прежде или после. В первых двух случаях читатели имели бы беседы как раз с теми же оборотами слова, как слушатели. Но второй способ доступен людям только с отличнейшей памятью; первый же представляет самое неудобное средство для разговора с публикой о серьезном предмете и оправдывается только для сочинений, обладающих особенными стилистическими совершенствами. Мне оставался последний способ. Но он влек за собою неполное сходство прочитанной и написанной беседы. Это было неизбежно, и потому я примирился с этим условием. Раз допустив его, я решился дать эти беседы читателям в возможно лучшем виде. Многие частности, позабытые на лекции или опущенные, потому что время не дозволило мне распространиться, могли здесь быть помещены. Иногда с пером в руке я встречал оборот, который, как я хорошо помнил, не был мною употреблен изустно; но я считал своею обязанностью внести его, если он, по моему мнению, точнее выражал мою мысль. Конечно, все это относится к частностям, к форме мысли, к ее развитию или уяснению, а не к содержанию. Самая мысль, даже в ее оттенках, и весь план бесед остался без всякой перемены. Я оставил даже неполным один

значительный пропуск, сделанный мною во второй беседе по недостатку времени и указанный мной тогда же слушателям. Я надеюсь пополнить его в непродолжительном времени особым рассуждением.— Некоторые лица обвинили мои беседы в повторении, в излишне популярном изложении, в бездоказательности иных положений и т. п. Может быть, я во всем этом и действительно виноват; но, говоря перед публикой, которая мне была совершенно неизвестна, я предпочел повторения и элементарность изложения, чтобы вернее оставить в памяти слушателей главные пункты и не оттолкнуть с первого раза техническими приемами и терминами. Что время не дозволило мне доказать все свои положения — это само собой разумеется, я и то сам сознаюсь, что мои беседы были слишком продолжительны. Но мое дело было более указать, чем доказать.— Иные слушатели нашли в моих беседах вовсе не то, чего ожидали, и не нашли многого, что думали встретить. В этом случае я не считаю себя очень виноватым, потому что сообразно *моему* поставлению вопроса и моему взгляду на него я не считал возможным следовать другому плану. Насколько эти беседы стоили быть напечатанными, судить не мне. Представляя их вторично публике, я предоставляю читателям еще раз возможность *обсудить* и, если угодно, *осудить* их.

Беседа первая

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ В ЗНАНИИ?

Вступление. Философия в Германии: школы, теоретические вопросы.— Философия во Франции: партии, практические вопросы.— Как понимают философию в России.— Философия невыделима из нашей деятельности.— Философия осмысливает нашу деятельность.— Основная аксиома.— Я же л а ю з н а т ь, ч т о т а к о е ф и л о с о ф и я? — Желание — источник всякой деятельности.— Представление.— Знание.— Области знания.— Что мы в самом деле знаем? — Наше Я. — Вопросы о сущности.— Философия в знании.— Философские системы.— Творчество.

Мм. гг.! Не знаю, имею ли я право благодарить вас за ваш благосклонный прием. По крайней мере я чувствую, что сделал еще слишком мало, чтобы заслужить его. Я в нем вижу лишь сочувствие к тому предмету, во имя которого мы сошлись сюда побеседовать. Он всегда имел чарующую привлекательность для всего, что стремилось жить и развиваться; он всегда казался страшным и опасным для тех, кто опирался на отжившие начала. И сегодня есть чему порадоваться: сегодня в первый раз после долгого молчания среди русской столицы, в среде светского русского общества, в живой русской речи самостоятельно и независимо произносится слово *философия*.

Значение философии для общества было очень различно. Всего более о ней говорили в Германии и во Франции; но в этих двух странах она являлась представительницей двух совершенно различных направлений. Немцы считают себя, как немцев, прирожденными судьями философских предметов и, гордясь именами нескольких замечательных мыслителей, видят в своем

отечестве единую исключительную родину философии. Она там вошла в поэзию, в беллетристику, в обыденную жизнь. В таких же маленьких изящных книжках, как стихотворения Ленау, Гейне, Уланда, издаются для дамских столов сборники Карьера, Шеффера, Саллета, проникнутые шеллингизмом и гегелизмом. Во многих романах Фанни Левальд, Гуцкова и других писателей философские споры составляют предмет целых глав. Если кто в общественном разговоре или в речи употребит философский термин, это не покажется странным. Философские споры проникли в германское общество, в германскую *жизнь*. И споры эти касаются самых отвлеченных вопросов. Школы гегельянцев, шеллингистов, кантианцев, гербартианцев, материалистов и т. д. разделяются между собою по вопросам об отношении мысли к действительности, о том, существует ли *Я*, или это есть призрак, какое отношение между веществом и силой и т. д. Последний вопрос так занимал всех в Германии еще недавно, что в продолжение нескольких лет редко выходила серьезная книга или книжка журнала, без того чтобы автор где-нибудь в целой главе или в заметке не излагал своего отношения к этому вопросу.

Мы найдем совсем другое, если обратимся к Франции. Там слово *философия* есть знамя, с которым идут в битву общественные партии. Во время всего XVIII в. шла ожесточенная борьба во имя философии. Это слово ставили на алтарь в виде богини разума, из-за чего изгоняли и казнили, но при всем том обращали очень мало внимания на его научное значение. Буржуазия не хотела более терпеть гнета светской и духовной аристократии. Последняя опиралась на определенное мирозозерцание, на установленные предания. Против этих-то преданий шли бороться Вольтеры и Дидро. И читатели, и сами авторы часто плохо знали, верят ли они или не верят в бессмертие души, в материю и бестелесный дух, в бога. Можно указать в этом отношении много непоследовательностей и противоречий у одного и того же писателя. Но они были последовательны в одном — в своей практической борьбе с установленным порядком вещей. — Прошла французская революция. Старшая линия Бурбонов была унесена собственным непонима-

нием своего положения, и буржуазия явилась властью. Новые общественные партии вышли на сцену, и во имя своих практических интересов каждая из них выставила *свою* философию. Философу буржуазии Кузену *нужно* было, чтобы воля была свободна и дух был бессмертен; чтобы гражданская свобода и собственность были освящены мыслью, и он все это доказал. Из всех древних и новых систем он собрал все, что нужно было *для* этой цели, и создал французский *эклектизм*. Но против буржуазии стояли другие партии со *своими* целями, и вот Вентура пишет свои проповеди о разуме философском и разуме католическом, о христианской власти; вот выступают социалисты. Во всех этих сочинениях *практические* вопросы, *практические* стремления на первом плане. За них бранят и прославляют писателей в различных кружках общества. До остального же почти никому нет и дела.

У нас философия не имеет ни того, ни другого значения. У нас нет философского предания, великих имен национальных мыслителей, которых системы спорили бы о господстве между ними. Иной из нас вспомнит иногда давно умолкшего профессора, ученика немецкого мыслителя, но вспомнит о *лице*, о единице, а не о направлении. Несколько шеллингистов оставили в нашей литературе и в памяти общества след несколько более яркий, чем мыслители других направлений, но все это смутное предание. Философских школ у нас не было, а были философствующие единицы, и те приносили очень мало *своего*, а развивали большей частью предмет по мирозерцанию того или другого германского философа. Нечего уже говорить, что у нас нет и следа общественных партий, которые бы боролись и выставляли философские принципы для своих практических целей. У нас, собственно, только два отдела в обществе: люди, желающие знания и развития, и поклонники невежества, люди, раскольнически враждебные науке, именно в ее развивающих человеческих началах. Но это не школы и не общественные партии. В практических вопросах, как в теоретических, у нас опять единицы, не успевшие или не умевшие организовать в партию.

Не мудрено, что и наше общество связывает со словом *философия* и *философ* часто очень невыгодные представления и наши лучшие писатели выражают подобное представление о своих комических идеалах. *Философствование* для Фамусова имеет значение гастрономическое. Судья «Ревизора», который «своим умом дошел» до решения вопросов о мироздании, есть карикатурный философ. У нас называют философом того, кто ведет себя не так, как другие, кто пренебрегает приличиями. «Прошу не философствовать, а делать», — говорит начальник подчиненному, осмеливающемуся возражать. «Философия есть наука лени», — повторяет, говорят, ежегодно своим слушателям один петербургский профессор, имя которого с уважением произносится и за границей между специалистами его предмета.

С другой стороны, со словом *философия* наше общество связывает представление о чем-то весьма темном, трудном, доступном лишь немногим специалистам. Она вызывает воспоминание неуклюжего тома «Умозрительной физики», где говорится об «идее вечности, равнозначительной всесуществующему нулю», и т. п. Между тем автор этого сочинения был не случайный фантазер, но один из немногих посвятивших долгие годы и многие труды на философское преподавание. Мудрено ли, что публика, с которой говорили таким образом о философии, чуждалась ее? Дико звучали в ушах русского человека непереваренные термины шеллингизма, к которым Германия была приготовлена рядом мыслителей, составлявших и изменявших постепенно немецкую философскую терминологию. Не так уже трудно было слушать формулы Шеллинга тем, кто имел в своем прошедшем Канта, перед Кантом Вольфа и др., развивших философское мышление на родном языке. Но в России не было подобного приготовления, и потому предмет, наполненный полупонятными или вовсе не понятными выражениями, представился обществу как нечто туманное, чуждое, как предмет, составляющий специальность нескольких человек, а остальным вовсе не нужный.

Между тем философия есть нечто весьма обыденное, нечто до такой степени нераздельное с нашим существом,

что мы философствуем не учась, при каждом произносимом слове, при каждом осмысленном действии, философствуем хорошо или дурно, но постоянно и неудержимо.

Может быть, мои слова представляются вам, мм. гг., резким парадоксом. Вероятно ли, что существовала невыделимая от нас деятельность, которую мы не сознаем? Позвольте вам тогда напомнить подобное явление, приводимое Мольером в одной из своих самых популярных комедий. Журден всю жизнь говорил прозой и не знал этого. Правда, проза Журдена не была прозой Паскаля и Боссюэ, но тем не менее это была проза. Надеюсь, мм. гг., что мне удастся вам показать на этих беседах, что в своих философских построениях мыслители лишь употребляли сознательно и разумно ту же самую деятельность, которая постоянно присутствует в нас в бессознательном и непоследовательном состоянии.

Но, возразят мне, если оно и так, к чему останавливать свое внимание на этой *особенной* деятельности? Много ли приобрел Журден, узнав, что он говорит прозой? Будем довольствоваться нашей *бессознательной* философией, если уж она действительно существует. К чему нам обращать на нее *особенное* внимание? Мало ли и без того дела в жизни? Мало ли необходимых для нас знаний? Есть люди, занимающиеся энтомологией и санскритским языком. Это очень полезные знания, но никто не скажет, что они необходимы для всех. Пусть будут специалисты философы, но к чему ставить философию в ряд предметов общей важности?

Дело в том, что философия, и она одна, вносит смысл и человеческое значение во все, куда она входит. Мы осмысливаем нашу деятельность настолько, насколько вносим в нее элемент философии. Насколько человек обязан себе отдавать ясный отчет в каждом своем слове, в своих мыслях, чувствах и действиях, настолько он *обязан философствовать*. Пренебрежение философией есть искажение в себе человеческого сознания. Требование *сознательной* философии равнозначительно требованию развития человека.

Впрочем, мм. гг., я здесь обязан сделать оговорку. Требование от человека сознательности и развития есть

нравственная аксиома, которую доказать нельзя, если кто ее отвергает. А есть люди, которые отвергают это начало. Есть люди, которые готовы сказать: «Сознательность, развитие, размышление есть зло для человека». Они смело утверждают, что лучше, счастливее человек, следующий бессознательно заранее предписанной рутине, человек нерассуждающий, непонимающий, «труп в руках другого», по выражению иезуитов, чем человек, добывающийся путем страдания и ошибок полнейшего знания, лучшего понимания, справедливейших условий жизни... Против подобных оппонентов полемизировать невозможно, потому что они стоят на другой почве, говорят на другом языке. Убеждать их бесполезно, потому что сам процесс убеждения им недоступен. Они не нуждаются в философии, потому что не нуждаются в мысли. Их идеал — это сон без сновидений. Оставляя их в стороне, мы считаем себя вправе поставить себе аксиомой: человек обязан отдавать себе отчет в каждом слове, в каждой мысли, в каждом чувстве и действии.

На этом основании мы должны отдать себе отчет в том, какое значение имеет философский элемент, присутствующий в человеческой деятельности. Мы увидим, что в разных областях этой деятельности он проявляется различно, и потому полное уяснение значения слова *философия* может быть лишь окончательным результатом наших бесед. Мы сначала откроем присутствие его в различных отдельных процессах. Сделать это очень легко. Если справедливо, что философия присутствует во всякой нашей мысли, то она может быть открыта в произвольно выбранной фразе. Конечно, в одном случае удобнее, в другом — менее удобно открыть ее присутствие, но всегда возможно. Возьмем вопрос, для которого мы сошлись на эти беседы.

Я желаю знать, что такое философия?

Конечно, можно бы подумать, что нас при разборе этого вопроса всего дольше займет последнее слово, как важнейшее. Можно подумать, что другие слова, ему предшествующие, для нас несущественны, так как в этой фразе они составляют только необходимую грамматическую форму для мысли, концентрирующейся на

слове *философия*. Между тем мы на первых наиболее остановимся; вдумываясь поочередно в слова *желание*, *знание*, *Я*, мы увидим, что они приведут нас сами собой к уяснению одного значения слова *философия*. Постараемся понять собственный вопрос, и мы сами ответим на него, по крайней мере настолько, насколько философия составляет элемент *знания*. Итак, постараемся осмыслить слова *я желаю знать*, беспрестанно нами употребляемые по привычке. Начнем с простейшего — с *желания*.

Слово *желание* кажется с первого взгляда так просто, что его и разбирать не стоит. Каждый из нас слышал и сам говорил о напрасных желаниях, о ненасытных, суетных, мимолетных желаниях и т. д. и т. д. Желание, развивающееся в страсть, представляется нам в борьбе с рассудком, с долгом, и борьба последних начал против первых ставится обыкновенно в обязанность человеку как нравственному существу. Это первое, самое поверхностное понимание значения слова *желание*. Но этого недостаточно; чтобы оценить какое-либо явление, надо исследовать его более внимательно. Если невежда говорит о комнате: «Она пуста», то человек, хотя немного знакомый с физикой, знает, что комната наполнена воздухом. Давление воздуха физик не ограничивает исключительными проявлениями бури, которая разрушает здания и сбивает вас с ног; он берет барометр и показывает, что на вас постоянно незаметно для вас самих давит такое-то число пудов воздуха. Точно так же поступает психолог, разбирая желание. Он не рассматривает его только в исключительную минуту борьбы желаний, переходящих в страсти, с приобретенными идеями справедливого, доброго, истинного; но он следит его давление на ваше нравственное бытие, открывая его везде и всегда, и говорит вам: *желание есть источник всякой человеческой деятельности*.

Множество предметов проходит постоянно перед вами, но вы остановились на одном. Он возбудил ваше внимание. Это внимание есть уже поставленный вопрос. Всякий вопрос есть неудовлетворенное желание. — Вы чувствуете радость, печаль, сожаление, общее утомление. Разберите внимательнее эти чувства, и вы везде

откроете присутствие желания. Сам рассудок и долг, противопоставляемые моралистами страсти, суть не что иное, как желание открыть продолжительнейшее, полнейшее наслаждение, желание воплотить наш нравственный идеал, на алтаре которого мы готовы заколоть другие желания, представляющиеся нам унижительными. Нет явления в жизни человека, в котором бы не присутствовали желания. Вся наука есть ответ на человеческие желания. Они воплощаются в художественные и религиозные идеалы, в системы мыслителей. Современные психологи видят в науке душевных явлений систему побуждений, или элементарных желаний. Два месяца тому назад умер последний из предводителей самостоятельных германских школ после Канта — Артур Шопенгауэр; он распространял значение желания в форме воли не только на весь внутренний мир человека, но и вне его; вся природа представлялась Шопенгауэру как проникнутая волей. Но нам нечего обращаться к метафизическим системам, чтобы увидеть волю, перенесенную человеком вне себя, в природу. Все поэтизирование, одушевление природы заключается в том, что мы предполагаем во внешних предметах нечто аналогическое нашему желанию в его разных преобразованиях и проявлениях. Наконец, в самых простых выражениях языка — аэроstat *стремится* подняться, тело *противится* сжатию — скрывается тот же процесс.

Итак, мы открыли присутствие желания повсюду в деятельности человека. Чтобы открыть его, мы брали поочередно различные явления и стремились найти в них единство. Мы говорим, что поняли значение желания для человека, когда оно нам представилось общим источником человеческой деятельности, началом, помощью которого эта деятельность представляет нечто единое.

Но если желание есть источник, основное явление человеческой деятельности, то, с другой стороны, мы можем его рассматривать как нечто сложное, составное. Существование понятий, которые, с одной стороны, суть простейшие для целого ряда других понятий, а с другой — представляются сложными результатами, есть один из важных фактов науки мышления. Мы не

можем его здесь разобрать в его общности, но покажем на примерах, что он представляется в различных областях знания. Многие ботаники видят во всех органах растения преобразование одного и того же органа — листа, между тем самый лист состоит из системы клеточек разного рода. Как геометрическая форма, он вовсе не прост; как химический состав, он довольно сложен. Еще ближе к нашему вопросу пример движения. Современное естествознание стремится объяснить всю природу как систему разнообразных движений. Английские психологи нашли, что движение наших органов есть путь, помощью которого человек доходит до понятия о пространстве и времени. Между тем представление самого движения есть представление некоторых состояний, последовательно изменяющихся, и наука о движении начинается с разложения понятия о нем на понятия пространства и времени.

Так и желание можно разложить на простейшие начала. Всякое желание предполагает два полюса: *желаемый предмет* и *желающее существо*, между которыми желание является чем-то посредствующим. Я желаю нечто; этим самым я говорю, что знаю существование чего-либо вне меня, и мое желание выходит из моего отношения к предмету этого желания. Итак, в желании лежит, во-первых, представление предмета, во-вторых, сознания моего *Я*, в-третьих, признание некоторого отношения между мною и этим предметом. Обратимся к первому.

Мы представляем себе какой-либо предмет. При этом мы легко заметим, что мы не сейчас его представляем так, как впоследствии времени, после тщательного исследования. Мы взглянули на предмет; различные наши чувства восприняли от него разнообразные впечатления; память вызвала подобные впечатления, полученные от известных уже нам предметов; воображение подсказало нам, что перед нами тот или другой из этих известных нам предметов. Представление готово. Но мы легко встречаемся с таким признаком, который противоречит составленному представлению. Например, нам показалось, что мы видели в окне нашего знакомого, а через несколько минут мы его встретили и т. п.

Мы говорим в подобных случаях, что представление, нами составленное, было *ложно*. Мы дали слишком много права нашему воображению. Мы не довольно признаков предмета в самом деле восприняли, чтобы определить, какой именно предмет был перед нами. Надо исправить это *ложное* представление. Для этого надо стараться воспринять от предмета возможно большее число его признаков. Надо разнообразить *наблюдения* предмета. Каждый новый признак, наблюдаемый нами, исправляет или дополняет наше представление. Зная, как легко мы можем впасть в ложное представление при недостаточном числе признаков, мы нарочно удерживаемся от произнесения приговора о нашем представлении, пока не считаем число сделанных наблюдений уже довольно значительным. — Иногда мы поступаем иначе. Получив несколько признаков, мы делаем *предположение*, т. е. ставим перед собой некоторое известное уже представление, задавая себе вопрос: не *этот* ли предмет подлежит нашему исследованию? Сделанное *предположение* мы должны *оправдать*, то есть мы ищем уже в изучаемом предмете признак предполагаемого. С каждым найденным из этих признаков наше предположение более и более оправдывается, делается более и более *вероятным*; мы останавливаемся с большим убеждением на поставленном представлении. Нашли мы признак противоречий, и сделанное представление оказывается ложным, лишается *реальности*. Оно *действительно* только для нашего воображения, а вне нас оно ничему не соответствует.

Накопляя наблюдения признаков предмета и оправдывая наше предположение о нем рядом нарочно делаемых наблюдений, *опытов*, мы *узнаем* предмет более и более. Наше *знание* растет с числом и разнообразием воспринятых признаков. Некоторые из этих признаков так существенны для нас, что мы разделяем предметы на отделы, смотря по присутствию или отсутствию именно *этих* признаков. Образуются области *знания*, группы *наук*.

Так мы собираем все предметы, в представление которых не входит противоречивых признаков и от которых мы можем получить достаточно полную группу

признаков; это для нас предметы прямого наблюдения, предметы внешнего мира, относящиеся к *естествознанию*. Если исследуемые предметы не подлежат прямому нашему наблюдению, но были наблюдаемы другими лицами, мы же имеем перед собой лишь слова и знаки, их изображающие, то подобные предметы мы назовем предметами *свидетельства*, и они преимущественно относятся к *истории*. Наконец, если мы замечаем в них отсутствие некоторых признаков, необходимых для реального бытия, или находим какое-либо противоречие, то предметы принадлежат только нашему *сознанию*, внутреннему миру нашего Я; они относятся к науке духовных явлений, к *психологии*, в самом обширном смысле этого слова.

Вот три главные области знания, в разных случаях сливающиеся одна с другой. Но посмотрим, насколько знания каждой из них *самостоятельны* и насколько опираются на данные, заимствованные из других областей. Посмотрим, насколько мы можем сказать, что в самом деле *знаем* факты, относящиеся к каждой из упомянутых областей.

Начнем с истории. Знаем ли мы факты царствования Нерона? Легко заметить, что мы знаем не их, но книгу, в которой они описаны, учителя, который нам их сообщил в рассказе. Мы знаем еще другие книги и других учителей, которые свидетельствуют достоверность повествований, помещенных у Тацита и в исторических курсах. Мы все это сравниваем в процессе мышления и убеждаемся, что события царствования Нерона в самом деле были таковы, как нам их передали. То же повторяется при усвоении всякого исторического факта. Наше знание распадается на знание нескольких предметов прямого наблюдения (книга, учитель, памятники и т. п.) и на знание нескольких предметов внутреннего мира, именно различных пунктов процесса нашей мысли, которая переходит путем сравнения представлений через ряд вероятностей к убеждению в достоверности исторического события. Историческое знание, очевидно, не самостоятельно; оно опирается на знание предметов внешнего мира и на процесс мысли; оно лишь настолько достоверно, насколько восприняты предметы

внешнего мира и насколько правилен процесс нашего мышления.

Переходим во вторую область, к предметам внешнего мира. Знаем ли мы их? Знаем ли мы, например, *книгу*? Легко и тут заметить, что мы знаем не предмет, а некоторые явления, *нами* воспринимаемые: очерк, свет и тень, цвет, температуру, твердость или мягкость, шероховатость или гладкость поверхности и т. п. Весь внешний мир дает нам только ряд явлений, обнаруживающихся рядом впечатлений. Вся наука имеет предметом только *явления*. Эти явления представляются *мне* как одновременно повторяющаяся группа, и я составляю из них предмет. Эти явления представляются *мне* группой, повторяющейся в своей последовательности, и я составляю из них *закон*. Из всей совокупности явлений, *мною* воспринимаемых, я строю с разных точек зрения *вселенную, мир, природу*. Все целое во внешнем мире принадлежит *мне*, моему построению. Я получаю только отдельное, отрывочное.

Самые явления я признаю имеющими самостоятельное *реальное* бытие лишь на основании *моего* обсуждения их. Мое мышление придает им реальность или отрицает ее у них. Например, я получаю впечатление света. Явление *действительно* произошло, потому что я его воспринял; но я поверяю его. Я закрываю глаза и продолжаю видеть свет. Тогда я *заключаю*, что воспринятое мною световое явление нереально: оно принадлежит моему внутреннему миру, или, как обыкновенно выражаются, оно *субъективно*. Противоречие *в мышлении* заставило меня *отрицать* реальность явления. Беру то же явление. Я вижу свет. Я убеждаюсь, что вижу его *вне* себя. Но, подходя к предмету, от которого я получил свет, я встречаю гладкую холодную поверхность на расстоянии несравненно меньшем, чем должен бы встретить светящее тело. Я *заключаю*, что это свет отраженный. Мышление побуждает меня признать реальность явления, но не такого, как я его воспринимаю, а другого, сообразного моему процессу мышления. Наконец, в некоторых случаях мышление мое допускает реальность света, исходящего из той самой точки, где я его воспринимаю.

Во всех этих случаях я имею воспринятое явление. Оно принадлежит *моему* внутреннему миру. Затем я имею другие явления, *туда же* принадлежащие и служащие мне для контроля первого. Далее я имею процесс мышления, сравнивающий эти явления, определяющий их вероятность и достоверность, реальность в разных ее видоизменениях или субъективную действительность. Этот процесс мышления весь принадлежит моему внутреннему миру. Итак, все мое знание *внешнего* мира сводится на ряд явлений, происходящих в моем *Я*. Весь внешний мир является как результат умозаключений, извлеченных из процессов, во *мне* происходящих. Насколько этот процесс правилен, настолько лишь я могу *знать* внешний мир. Я заснул, задумался, развлекся, потерял способность верно судить, и я окружен миром призраков; предметы проходят предо мной без моего ведома; мои представления предметов сбивчивы, уродливы.

И между этими предметами внешнего мира, которые мне известны только как соединенные *мною* группы явлений, находится мое собственное тело. Мне могут возразить: «Нет, свое тело мы сознаем прямо; мы его чувствуем. Для этого не нужно ни группировки явлений, ни умозаключений». Возражение было бы справедливо, если бы все, что мы чувствуем в нашем теле, соответствовало *всегда* тому, что в самом деле есть, и если бы мы чувствовали *все*, что происходит в нашем теле. Но ни то ни другое не имеет места, что можно бы подтвердить многочисленными примерами. Часто инвалид *чувствует* боль в пальце давно сгнившей руки. В нашем теле беспрерывно происходит ряд процессов, о которых мы ничего не знаем, пока они совершаются нормально. Чтобы их узнать, мы должны наблюдать их так, как наблюдаем внешние предметы. Еще более. Весьма многие из этих процессов мы изучаем помощью рассечений чужого тела и от этого внешнего наблюдения делаем умозаключение о существовании подобных же процессов в нашем теле. Все это заставляет нас не исключить и нашего тела из того, что мы говорили о предметах внешнего мира. Повторяю: знание всего внешнего мира и в нем нашего тела сводится на ряд явлений,

воспринимаемых нашим *Я*, обсуживаемых в нашем *Я* и от которых наше *Я* умозаключает о существовании внешнего мира так, как мы его познаем.

Таким образом, мм. гг., мы свели знание истории на знание внешнего и внутренних процессов нашего *Я*. Внешний мир свели тоже на внутренний процесс в нашем *Я*. Из двух полюсов желания желаемое оказалось непонятным без желающего существа.

Наконец, постепенное развертывание понятий, лежащих в словах *желание* и *знание* поставленного нами вопроса, привело нас неудержимо к третьему слову того же вопроса, к исследованию нашего *Я*.

Что такое *Я*? Кажется, самое простое, самое понятное из трех слов, о которых мы говорим, и между тем самое трудное для нашего понимания. Вся история, весь внешний мир сведен на процессы, происходящие в нашем *Я*; но как только мы коснулись этого центра, этого основания всего остального, он расплывается на те самые начала, которые мы только что на него свели.

История и природа оказались представлениями, результатами мышления нашего *Я*; но оно само невыделимо от предметов, которые им представляются, о которых оно мыслит. В этом существе, постоянном с первого взгляда, мы замечаем неудержимый процесс преобразования. Каждое мгновение уносит что-нибудь из моего вчерашнего бытия; каждое мгновение готовит во мне завтрашнего человека. Мое *Я* постоянно развивается под влиянием истории и природы, той самой истории и природы, которые я сознаю только в моем изменяющемся *Я*. Мои желания, знания, мысли постоянно меняются. В своем *Я* именно нельзя найти ничего постоянного, и это составляет трудность вопроса о нем.

Различные учения предложили несколько противоречивых ответов на этот вопрос. Спиритуалисты говорят, что *Я* есть отдельная, самостоятельная *сущность*, противопоставляемая внешнему миру; изменяются впечатления, им получаемые от внешнего мира, но оно остается неизменно. Материалисты говорят, что *Я* есть отвлеченный призрак, созданный памятью из продолжающегося сознания существования тела; это слово

для процесса, а не для *сущности*; это нечто аналогичное волне, в которой все изменяется и для которой сущность есть нечто бесформенное — вода. Я не имею вовсе намерения обсуживать эти решения, но для нас важно сходство обоих решений в одном главном пункте. Это особая *сущность*, говорят одни; это проявление другой *сущности*, говорят другие. Оба говорят о *сущности* явлений, а не о самых явлениях. Вопрос о нашем *Я* оказывается вопросом о сущности вещей; но мы ограничили науку исследованием явлений, не мудрено, что вопрос о нашем *Я*, выходящий из этой области, для нас научно неразрешим.

С вопросом о сущности нашего *Я* связано много других вопросов того же рода. От него, как видим, неразделен вопрос: какая *истинная* зависимость между нашим *Я* и внешним миром? Далее: в этом мире, признанном нами за *реальный*, вследствие отсутствия противоречий что *действительно*? Какая *истинная* зависимость между моей мыслью и бытием? Какая *истинная* зависимость между всем реальным? Что в нем *существенно*? и т. д.

Все это вопросы, к которым мы были приведены невольно, изучая внимательно значение трех простых слов разбираемой нами фразы. Они открыли нам огромное содержание явлений, принадлежащих различным отраслям науки, и еще далее содержание, превосходящее средства науки. Воспринятые явления составляли наше знание. Вопросы о сущности остались вне его.

Но в самой науке мы нашли многое прибавленное к знанию. Мы видели, что в знании получаются отдельные, разрозненные явления. Мы из них *строим* предметы, *строим* законы, *строим* отдельные науки, строим науку вообще. Там, где она кончается с прекращением познаваемых явлений, мы продолжаем ставить вопросы о *сущности* вещей и отвечаем на них более или менее решительно.

Какой же это элемент прибавляется к знанию, чтобы построить из него науку и потом охватить еще вопросы, не подлежащие науке? Это — элемент *философский*.

Мы построили всю деятельность человека как результат *одного* начала — желания. Мы свели все знание

на знание *одного* начала — нашего внутреннего процесса; мы поставили вопрос о том, что существенно во внешнем и во внутреннем бытии, т. е. какое *одно* начало всего сущего. Все это проявления *философии в знании*.

Мы произнесли последнее слово нашего вопроса, и, как вы видите, мм. гг., смысл этого слова уже заключался во всем предыдущем. Нам осталось только дать название известному началу. Нам удобнее было вывести значение философии в знании из этого вопроса, который мы поставили; но смысл получился бы тот же самый и из всякого другого. Философия знания получается как естественное следствие вникания в произносимые нами слова. Самое это вникание, надлежащее понимание собственных слов есть уже проявление философии в знании; мы *должны* философствовать или должны отказаться от понимания самих себя; но так как мы всегда, *хотя несколько*, понимаем то, что говорим, то *мы все философствуем невольно*. В построении законов ученых употребляет философское мышление, и без него ученость заключалась бы лишь в собрании фактов; без него наука не могла бы существовать. Философия присутствует в сближении наук, в объяснении всего сущего как единого целого, в отыскании зависимости одних явлений и существ от других, в решении вопросов о сущности вещей.

На этой высшей точке обработки философии в знании все мыслимые нами явления располагаются как нити около шара, связанные в различных местах узлами так, что начиная с одного из этих узлов можно перейти ко всем нитям и к прочим узлам. Тот узел, с которого мы начинаем, представляется нам основным, первоначальным, *сущностью* всех прочих. Остальные же узлы отступают на второй план, делаются для нас результатами, проявлениями основной сущности.

Различные мыслители в разное время по личному своему настроению или под влиянием современных им событий принимали за исходную точку тот или другой из этих узлов, начинали с того или другого явления как основного, существенного, и отсюда вытекает разнообразие *философских систем*. Все они имели одну и ту же цель — построение в единое стройное целое всего мыс-

лимого человеком. Все они до тех пор могли существовать, пока охватывали *все* факты знания; все они имели свою долю истины, потому что принимали за основание одно из явлений, имеющих место в самом деле; но они различались перспективой, по которой в них располагались явления. Три главные области человеческого знания могут служить к основному разделению философских систем.

Так, весьма многих мыслителей поразила наиболее зависимость человека от внешнего мира. Они допустили бытие особой самостоятельной сущности, которая только проявляется в человеке, как в прочих явлениях внешнего мира. Еврей Барух Спиноза придал этой сущности одновременно протяжение и сознание и основал свою пантеистическую систему. Точно так же материалисты предполагают бытие общей бессознательной сущности-вещества, которая в своих разнообразных формах дает как все явления внешнего мира, так и явления нашего сознания. Обе эти школы *принимали за точку исхода природу*, внешний мир под разными названиями и от него переходили ко всему остальному. Их можно называть *философами природы*.

Великая школа германских идеалистов была поражена обратной зависимостью фактов нашего знания от процессов нашего сознания. На этой же точке стоял отец новой философии Рене Декарт, начиная свое построение словами *мыслю, следовательно, я есмь*. Человеческое сознание здесь сделалось исходным пунктом, от которого переходили ко всем остальным. Но *философов сознания* — если так позволительно назвать всех мыслителей этого направления — приходится еще подразделить по тем из данных сознания, которые были ими приняты за существенные. Одни, с Декартом, поставили впереди всего сознание двойственности мира внешнего и внутреннего и получили *две* сущности: дух и вещество в их таинственном совокуплении. Другие поставили выше всего обобщающую мысль, сделали даже из нее нечто самостоятельное, отдельное от человека и построили все сущее как процесс развивающейся безусловной мысли; совершеннейшим представителем этого направления был Гегель. Сюда же можно причислить

и тех, которые выходили из сознания человека как единого нераздельного целого, в своей целостности составляющего центр всего сущего, являющегося в своем реальном бытии как продукт внешнего мира и событий минувшего, а в мысли и в действии как источник построения природы и истории.

Были, наконец, школы, которые черпали свой исходный пункт из какого-либо исторического предания, принимали его за неоспоримую сущность и из этой сущности строили мир, человека и историю. Это были *философы предания*.

Во всех этих случаях проявлялось стремление овладеть всеми фактами знания как частностями одного стройного целого, понять их в их общей связи, разрешая и те вопросы, которые наука должна была оставить в стороне. Эта *философская* деятельность представляется нам нераздельною от аксиомы: должно отдавать себе отчет в нашей мысли, и потому является *обязательною* для человека как деятельность сознательная. Мы видели, что в бессознательном виде она неизбежна.

Но должно постоянно иметь в виду главные условия построения правильной философской системы. Факты знания должны служить ей основанием. Всякое противоречие между фактом и системой влечет за собой неизбежное осуждение системы. Она должна обнять все известные факты, или она неполна. Чем естественнее располагаются в ней факты, чем проще сближения, чем меньше гипотез она допускает, тем она делается вероятнее, и ее идеал — это группировка фактов, которая *сама собою* указывает на их построение в одно стройное целое.

Мы сделали очерк значения философии в знании. Мы видели ее в уяснении употребляемого слова, в группировке фактов, в построении науки, в создании систем. Но нам представляется вопрос: какое психологическое начало побуждает нас к этой деятельности? Знание останавливается на факте и довольствуется фактом; но группировка, построение принадлежат другому элементу. Этот элемент в знании явился философией, но он может иметь еще и другие проявления, вне знания. Этот элемент, как психологический, может иметь свою

область деятельности, только частью захватывающую область знания. Он может быть поэтому предметом особого исследования, и в его области слово *философия* может изменить свое значение.

Психологическое начало, которое в области знания приводило к философии, есть *творчество*. Оно строит науку из фактов знания и охватывает науки философской системой. Но его проявления несравненно обширнее, и мы должны обратиться к обзору его области. В ней философия проявляется уже иначе, чем в знании, и рассмотрение значения философии в творчестве составит предмет нашей следующей беседы.

Беседа вторая

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ?

Обзор предыдущей беседы.— Область творчества.— Начальные его проявления.— Анализ знания.— Анализ творчества.— Искусство.— Значение формы.— Патетическое действие.— Сила художественных идеалов.— Мифические идеалы.— Один.— Научное построение.— Развитие религиозных мифов.— Метафизические мифы.— Преобразование форм.— Рутинизм.— Критика.— Философия в творчестве.— Борьба с идолами.— Переход к процессу жизни.

Мм. гг.!

В предыдущей беседе мы разбирали философский элемент знания, строящегося в науку. Мы открыли его в придании отдельным сведениям единства, разрозненным замечаниям — стройности, фактам знания — формы науки. Наконец, мы видели, что из отдельных наук, обнимающих явления, философия переходит и в область вопросов о сущности вещей и все это обстраивает в одно здание философской системы. Эту философскую деятельность в науке мы отнесли к творчеству, и теперь самое творчество берем предметом нашего исследования, будем наблюдать его проявления, рассмотрим в его процесс и откроем в нем то, что мы имеем право назвать *философским элементом творчества*.

Самое простое применение слова *творчество* представляется нам в искусстве и соответствует тому, что называют *фантазией* художника. Здесь никто не спорит о том, что слово *творчество* может быть применено.

Но мы скоро замечаем много явлений, однородных предыдущему, отличающихся лишь оттенками от первого бесспорного факта. Народная поэзия стоит не ниже, если во многих случаях не выше произведений

личной фантазии художника. Но в народной поэзии нераздельно участвует бессознательный элемент религиозных верований, мифологических образов. Все мифологии представляются нам как формы народной бессознательной поэзии. Можно ли же в мифологиях отрицать *творческую* деятельность? Но где начало мифологий? Разверните труд современных ученых по этому предмету, например замечательный труд г. Буслаева¹, и вы убедитесь, что почти каждый оборот народной речи скрывает в себе эпическое, мифологическое представление. *Слово* есть первое воплощение мифологии, оно есть и первое поэтическое произведение народов; *язык есть первый результат творчества*.

Но я, может быть, выразился несколько неосторожно. *Слово* есть не единственная форма для воплощения нашего духовного процесса. Литература есть не единственное искусство. Сознательному пластическому творчеству предшествовало символическое обозначение предмета, и в истории этих символических изображений живописные хроники мексиканцев (если они достоверны), египетские иероглифы, различные азбуки до коротких и длинных черточек китайского И-гиня составляют ряд памятников человеческого пластического творчества, древность которого во всяком случае многим уступает древности первого слова.

Впрочем, если тут, мм. гг., мне приходится остановиться на *едва ли*, то мы имеем еще проявление творчества, в котором никто не станет оспаривать одинаковой древности с произведениями слова, если некоторым не покажется, что слово уступает тому проявлению, о котором я хочу теперь сказать. В самом сложном из современных искусств, в драматическом, наряду со словом, *движение* является формой творчества и ставит Мартынова, Гаррика, Тальму наравне с великими деятелями всех остальных отраслей искусства. В древней пантомиме мы находим частное искусство, основанное на одном творчестве телодвижений и лишенное под маской древнего актера даже игры физиономии. Но это искусство телодвижений и мимики, сознательное в актере, принадлежит человеку всегда и везде; и в необразованном человеке оно проявляется более разнообразно,

с более неудержимой силой, чем в обществе, связанном условными приличиями. К указанным формам простейшего творчества прибавим еще *звук голоса*, придающий слову его патетическую силу, способный в крик воплотить духовное состояние человека даже без слова. В глубокой древности он является животным предшественником человеческого слова, впоследствии могущественным орудием оратора и, наконец, в своем самостоятельном, вполне сознательном развитии чарует нас в музыкальных произведениях.

Таким образом, слово и знак, еще древнее движение и звук голоса составляют первые проявления человеческого творчества в существах, потомству которых было суждено овладеть миром силой своей мысли.

Движение и звук голоса, слово и знак связаны исторически с бесспорным творчеством искусства и сближаются с ним едва заметными оттенками; поэтому мы вправе видеть повсюду здесь одно и то же начало человеческой деятельности; назовем его творчеством, относя к творчеству художника более определенное слово *фантазия*. В указанных простейших проявлениях нам легче разобрать значение творчества, усложняющегося впоследствии. Когда физик исследует законы тяжести, то он обращается к явлениям, где она проявляется в самой простой форме,— к падению тел в безвоздушном пространстве. При движении тяжелого тела в воздухе, когда мы бросим его под углом, проявляется то же влияние тяжести, но явление по своей сложности делается весьма неудобным для исследования каждого из условий, в него входящих. Возьмем же эти явления творчества, посмотрим, как они совершаются, и откроем в них особенность творческого процесса в человеке в отличие от процесса знания, составляющего предмет нашей последней беседы.

Я иду по дороге и встречаю внезапно бешеную собаку. Я испугался, переменялся в лице и вскрикнул; потом, когда прошла опасность и меня спрашивают о причине моего испуга, говорю: «Собака»... и даже могу написать рядом несколько знаков, взглянув на которые как я, так и всякий из нас, мм. гг., немедленно

вызывает в своей памяти представление собаки. Здесь произошли оба процесса: *знание и творчество*; сравним их.

Я воспринял ряд внешних явлений от реального внешнего предмета. Из этих явлений за отсутствием в них противоречия я убедился, что предо мной в самом деле реальный предмет. Я *узнал* его; он из реального предмета сделался достоянием моей мысли; перешел процессом познания из вещи, существующей независимо от меня, в *мое* представление, *мое* понятие. Из собаки, бегущей и способной укусить, познание извлекло лишь группу признаков этой собаки. Узнанная мной собака, оставшаяся в моей памяти, в моем воображении, лишена реального бытия. *Предмет, переходя через процесс моего познания, потерял свою реальность.*

Но еще более: как ни внимательно я посмотрел на собаку, но на меня подействовали только некоторые частности ее. Я многого не заметил, и не потому только, что испугался, но просто потому, что нет возможности воспринять из предмета все, что в нем заключается. Итак, узнанная собака есть более отвлеченная, чем та, которая действительно существует. Она потеряла не только реальность, но и полноту, живость, цельность своих признаков.

Я узнал еще другое: я сознал чувство страха при виде собаки. Это сознание страха, мысль я *испугался*, хотя через самый малый промежуток, но следовала за самым процессом испуга. Когда же я подумал: я *испугался*, то я был в состоянии отвлечь свое внимание от самого процесса испуга; я мог представить себе испуг как прошедший, как нечто внешнее, составляющее для моей мысли предмет изучения. Сознавая свой испуг, я был уже относительно спокойнее. Сознанный, узнанный испуг потерял для меня свое потрясающее действие. Сознанный испуг есть уже только *представление* испуга, и это представление лишено одного из элементов своего первоначального процесса. И в этом случае мы видим, что *сознание, обдумывание, мышление лишает то, что мы узнаем, части его бытия*, переводя его в нашу мысль, делая его достоянием нашей мысли. И точно так же сознанный нами испуг *отвлеченнее* испуга,

в нас совершившегося. Мы в мысли даже через самый короткий промежуток времени не в состоянии повторить всю особенность испуга именно так, как мы его претерпели.

Посмотрим теперь на противоположный процесс *творчества*, во мне совершившийся. Я вскрикнул и изменился в лице. При этом общее чувство испуга, не имеющее формы, доступное лишь мне в глубине моего сознания, получило форму, сделалось доступно внешнему наблюдению, перешло в мир реальный. Выразившись в определенной форме, это чувство в своем проявлении приобрело особенность, отдельность. Другой испуг, или испуг другого человека, выразится несколько другой игрой физиономии, другим криком. Испуг, не облеченный в движение и крик, остается вне всякого реального бытия. Создав выражение *крик и движение*, я прибавил реальный признак к моему состоянию духа. Дав ему форму, я обособил его. Если вы, мм. гг., позволите так выразиться, *творчество прибавило бытия* состоянию духа, облекая его формой.

Несравненно менее творческой деятельности в приискании слова и знаков, соответствующих представлению о собаке, мною составленному; это потому, что мы выучиваем слова и знаки как нечто условное и повторяем механически выученное. Но перенеситесь в эпоху первобытных народов, когда среди полуживотных, выражающих завыванием и движением свои чувства, явились немногие личности, способные обособить приличными тому звуками представление отдельного предмета. Припомните ребенка, создающего название для того, что он воспринял из внешнего мира. Наконец, припомните писателя, создающего новый термин, новый оборот речи, воплощающий, по его мнению, с наибольшей ясностью и полнотой его мысль. Не увидите ли вы и здесь прибавление бытия в предмете? К характеристическим признакам групп, из которых у нас в воображении составляется представление предмета, прибавился еще признак; это — *название, слово*. Для того, кто его создал, оно есть характеристический признак, нераздельный от бытия предмет, но дополняющий это бытие, потому что дает ему звуковую форму.

Может быть, я утомил вас, мм. гг., останавливаясь слишком долго на этом разборе, но он существен и необходим; без него различие между знанием и творчеством есть различие неосмысленное, и этот разбор потому несколько затруднителен, что он относится к науке, именно к психологии. Всякое знание требует строгого внимания, чтобы быть точным и определенным. Но зато, я полагаю, что предыдущий разбор дал нам определенный результат. *Знание уменьшает бытие предмета*, уменьшает число признаков в том, что узнается, переходит от реального к отвлеченному, от формы единичного предмета к существенным признакам представления предмета; *творчество увеличивает бытие того, на что оно обращено*: оно прибавляет реальный признак к представлению, в нас существующему, к состоянию духа, которым мы проникнуты; оно вводит в мир реальный то, что принадлежало только нашему внутреннему миру; оно дает единичное обособляющее бытие тому, что было обще; *оно облекает все*, проходящее через наше сознание *в формы*.

Творчество есть процесс образования форм. Форма является его существенной принадлежностью. Там, где наша мысль, чувство, решимость находит себе форму, там присутствует творчество.

Мы открыли особенности этого процесса в простейших явлениях творчества. Поверим их в более сложном случае, где мы признаем творчество неоспоримым,— в искусстве, в фантазии художника.

Многие отвергают теорию искусств, отождествляя их с их историей. Эстетика, как особенная наука, не имеет для многих смысла. «Что нравится одному, то не нравится другому»,— говорят они. Им можно возразить, что самые ощутительные истины науки не всегда схватываются необразованными умами. Надо развить в себе мышление, чтобы отличить вероятнейшее от наименее вероятного, чтобы наши желания и предрассудки не имели влияния на наши суждения о предметах. Это еще в большей мере относится к прекрасному. Развейте в себе вкус, понимание красоты, устраните личные расположения и неприязни, жизненные цели, расчеты и стремления: вероятно, ваши суждения о красоте не будут так

различны, как теперь. Впрочем, я не имею ни времени, ни желания вдаваться здесь в разбор теории прекрасного. Впечатления прекрасного *существуют*. Сравните их, разберите их, выделите то, что к ним примешивается из других областей, и *факты*, вами полученные, будут *фактами эстетики*.

Не вдаваясь в полемику, можно, кажется, принять, что стройная форма и патетическое действие художественного произведения суть два элемента, в которых проявляется его достоинство. Как ни священы нам изображения, начертанные живописцем, но если их форма уродлива, то искусство их не признает. Как ни благородны, как ни современны мысли, высказанные стихотворцем, но, если он пишет деревянными стихами, если он не уловил стройной формы, он никогда поэтом не будет. Об этих стихотворцах, сильных в *жизненных* вопросах, но слабых в форме, можно повторить слова Буало: «Это такой прекрасный человек; зачем он не пишет прозой?» Чтобы убедиться, что форма есть существенное, необходимое условие наслаждения искусством, кажется, довольно противопоставить произведение, облеченное в прекрасную форму, но чуждое всем жизненным, затрагивающим вопросам, другому, которое проникнуто живой мыслью, но отличается пренебрежением формы. Разница бросается в глаза даже в поэзии, где споры о форме и содержании бывают самые упорные. Я попробую для этого взять примеры, выбирая, конечно, с одной стороны, произведения, слабые формой, с другой — произведения, чуждые совершенно всякому *живому* вопросу.

Противопоставим сначала два отрывка:

Ей-богу, удивительно!
Уж я ль не умилительно
Стараюсь писать?..
Но злой судьбы велением
Моим всем песнопениям
Нет пропуска в печать.
Что ж это за оказия?..
Ведь, кажется, фантазии
Я воли не даю,
А так лишь обидённые
Прodelочки казенные

Тишком себе пою:
Китайцам в поучение,
Начальству в угождение,
В потеху для себя... и т. д.

Перейдем в другую область:

Для берегов отчизны дальней
Ты покидала край чужой:
В час незабвенный, в час печальный
Я долго плакал пред тобой.
Мои хладеющие руки
Тебя старались удержать;
Томленья страшного разлуки
Мой стон молил не прерывать.
Но ты от горького лобзанья
Твои уста оторвала... и т. д.

Конечно, мне могут возразить, что я взял двух писателей, расстояние между которыми слишком неизмеримо. Беру два других примера двух талантов, которые, по общему мнению, не так уже далеко отстоят один от другого. Опять выбираю нарочно из одного — произведение, где он пренебрегает формой, из другого — стихотворения без всякой претензии на жизненный вопрос.

Отрадно видеть, что находит
Порой хандра и на глупца,
Что иногда в морщины сводит
Черты и пошлого лица
Бес благородный скуки тайной.
И на искривленных губах
Какой-то думы чрезвычайной
Печать ложится; что в сердцах
И тех, чьих дел позорных повесть
Пройдет лишь в поздних племенах,
Но все же спит мертвецки совесть
И, чуждый нас, не дремлет страх...
Что лопнуть можешь ты, обжора!
Что ты — великий человек,
Чьего презрительного взора
Не выносил никто вовек.
Ты, лоб, как говорится, медный,
К кому все завистью полны —
Дрожишь, как лист на ветке бедной,
Под башмаком своей жены.

Обращаюсь к стихотворению второго рода:

Тимпан, и звуки флейт, и пляски вакханалий
Молчанье дальних гор и рощей потрясали.
Движеньем утомлен, я скрылся в мрак дерев;
А там, раскинувшись на мягкий бархат мхов,
У грота темного, вакханка молодая
Покоилась, к руке склоняясь, полунагая.
По жаркому лицу, по мраморной груди
Луч солнца, тень листов скользили, трепетали;
С аканфом и плющем власы ее спадали
На кожу тигрову, как резвые струи;
Там тирс изломанный, там чаша золотая...
Как дышит виноград на персях у нее,
Как алые уста, улыбкою играя,
Лепечут, полные томленья и огня!
Как тихо все вокруг! лишь слышно из-за дали
Тимпан, и звуки флейт, и песни вакханалий...

Мне кажется, довольно поставить эти произведения рядом, чтобы сказать: мы наслаждаемся *художественно, эстетически* только последними. Но может быть, найдутся люди, которые скажут: нет, нам сочинения первого рода больше нравятся: в них больше мысли. Я спорить не стану, но прибавлю, что есть люди, которые охотнее лечатся у знахаря, чем у доктора, скорее верят во вращение столов, чем в то, что можно узнать вес планет; есть даже люди, которые искренне находят патриархальные отношения нравственнее юридических. Тем и другим можно сказать одно: будемте учиться, будемте развивать в себе ту способность, помощью которой возможно судить о явлении, насколько оно вероятно, нравственно или прекрасно; а потом посмотрим, кто с кем согласится. При этом заметим еще, что споры о значении формы, беспрестанно возобновляясь в области поэзии, не имеют вовсе места в пластических искусствах, если не считать эстетическими судьями и тех, которые предпочитают карикатуру «Кладдерадача» головке Греза.

Споры умолкают большей частью и в произведениях слова, когда мы перейдем к высшей ступени художественного творчества — к созданию *идеалов*. Когда дело доходит до личностей, в которых воплощается мысль художника, то все сколько-нибудь образованные ценители приступают к ним с одним требованием: *они долж-*

ны жить, то есть, переводя это на более сухую, но зато более точную формулу, они должны заключать в себе все существенные признаки реальных личностей и не заключать признаков противоречивых. Они должны быть *стройны* во всех своих проявлениях; *стройность* есть их существенное и отличительное свойство. Самые резкие воплощения современных недостатков или желаемых добродетелей, если в них нет стройности, не находят себе оправдания в глазах критиков.

Повторяю: *стройная форма есть существенное и необходимое условие художественного творчества*. Она рисуется в фантазии художника, требуя неумолимо себе воплощения; она есть *единственная цель* художника, если он в самом деле художник.

Но форма не есть *единственное* условие художественного творчества. Если бы оно было так, то пластические искусства перешли бы к геометрии, музыка ограничилась бы учением о гармонии и Хогарт, говоривший о линии наибольшей красоты, наибольшей прелести, указал бы единственно верный путь к искусству. Но оно не так. Самая изящная геометрическая фигура, самое гармоническое сочетание звуков еще не *прекрасны*; они только *стройны*; они могут быть сами по себе целью художника, могут удовлетворять его как художника, могут быть оценены равными ему художниками как вполне удовлетворительные; они как этюды могут быть превосходными образцами для учеников — *и только*.

В них недостает *патетического* начала, которое одно, вливаясь в *стройную* форму, делает ее *прекрасной*. Что такое мелодия? Что такое лирический порыв? Что такое драматизм? Это есть потрясающее *человеческое* начало, выходящее из личности художника и передающееся помощью его произведения массе зрителей и слушателей. Художник преследует форму, *и только* форму; но он человек; он знает, верит, чувствует, желает; его внутренний мир невольно бессознательно соприсутствует при его процессе творчества; и его стройная форма одушевляется его внутренней жизнью. Эта форма есть не безличный результат бессознательной природы; она есть сознательное произведение художника-человека. Она потрясает массу его братьев-людей настолько, насколько

в ней есть *человеческого*, и ее стройность запечатлевает ее в изображении поколений, сообщает ей неизгладимое существование среди общества, делает ее двигателем этого общества, чего она никогда не достигла бы, оставаясь только патетическим выражением. Антигона, леди Макбет, Гретхен, Одиссей, Гамлет, Пимен живут среди нас, преследуют нас постоянно, входя в нашу жизнь, делаясь более действительными, чем многие из наших знакомых, которых мы помним лишь тогда, когда они составляют реальный предмет нашего наблюдения.

Прошлой зимой шли в обществе бесконечные и упорные споры о «Накануне» нашего даровитого повествователя. Около нас беспрестанно повторяются жизненные события, которые могли бы вызвать столь же резкую разницу в оценке, как и отношения Елены к Инсарову; между тем общество останавливается на них недолго; споры скоро прекращаются, и начало снисхождения или равнодушия несравненно удобнее принимается мыслью слушателей в рассматриваемом случае, чем в литературном споре. Отчего это? Очень просто. Герои и героини разных историй, в самом деле совершающихся, очень скоро стареются и сходят со сцены. Мы знаем, что нет события в собственной жизни, на которое лет через десять не взглянет человек «с другой стороны горизонта», по выражению Гюго. Нет преступления, которого нельзя было бы *зажить*, нет врага, с которым бы нельзя было через несколько лет примириться, если самолюбие наше этому не мешает. Через несколько лет и мы будем другие и те, о которых идет дело, под теми же именами, под схожей формой, но будут более или менее *другие* люди. Это неизбежное увлечение всех событий нашей жизни в невозвратимое прошедшее делает нас снисходительными или равнодушными ко всему совершающемуся в жизни, конечно, если наш интерес не затронут. Но другое дело — вечно живые образы искусства: они не умирают, не стареют, не изменяются; они переживут нас и детей наших, перед глазами вашей внучки восстанет образ Елены с ее неувядающей юностью, и пойдет она в часовню ждать Инсарова, и забьется сильнее очарованное сердце молодой читательницы назло всем пуританам и пуританкам ложной нравственности. Эта стройная жи-

вучесть художественных идеалов, это повторение все той же незабываемой истории их заставляет нас с ожесточением спорить *за* эти идеалы или *против* них. Мы спорим здесь о бессмертных личностях.

Итак, в этих идеалах свободного искусства, в этих высших результатах творчества чистое искусство требует одной формы, но неудержимая сила жизни через посредство личности, создающей формы, вносит в них содержание и потрясает массы помощью этого содержания. Мы до сих пор говорили о творчестве сознательном и свободном, но нам стоит сделать два шага, чтобы перейти в другую область, тесно соприкасающуюся с первой. Эта область, с одной стороны, стесняет малопомалу свободу художника, предписывая ему *свои* идеалы, а с другой — она сливается, как мы уже говорили, с первоначальным бессознательным творчеством и потому носит на всем своем протяжении следы неполного сознания. Вы, мм. гг., уже догадались, что я говорю об области мифологии, о том пестром царстве, где произошли первые метафоры народного языка, поверья и предрассудки, наполняющие жизнь простонародья и от которых мы далеко еще не избавились вполне, — о царстве, где живут серый волк и баба-яга, гномы и феи, которые так знакомы детям, наконец, о царстве, где высится ареопаг образов, перед которыми падали ниц народы, — о царстве Зевса, Аримана, Тора, у алтаря которых молилось человечество своему желанию справедливости, своей страсти к красоте, своей жажде истины, своему страху неизвестного будущего. Эти мифологические гиганты, воплощение истории человечества, так близко подходят к свободным идеалам искусства, что трудно сказать, принадлежат ли Афина Фидия и мадонны Рафаэля более к области религиозного творчества, чем к независимым идеалам художника; но, восходя к их источникам, к их постепенному развитию в мысли человечества, мы заметим, как эти цельные образы стусеиваются, теряют свою личность, разлагаются на отдельные отвлеченные черты и наконец обращаются в ряд вопросов практической жизни или точной науки.

Возьмем для примера три черты из образа главы асов Одина. — На конце неба стоит серебряная зала; в

ней сидит на высоком троне отец вселенной Один со своей супругой Фриггой, и как лишь он сядет на этот трон, то видит все, что делается в мире, знает все сущее. — В небесной высоте стоит замок асов, полный дворцов; в главном из них, имя которого есть «мир радости», в зале с 540 дверями пируют «единственные» воины в кругу асов, кушают мясо неистощимого кабана, мед, подносимый валькириями, а около залы вечно шумит поток, где копыта заменяют рыб. На высоком троне сидит Один, смотря на пирующих, кормит двух волков мясом, которое ему подают, и пьет только вино. На его плечах сидят два ворона, которые приносят ему вести из мира. — Но отец вселенной, предводитель храбрых Один есть в то же время источник мудрости и поэзии. Драгоценный мед в трех бочках заключал ее в себе; его спрятал гигант в каменную гору и на стражу поместил над ним свою прекрасную дочь. Один поступил в услужение к брату гиганта, научил его просверлить гору буравом, в виде червя проскользнул внутрь ее и в своей неподражаемой красоте предстал перед заключенной в горе дочерью гиганта. Она обняла его своими белыми руками, и три дня соединяла их взаимная страсть. Наконец красавица-гигантша позволила своему любовнику выпить три глотка драгоценного меда, и он выпил в три глотка все три бочки, в виде орла улетел в жилище асов и передал этот мед мудрецам и поэтам мира.

С первого взгляда это сказка — и только. Скоро мы в этой сказке видим идеал *знания* человеческого, обращаясь во *всезнание* отца вселенной, идеал воинственных викингов севера, высокое понятие о мудрости и поэзии, источник которых человек поместил вне мира, в религиозные сферы. Наконец, поэзия является здесь как результат страстного вдохновения и механического труда слуги. Жизненный вопрос, в чем состоит достоинство человека, находит здесь себе ответ в форме религиозного идеала. Мудрость, храбрость и поэтический дар — следствие любви и труда — совокупляются в высокой форме Одина.

Но анализ мифологов пошел далее. Один вырос из общегерманского Водана, одно из преобразований которого составляет проклятый охотник, вечно носящийся

по ночам со стаями собак и с гурьбой товарищей над вершинами Гарца. В Одине, смотрящем на мир, исследователь узнает солнце. Один несется с викингами в шуме бури. Гора, хранящая мед, — это облако, пробуравливаемое молнией и хранящее в себе дождь. Вихрь, который гонит тучи, — это Водан или проклятый охотник с его вечным гиканьем. Лик Одина расплывается в солнце, облако, вихрь, бурю, дождь... Что ж это? Придуманные аллегории? Предшественники тех холодных притч, которыми угощают нас современные авторы поучительных рассказов? Нет, милостивые государи, ничего придуманного не было в народных религиях. Это была *первобытная наука*.

Да, вопросы науки так же древни, как человеческая мысль. Метеорологические и астрономические явления, явления растительного и животного мира, нравственные вопросы о человеческом достоинстве предстали перед человеком, как только он выработался из животного. Почему? Откуда? Как это все совершается? — это спрашивали наши праотцы, как спрашивают едва лепечущие дети, как спрашивают себя ученые в своих неутомимых разысканиях. Шаг за шагом подвигается знание фактов; но много надо накопившегося знания, чтобы отличить случайное предположение от вероятного, обдуманного и, наконец, от результата, к которому неудержимо приводит сближение большого числа фактов. В неизвестной личности, которая впервые создала какую-либо подробность древнего мифа, и в ученом, проповедующем о сохранении сил в природе, действует одно и то же побуждение — стремление самым удовлетворительным образом ответить на вопросы науки и жизни. И деятельность, удовлетворяющая этому стремлению, в обоих одна и та же — научное творчество.

Творчество рождает формы, единство в разнообразии, целость из раздельности. При значительном числе фактов оно, во-первых, из тождественных фактов создает *общий факт*, затем из однородных фактов создает *закон*, близкие факты связывает *гипотезой*. Группы фактов, совокупленных в законы и сближенных гипотезами, оно подчиняет определенной зависимости,

последовательности по простоте и сложности явлений и гипотез. Это все составляет систематическое целое — *науку*. Наконец, науки точно так же группируются в одно энциклопедическое целое помощью *систематики наук*. Это простейшее и самое закономерное проявление творчества в науке — *научное построение*.

Точно так же поступали создатели мифологии. У них сведений было мало, и эти сведения, почерпнутые из самых разнообразных областей знания, не были разделены между собой. Заключение делались от одной области знания к другой. Древний грек или скандинав не различал между метеорологическими и астрономическими явлениями; он сознавал, что он, как человек, может двигаться, ставить себе цели — и движется, действует сообразно этим целям. Он переносил понятие о цели, о человеческих желаниях, побуждениях вне себя — в природу. Облака, леса, волны сердились и радовались, боялись и угрожали, просили и отвечали. Человек чувствовал, что его знания весьма ограничены, что ему трудно защититься от тысячи опасностей, приобрести себе желаемое благо; явилось предположение, что предметы природы знают и могут более его. Все сделалось оракулом, отвечающим на вопросы, дающим знамение, сделалось амулетом, сохраняющим от бедствий и приносящим желаемые блага. Симпатическое лечение, вера в предзнаменование и предчувствие делают и теперь весьма многих из нас современниками по развитию этого доисторического периода человечества.

Невидимое давление вихря с его разрушительными следствиями, тесно связанное со всеми явлениями внешнего мира, сильно поразило умы первобытного человечества, как доказывает языкознание, тем более что с явлениями вихря человек сблизил физиологический факт присутствия дыхания в живом человеке и отсутствия в мертвом. Какой-нибудь тогдашний мыслитель высказал весьма вероятную для того времени догадку, всеми принятую и быстро усвоенную, что в атмосфере пребывают невидимые существа, проявляющиеся в ветре и преследующие тучи, руководящие планетами,

однородные с тем, что дышит в человеке и что оставляет человека с прекращением дыхания. Духи и души умерших наполнили атмосферу, вошли в народные поверья, потребовали тризн, жертв. Праотцы окружили потомков своими заботами, сделались предметами поклонения родичей. Невидимые существа, которыми давно уже были усвоены человеческие страсти, облеклись человеческой формой. Человеческие, семейные, родовые, гражданские заботы, романы и драмы перенеслись в мир невидимых правителей земли. Водан полетел, завывая, над землей в зимние ночи. Увядание и оживление природы сделалось историей Адониса и Озириса. Желание человека связало этот невидимый мир с человеческими требованиями, с человеческой жизнью, и Афина стала руководительницей героев Эллады, Афродита вступила в бой на стенах Илиона, Один занялся воспитанием викингов, Вишну воплотился в рыбу, в героя Кришну для блага человека. Начиная с северных рун до Корана все религиозные учения, созданные человеком, были для него откровениями свыше.

Время шло. Факты знания умножались, и это очеловечение всего сущего, эти мириады невидимых существ, всюду действующих, показались слишком сложным предположением нескольким мыслителям. Гипотезе противодействовали количественно, уменьшая число предполагаемых существ, и качественно, исключая их из построения, делая их ненужными. Явились другие гипотезы без всякой связи с народными преданиями, гипотезы, высиженные в уединенном размышлении, безличные *метафизические* мифы — достояние философских школ.

Я желал бы, мм. гг., показать вам и в этой области подобное явление, как в предыдущей: жизненные и научные вопросы, преобразованные в метафизические мифы, точно так же, как прежде, они воплощались в религиозные идеалы. Я думал это сделать для *идей* Платона и Гегеля, для *потенций* Шеллинга, для *вещества* материалистов, но время не позволяет мне развить этого вопроса, и потому я могу только упомянуть о метафизических мифах, повторяя, что надлежащий анализ в них открыл бы то же существенное содержание,

как в научном построении и в религиозных идеалах,— вопросы жизни и знания*.

Соберем, мм. гг., результаты нашего обзора различных областей творчества. *Звук и движение, слово и знак* — это были первоначальные результаты его. Затем имели две ветви: *искусство*, патетическое воплощение личности художника в стройную форму, и *научное творчество* в трех его видах: как *народные верования*, переходящие в эстетические религиозные идеалы, как ряд упрощающихся *метафизических мифов*, наконец, как *научное построение*, переходящее сознательно от фактов к вероятнейшему закону, к простейшей гипотезе, к понятнейшей систематике.

Во всех этих процессах замечательно постоянное появление новых форм, которые именно представляют оригинальность, самостоятельность творчества. Необходимость их есть следствие нарастания знания, но при появлении новых фактов в присутствии старых форм возможны два процесса: или мы приноравливаем старую форму к новому факту, или, не удовлетворяясь старой формой, ищем новую. В первом случае мы следуем *рутине*. Тогда для нового понятия употребляем старое слово, старый знак, что порождает двусмысленность. Тогда художник не решается воплотить всю свою внутреннюю жизнь в прекрасную форму, потому что над ним тяготеет узкое предание, которому он более не верит, но от которого не смеет отступить. Тогда мы имеем натянутое примирение между научной космологией — наукой о мире и религиозной космологией — преданием о происхождении мира. Мы имеем научную теорию, где терминология заимствована из периода уже прошедшего и постоянно не согласна с фактами, к которым она отнесена; мы имеем систематику, носящую на себе более следов истории науки, чем современного ее состояния. Всему этому можно привести поразительные примеры: но я спешу кончить, так как чувствую, что и без того слишком продолжил беседу. Здесь везде предание и рутина стесняют деятельность

* Я постараюсь в непродолжительном времени развить этот важный психологический вопрос печатно [см. стр. 701].

бессознательного или сознательного творчества, деятельность художника или мыслителя. Человек может повторять лишь установленные идеалы, установленные схемы, видоизменяя их в мелких подробностях, отделявая их как формы, но не может пересоздать их. Он в том же положении, как ученый, заваленный горами фактов знания, но не решающийся или не способный группировать их в закон, в теорию, в науку. Первый преклоняется перед *формой* и не в состоянии ее оживить новым элементом *знания*; второй преклоняется пред фактами и не в состоянии их оживить новым элементом *творчества*.

Истинный художник вносит смело свое патетическое состояние в форму, пред ним носящуюся; литератор создает новое слово для новой мысли; мыслитель создает, если нужно, новую космогонию, новую метафизику; ученый создает новую систематику. Заметьте: *если нужно*. Тут дело лишь в том, что человек относится к существующим формам искусства или научного творчества не как идолопоклонник к своему кумиру, но как свободно развивающаяся личность к продуктам и средствам своего развития. Он их обсуждает и подвергает их *критике* во имя знания. Эта критика не есть творчество, но она дополняет творчество, доставляя ему жизнь и развитие; она есть *философия в творчестве*. Художник и мыслитель *настолько философ* в своих созданиях, насколько он критически относится к существующим формам творчества, как чужим, так и своим собственным. *Постоянное внесение всего своего знания, всего своего бытия в свои создания — это есть условие философии в творчестве*. Без нее всюду рутина и неподвижность; она представляет вечную *борьбу с созданным во имя создающегося*. И тогда, когда мы принимаем уже существующие формы, мы их принимаем во имя критики после борьбы с ними, признав их удовлетворительными, но признав за собой право отыскать новые формы в случае нужды. Как бы ни был привлекателен кумир, если он кумир, то он вреден и должен быть разрушен. Все *заслуживает* уважения лишь настолько, насколько создано *после критики* как *достойное* уважения. Знаменитый Бэкон, которого философия легла

в основание естествознания, в первой же книге своего знаменитого «Нового Органона» показывает вред, приносимый призраками (идолами) развитию человечества. Борьбу с ними он считает обязанностью, но в другом месте сознает, что для этого нет правила, но требуется лишь общая осторожность ума. Это именно есть требование всегдашней неумолимой критики.

Позвольте мне, мм. гг., при этом припомнить одно не очень важное обстоятельство, но способное пластически уяснить мою мысль. В первой книжке одного журнала, появившегося в нынешнем году, было помещено стихотворение молодого писателя, одушевленное прекрасной мыслью. Автор говорил о движении нашего общества вперед; в конце стихотворения перед ним предстало пять теней погибших героев русской мысли и русской жизни и он воскликнул: «Скорей же, братья, на колени!»³

Когда я прочел этот стих, то мне живо припомнилась сцена из произведения знаменитого германского поэта, юбилей которого только что был отпразднован целой Европой⁴. Генуэзские заговорщики собрались около Фиеско, желая его содействия, и вдруг он открывает им, что он давно все обдумал, все приготовил. Пораженные силой его ума, сознавая свою беспомощность без него, они падают на колени перед его насмешливым укором: «Республиканцы!»

Беседа третья

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ В ЖИЗНИ?

Обзор предыдущей беседы.— Сходство между творчеством и жизнью.— Различие их.— Идеальное Я.— Развитие идеала человеческого достоинства.— Наслаждайся! и видоизменение этого правила.— Критика и решимость.— Убеждение.— Справедливость.— Братство.— Общество, как оно есть, и страдание.— Частные идеалы: семейные, экономические, гражданские, духовные.— Философия в жизни: человечность, различение идеалов, практическая мудрость.— Отношение ученого и художника к жизненным вопросам.— Философия истории.— Человек как результат и как начало.— Философия вообще.— Наука о человеке.

Мм. гг!

В последней нашей беседе мы обозрели различные отделы области творчества; мы видели, что она обнимает чрезвычайное разнообразие проявлений и до многих частей этой области нам время позволило только едва коснуться. Мы видели везде сознательное или бессознательное стремление к стройной форме, но в то же время видели философское начало творчества в оживлении созданной формы содержанием. Это содержание входило в форму во многих случаях бессознательно, но оно-то доставляло начальным проявлениям формы их силу, произведениям искусства — патетизм, идеалам художественного и религиозного творчества — их влияние на общество. Философский элемент творчества, свободное отношение к существующим формам творчества и свободное воплощение нового содержания в новые формы делали из искусства, из религиозных и метафизических созданий не принадлежность небольшого числа исключительных личностей — художников, мыслителей, пророков, но достояние всего человечества.

Начиная сегодняшнюю нашу беседу, мы можем еще считать себя в той же области. Слово *творчество* еще могло бы быть применено и к явлениям, которые нам предстоит рассмотреть. Мы встретим много схожего с предыдущим, но встретим и значительную разницу. Если в звуке голоса и движении, в слове и знаке человек воплощает свое чувство или свою мысль, если художник воплощает себя в своих идеалах, ученый свое знание — в научной гипотезе, мыслитель — в метафизической системе, то не с большим ли правом можно сказать, что каждый из нас воплощает всего себя в своих действиях. Точно так же как все процессы творчества прибавляли реальный признак к тому, что заключалось во внутреннем мире человека, так и действия человека прибавляют к последнему признак совершения. Точно так же как в первом случае что-либо из мира сознания переходило в реальный мир, так и здесь действия, раз совершенные, являются неизгладимыми и неотрицаемыми событиями внешнего мира, которые тяготеют над будущностью человека своими последствиями, своим влиянием и в каждую эпоху жизни противопоставляют его теперешнему Я другое Я, которое в то же время и он и не он. Этот двойник преследует человека своими рассказами о действиях былого; последний хотел бы иное стереть, забыть, но этого нельзя. Он хотел бы возвратиться к другим событиям, повторить их — и этого он не в силах сделать. В этом отношении творчество, о котором мы говорили в нашей последней беседе, и жизненная деятельность так близки, что не раз в разные времена мыслители повторяли выражение *искусство жизни*, как бы дополняя и завершая им эстетику, теорию художественного творчества.

Но различие между двумя областями, о которых говорим, тоже немаловажно. Оно относится к самому существенному признаку. Форма была главным центром творческой деятельности, но *она-то* именно отсутствует в деятельности жизни. Последняя, представляя беспрестанное изменение форм, не имеет сама определенности, замкнутости. Она есть только *процесс*. Напротив, в творчестве имеем в каждое мгновение нечто замкнутое; даже в тех случаях, где, как в драме, в

симфонии, время есть существенное условие произведения. Я беру примеры из искусства, потому что они доступнее и представляют особенности творчества в более чистом виде. — Мы видели драму, вы ее припоминаете: в вашем воображении рисуется ряд моментов, смотря по вашей памяти, более или менее сближенных, но все-таки отдельных. Вы можете остановиться на некоторых из них и в них видеть главные, исходящие пункты целого. Эти пункты существенны. Течение драмы, их связывающее, более или менее случайно и представляет нечто второстепенное. — Нечто подобное заметим и в самом процессе художественного творчества, и я говорю здесь не только о пластическом художнике; когда он создает, ему представляется сначала один, два-три момента его произведения; вдумываясь в них, он их развивает, сближает, дополняет, иногда встречает другие, еще более характеристичные моменты, но для нас важно это начало с отдельных, обособленных форм. Самый же процесс драмы, целое в симфонии, басня повести есть результат, который мог бы измениться при небольшом изменении обстоятельств, действовавших на художника. — Повторяю: в творчестве отдельные частности в своей стройной форме составляют главное, существенное.

Не так в жизни. Не драматические обстоятельства ее, не характеристические события определяют нравственное достоинство человека; не особенная форма слов, не отдельные моменты жизни составляют в его нравственном идеале существенное, но содержание жизни, общее впечатление ее процесса; не форма, а то, что в ней выразилось, *не стройность, а доблесть* действия. Частности могут быть те или другие. Личность может быть брошена на поле битвы, на форум, в народное совещание, на кафедру проповедника, в бюрократический совет, на престол — нравственное ее значение от этого не изменяется. Гражданские герои или слабодушные ничтожества встречаются повсюду, и один и тот же нравственный приговор поражает их независимо от формы их проявления. Из целого процесса жизни, из совокупления особенностей, часто стушевавшихся, составляется общее впечатление значения

жизни. Форма жизненной деятельности *дается* человеку извне и от него зависит лишь в незначительной степени; он в ее рамке *развивает* свою нравственную личность. Форма *творческой* деятельности *создается* человеком, и он в каждый момент вносит в нее свое *готовое* нравственное содержание.

Оттого живучесть художественных идеалов далеко превосходит живучесть исторических личностей. О первых мы уже говорили прошлый раз; что касается вторых, то они для нас долго остаются нравственными отвлеченностями или загадочными орудиями различных событий, пока *художник-историк* сольет отдельные черты их жизни в один стройный тип, создаст из них один научно-художественный идеал, который уже в *этом* виде врезывается в память потомства.

Поэтому жизнь как воплощение в *процесс действия* нравственного содержания существенно разнится от творчества — воплощения его в *формы*. В последнем случае *форма, результат процесса, есть самая цель*. В первом *цель находится вне процесса*, вне воплощения, он в каждое мгновение есть только переходное, случайное выражение для того, что не может воплотиться вполне, что составляет высшее, существенное, относительно неизменное в человеке, — для его *нравственного идеала*.

Слово *идеал* имеет здесь совершенно другое значение, чем в искусстве или в религиозном творчестве. Там это живые личности, охарактеризованные несколькими подробностями, врезающимися в воображение. Чтобы уяснить себе, что такое идеалы в жизни, проследим их происхождение.

Желание — источник знания, источник творчества есть тоже источник жизненной деятельности, развития. Если бы я не желал, я бы не действовал; существует даже болезненное состояние — апатия, которое представляет развитию ребенка в человека самое большое препятствие. Если б желание ограничивалось мгновением и не оставляло следов в нашем воображении после своего удовлетворения или неудовлетворения, то жизнь была бы непрерывным рядом радостей и страданий без всякого развития. Но элемент творчества,

внешние проявления которого составили предмет нашей последней беседы, дает внутреннюю целостность группе наших желаний. Они являются не отдельными мгновенными побуждениями, не отвлеченными идеями, *но желаемыми состояниями духа* нашего Я. Пред нами становится в воображении другое Я, отличное от нашего лишь тем, что в нем нет недостатков, которые мы в себе сознаем; тем, что оно обладает совершенствами, еще нами не достигнутыми. Это Я есть *нравственный идеал*. Он отличается от идеалов художественного и религиозного творчества именно недостатком полноты, недостатком жизни, и эту жизнь он требует от нас; это дополнение заключается в наших *действиях*. Он требует от нас жизни беспрестанно, неуклонно, и мы знаем, что только своими действиями мы оживляем его. Но, вечно воплощаемый в нашу деятельность, он вечно удаляется от нас, требуя новой и новой деятельности, требуя жертв и борьбы, осуждая некоторые наши поступки, превознося другие, обсуждая все и не давая нам отдыха. Художник может остановиться в своем творчестве, отдохнуть, обдумать дальнейшую деятельность; он не изменяет искусству. Жизненный деятель не может ни на минуту отвернуться от своего идеала; он не может остановить процесс своего развития. Кто на мгновение отвернулся от нравственного идеала, тот изменил ему, тот будет носить в своей мысли сознание своего преступления, своей порочности. Этот нравственный идеал есть наше *человеческое достоинство*.

Весьма разнообразны понятия о человеческом достоинстве, и нам нет никакой возможности обозреть их пестрые проявления. Остановимся лишь на некоторых пунктах. Наслаждение есть цель желания. То, что доставляет наслаждение, есть для нас благо и *в нас* самих составляет наше *достоинство*. Это самый грубый, самый элементарный взгляд на жизнь. *Стремись приобрести то, что доставляет наслаждение. Стремись развить в себе способности, помощью которых наслаждение делается вероятнее, продолжительнее*. Эти два правила представляют два оттенка, два чуть заметные изменения первоначального взгляда. Но идем далее. Чтобы узнать, что вероятнее и продолжительнее, *изучай*,

*обсуждай, давай себе время обдумать; сдерживай первый порыв своего желания, чтоб не предпочесть худшего лучшему, мимолетного постоянному; борись во имя лучшего, во имя постоянного наслаждения с мгновенными побуждениями, с мгновенными вспышками желаний, страстей. Для успешной борьбы привыкай концентрировать свою мысль на постоянном наслаждении; пренебрегай низшими, считай их недостойными себя, потому что они отвлекают тебя от постоянного стремления к высшему наслаждению, к высшему благу... Мы едва изменяли оттенки при каждом шаге, но как далеко наше последнее правило от первого! И между тем вы видели, мм. гг., что все последующее вытекло из предыдущего. Первое правило — *ищи то, чем наслаждаемся*, — доступно животному наравне с человеком, дикому наравне с образованным человеком, ребенку наравне с мужем. Последнее — *пренебрегай всем, кроме высшего блага*, — есть изречение, от которого не откажется самый строгий аскет; а, как известно, истинные аскеты — большая редкость между людьми. Что же позволяет человеку перейти от одного правила к другому? Отчего этот останавливается на одной ступени нравственной лестницы, тот — на другой? Отчего один с увлечением ребенка или дикого гонится за мгновенным наслаждением, чтобы завтра бранить себя, а послезавтра повторять сегодняшние действия? Отчего другой, проходя через все истинно человеческие точки зрения, вырабатывает в себе односторонность, аскетизм?*

Два начала представляются нам здесь началами жизненного развития; одно служит к усовершенствованию жизненных правил, другое — к их действительному воплощению. Первое представлялось уже нам в процессе творчества как его оживляющий элемент — это *критика ума*. Второе составляет существенную принадлежность жизни, ее основной элемент. Это — *решимость характера*.

Вне критики нет развития; вне критики нет совершенствования. Без критики всего окружающего человек никак бы не выработался из животного состояния, переходил бы всю жизнь от одного мгновенного желания к другому без плана, без последовательности.

Критика собственных желаний как критика *желаемого* предмета и как критика *желательного* состояния духа позволяет человеку построить иерархически свои побуждения и предметы, их возбуждающие, позволяет ему сказать: это лучше, а это хуже, следовательно, при одновременной возможности обоих первое — добро, а второе — зло. Мы еще вернемся к этому ниже.

Но критика ума недостаточна. Она есть только *знание*, только умственное личное развитие. Чтобы перейти в мир реальный, чтобы сделаться *жизнью*, она должна быть совокуплена с решимостью. Только тот, кто *решается*, участвует не как автомат, а как человек в процессе жизни. Хороший критик существующего — *умный* человек; но лишь тот, кто решается действовать на основании своей критики, — человек *нравственный*.

До сих пор наше развитие было несколько отвлеченно. Мы видели процесс, но еще не обратили внимания на его содержание. Мы и не могли этого сделать; мы до сих пор имели в виду *одного* человека, *одну* личность. Мы смотрели только на то, что происходит в этой самой личности при ее развитии; но этот процесс обуславливается *средой*, в которой он совершается; эта среда доставляет ему определенность; обратим на нее внимание.

Человек немислим один. Он находится под влиянием других людей; он окружен природой; он находится в присутствии своих религиозных идеалов; из этой среды он получает побуждения, которые вырабатываются в нем в нравственные идеалы, в понимание своего достоинства. В отношении ко всему внешнему человек является сильнейшим — владыкой; слабейшим — рабом — или равносильным, способным попеременно властвовать и покоряться по случайностям борьбы, исход которой остается неизвестен. С развитием ума человек сознает себя владыкой природы, вообще говоря, равносильным в отношении других людей, рабом своих религиозных идеалов. Оставляя в стороне первое и последнее отношение, обратимся ко второму.

Вечная борьба между людьми за наслаждение жизнью длится в продолжение всей человеческой истории, и так же давно, как она длится, человек хочет ее

оправдать перед собой и другими, то есть он хочет найти теорию, которая бы соглашала его действия относительно других с его желаниями, делала бы из его жизненной деятельности стройное целое в его сознании. Нравственные идеалы явились продуктом этого стремления к соглашению. Раз созданные, они стали с неотразимой убедительностью перед человеком, требуя, чтобы он их воплотил в жизнь. Они составили его *убеждение*; они предписали ему *обязанность* перед собой и облекли его *правом* поступать согласно убеждению, исполнить свою *обязанность* перед ними.

Первый идеал человека, конечно, относился к процессу, необходимому для жизни, для развития. Мы видели, что критика ума и решимость характера были существенными условиями развития. *Право критики, обязанность решимости* во всех случаях жизни сделались сущностью всякого нравственного идеала. Каковы убеждения — это дело дальнейшего анализа, дело развития; но они должны *быть*: человек без убеждения — это нравственный урод, это вещь, за которой мы признаем только зоологическое достоинство всех единиц рода homo; человек без решимости — это урод другого вида, который может иметь ученое и художественное достоинство, но не имеет нравственного. Только тот нравственный человек, кто помощью самостоятельной критики составил себе более или менее ясное убеждение и решается действовать согласно своему убеждению. Кто действует, *не внося* своего убеждения в свои действия, тот автомат: он действует безнравственно. Кто поступает *противно* убеждению, тот *преступник*: он действует *противонравственно*.

Убеждения вырабатываются помощью критики. Нравственная критика обращается вне нас и внутрь нас. Ее деятельность вне нас заключается в определении относительного достоинства предметов обсуждения. Внутри нас она сравнивает наши побуждения с идеалом нашего достоинства, в нас присутствующим. Долгим историческим трудом человек дошел в своих лучших представителях до сознания равноправности людей, но еще в массу это убеждение не проникло. Различие достоинства людей, смотря по случайностям их поло-

жения, — предрассудок, еще глубоко вкорененный в человеческом обществе, видоизменяющийся в своих применениях, но до сих пор невыделимый из понимания многих самых прогрессивных мыслителей. Как бы то ни было, но критическое отношение к чужому достоинству прибавило одну черту к основному, нравственному идеалу, о котором мы говорили. *Не всякое убеждение сообразно достоинству человека, но только справедливое.* Критика внешних предметов заключается именно в определении их относительного достоинства; признание последнего и действия, с ним сообразные, составляют идеал *справедливости*. *Лишь то нравственно, что справедливо*; это — дополнение и закругление нравственной теории личности; это — основной принцип нравственной деятельности, и при всей своей кажущейся отвлеченности он представляется принципом, весьма богатым по содержанию, принципом, охватывающим не только личную, но и общественную деятельность. Разберем его внимательно.

Оценивай чужое достоинство. Это значит: *изучай*, будь внимателен ко всему и ко всем, вникай в особенности положения *людей*, тебя окружающих; исследуй общие начала *человека* в его самом полном значении. *Знание людей и наука человека* являются содержанием этого правила.

Оценка чужого достоинства входит в сущность моего убеждения, то есть в сущность моего собственного достоинства. Это значит: все, что я признал равноправным со мной, должно быть для меня святыней, которую я должен уважать как святыню собственного достоинства. Как для последнего я обязан жертвовать случайными выгодами, низшими благами, даже в случае нужды жизнью, так в защиту чужого достоинства, вошедшего в мое убеждение, я должен бросаться на борьбу, что бы из этого ни вышло. *Чужое достоинство — это мое собственное.* Мы пришли к великому началу братства, провозглашенному под формой стольких мифов, написанному на знамени стольких нравственных теорий, превознесенному столькими мыслителями, выходившими из учений, совершенно отличных от того, которое я имею честь излагать здесь перед вами, мм. гг.; и

между тем это необходимое, логическое следствие самого животного побуждения человека — *желания наслаждаться*. Только на пути встретились два пункта. Необходимость и право создавать в своем убеждении идеал общечеловеческого достоинства; обязанность поступать сообразно убеждению.

Мы очень далеко от исходного положения. Нравственный идеал, по-видимому столь узкий, принял огромные, подавляющие размеры. Поступать всегда по убеждению?.. Оценивать справедливо достоинство других людей?.. Бороться за чужое достоинство как за собственное?.. В нашем воображении, мм. гг., может быть, вертится возражение. Все это слова, слова и слова. Где же исполнение?.. Где человек, способный к нему? — Вы правы, мм. гг., между этим идеалом и практикой жизни, такой, как она кипит около нас, существует огромная разница. Борьба между личностями, поклонение призракам, презрение чужого достоинства, сознательное нарушение справедливости, сознательная решимость поступать против убеждения окружают нас ото всюду. Когда мы видим человека, несколько последовательного в действиях, мы готовы прославить его мудрецом. Когда человек действует несколько согласно своим убеждениям, мы готовы видеть в нем героя. — Но позвольте поставить вопрос: много ли мы наслаждаемся? спокойно ли мы ожидаем завтрашнего дня? не тяготеет ли над нами двусмысленность нашего положения, противоречие нашей жизни? не преследует ли нас *двойник* нашего прошедшего, о котором мы говорили в начале сегодняшней беседы? Когда мы достигли житейских благ, когда наши карманы полны и толпа общественных или административных паразитов преклоняется перед нашим значением, не раздражает ли нас невинная улыбка независимого человека, в которой мы читаем себе осуждение? не дрожит ли рука наша иногда, распечатывая иной пакет с незнакомым содержанием, как рука биржевого спекулянта, которому телеграф может принести весть о банкротстве? это ли наслаждение? Если мы нелогичны, нерешительны, гонимся, как дети, за мгновеньем, как помешанные — за призраками, мы это *выкупаем страданием*.

Мое дело было показать развитие из данного принципа его последствий, показать, что нет противоречия между правилами *наслаждайся и все люди — братья* для того, кто мыслит последовательно. Незнание и нерешимость, слабость критики и слабость характера — вот главные источники всего зла, всей безнравственности, всех страданий человеческого общества. *Развивать в себе и других силу ума и силу характера — это добродетель.*

Но слабость ума и характера человека — факт ежедневный, ежеминутный. Человек всегда сознавал его и должен был с ним примириться. Творческая способность требовала примирения в стройном единстве, и здесь источник другого ряда нравственных идеалов, более ограниченных, чем идеал самостоятельной и справедливой личности, но зато более определенных, потому что им соответствовало нечто реальное вне человека. Это *общественные идеалы*. Кто не в состоянии усвоить себе в мысли и в деятельности обширный идеал справедливой личности, тот останавливается на более тесных идеалах, вышедших из одной отрасли человеческой жизни. Я не намерен исчерпывать их, но укажу на главнейшие их группы.

Существование полов, рождение детей и их воспитание имели следствием *семейные* отношения между людьми; они составили центр родственных, родовых отношений. Отсюда идеалы семьянина, члена рода, члена племени; отсюда идеалы родового аристократа, родового буржуа; отсюда касты, основанные на племенном различии. Здесь человек признает себе равноправными только членов своего семейства, своего рода, своего племени. Достоинство всех прочих личностей для него ниже, маловажнее. Убить иноплеменника, ограбить члена чужой семьи, оскорбить плебея кажется справедливым для человека, находящегося на этой точке зрения. Самая живая и пластическая страсть — любовь, самая бессознательная общественность — патриархальные отношения, самые неискоренимые предрассудки — предрассудки родовой аристократии составляют принадлежность этой сферы, потому чрезвычайно прочной,

что в ее источнике лежит материальная связь, а в ее развитии — привычка.

Отношения *экономические* делают человека работником и промышленником, производителем и потребителем, ставят людей в различные более или менее замкнутые кружки, соединяют их интересами материальных благ. Отсюда разнообразные единицы сословий, каст по занятиям, цехов; отсюда аристократия собственников, аристократия богатства и кругом пролетариат массы. Идеалы честного человека, искусного афериста, ловкого спекулятора, полезного общественного деятеля рисуются в этой сфере деятельности и в своей сухости стремятся обратить человеческое общество в человеческий улей, человеческий муравейник.

Гораздо значительнее по историческому значению *гражданская* связь, заключенная между двумя полюсами: власти и закона. Определенность ее исторических проявлений, обширный круг действий, предоставляемый ею личностям, кровавые следы, оставшиеся в человечестве при каждом изменении ее форм,— все это придавало ей особую характеристичность и на долгое время слило в воображении большинства понятия человеческого общества и государства, общечеловеческие и политические вопросы. Не мудрено, что в этой области находим большое разнообразие и богатство идеалов. Верноподданный гражданин — раб закона, член административного целого, государственный человек и т. д. — все это человеческие идеалы юридического целого, политического целого, где личность делается незаметной частью организма, имеющего цель в самом себе и беспрестанно требующего новых жертв на алтарь своего величия.

Духовные интересы представляют новое связующее начало, разнообразное по самым источникам этой связи. Знание, художественная деятельность и религиозные верования дают свои идеалы образованного человека, ученого, мыслителя, человека со вкусом, художника талантливой и гениальной, верующего члена известной общины, вдохновенного пророка, святого угодника.

Я уже сказал, что вовсе не намерен исчерпать формы различных частных идеалов, создаваемых людьми

на пути своем к идеалу самостоятельной и справедливой личности. Каждый выбирает по своим силам и еще более по обстоятельствам жизни один из этих идеалов и стремится воплотить его. Жизнь ставит свой урок; человек должен его выполнить. Он должен совестливо и внимательно изучить все условия своего дела и с твердой решимостью его исполнить самым лучшим, возможным для него способом. Это ежедневная задача жизни, это ее неистощимый процесс, в котором человек является перерабатывающим и перерабатываемым материалом.

Но на этом дело не останавливается. Исполняя свое дело, человек должен сознавать, что он делает. Жизнь есть процесс *сознательный и связный*. Каждое наше действие не есть дело, сдаваемое в архив, независимое от последующего и предыдущего; наша жизнь не может быть оторвана от среды, в которой мы живем. Только внося сознательность и связность в нашу жизнь, делаем мы ее вполне человеческой. Но этим самым мы вносим в нашу жизнь *философию*. Проследим ее проявления в этой области.

Каждый день жизни человека, каждый час имеет свою цель, но нет человека, которому одна цель была бы дана на всю жизнь. Он — семьянин, но он в то же время гражданин; он занялся экономическими оборотами, но это не отнимает от него обязанности быть образованным человеком. В одном роде деятельности он может достичь специальности, виртуозности; но в другое время он может воплощать несколько хуже, но все-таки воплощать в своей деятельности другие частные идеалы. Если это для него невозможно, то не мешает ему сочувствовать идеалам других отраслей; если он не может и сочувствовать или если нравственная уродливость или воспитание заморили в нем один из органов жизни, то он должен стараться по крайней мере понять умом то, что составляет главную жизненную цель для многих из его братьев, иначе он не оценит их по достоинству и не будет к ним *справедлив*. Для тех, кому живые идеалы каждой отрасли недоступны, для тех, кто не может им сочувствовать, — для тех эти идеалы представляются в форме понятий, логических

идей, обладающих определенными признаками. Любовь, переходящая в привязанность вообще, польза в самом обширном своем значении, закон и власть как формула политического быта, истина, красота, систематичность имеют каждая право на участие человека. В любви к женщине, в родственной привязанности человек воспитывает в себе любовь к человечеству; экономический и гражданский смысл делают эту любовь практически применимой к делу; знание доставляет весь материал деятельности; творчество вносит в него изящное начало меры, сдержанности, такта, формы. Только тот истинный человек, тот развил в себе *человечность*, кто не пренебрег ни одним из этих элементов, кто знает и любит, чье сердце бьется сочувствием общественному, гражданскому или экономическому вопросу и кто может наслаждаться прекрасной формой изящного произведения, стройным зданием метафизической системы. Кто пренебрегает одной из этих отраслей, кто не хочет даже мыслью пережить главные побуждения, волнующие других людей, тот себя уродует добровольно. Все мы вследствие обстоятельств жизни теряем часто способность *сочувствовать* многому истинно человеческому; но во имя общего, неотменимого идеала *справедливости* мы должны стараться овладеть в отвлеченной форме *идеи* тем, что для нас недоступно как живой *идеал*. Мы можем быть *справедливы* лишь к действиям, нами *понятым*. Таким образом, первое проявление *философии в жизни* есть требование *человечности*, т. е. требование *воплощения, прочувствования* или по крайней мере *понимания* всего человеческого.

Человечность есть совокупление всех главных отраслей деятельности в жизни одной личности. Но она есть *совокупление*, а не *смешение*. Каждая деятельность, ставя свой вопрос, свою цель, свой идеал, резко отличается от другой, и одно из главных зол человечества заключается в недостаточном различении этих вопросов, в перенесении идеалов из одной области деятельности в другую. Это часто делают бессознательно, от излишнего увлечения главной целью своей жизни, но весьма нередко то же совершается и вполне сознательно. Как часто коммерческий расчет заключает союз,

который должен быть союзом по крайней мере взаимного уважения и привязанности; иногда кажущееся благополучие сопровождается подобною сделку, но большей частью супруги взаимно уродуют друг друга нравственно, уничтожая один в другом всякую способность привязанности к чему бы то ни было, и делаются неспособными оценить достоинство подобной привязанности и в других личностях. Еще хуже, когда семейные интересы, патриархальные понятия вносятся в экономические, общественные отношения, в гражданскую деятельность. Тогда прекрасный семьянин самым совестью образом делается взяточником; родные человечки Фамусова наполняют места; судья кривит душой, и государственный человек заставляет страдать десятки тысяч, чтобы удивить и обрадовать одну нежно любимую личность. Мне нет ни времени, ни возможности, мм. гг., изложить здесь, каковы бывают следствия, когда государство имеет в виду лишь экономические цели, когда формализм администрации проникает в самые естественные отношения экономического быта, когда регламентация или коммерческий расчет давит на программу профессора, на фантазию художника, но где мы ни коснемся случая, когда идеал одного рода деятельности переносится на другую, везде мы встретим зло, страдание, неустройство, непонимание дела или лицемерие. Это так же естественно, как получение нелепого результата в математической выкладке, когда формула, выведенная и годная для одного случая вопроса, применяется к другому. В прошлой беседе мы видели еще аналогическое явление — перенесение вопросов жизни и знания в творчество искусства, о чем я тогда же имел случай высказать свое мнение. Резюмирую. Человек имеет несколько целей жизни, несколько деятельностей; он может ограничиваться немногими из них или участвовать в большем числе их; но, переходя из одной области в другую, он должен преследовать цель, соответствующую последней; иначе его деятельность будет вредна или уродлива. Это второе проявление *философии в жизни*.

Если она требует для каждого житейского идеала сознания его как идеала *частного*, *понимания* его как

идеала *отдельного*, то в ней заключается еще третье и самое трудное требование — требование *угадывания* его как идеала исторически *очередного*.

Слова *семейство*, *род*, *экономические отношения*, *политическое устройство*, *наука*, *искусство*, *метафизика*, *религия* не суть законченные определенные понятия, в которых нельзя прибавить или убавить ни одной черты. Эти слова в разные эпохи выражали различный смысл; идеал семьянина для еврея времен Авраама, для римлянина времен Тарквиния Гордого, для феодала крестовых походов и для человека нашего времени так же различен, как понятие о гражданской обязанности в те же периоды времени. Медленно, но постоянно изменяется содержание, подразумеваемое под этими словами. В каждое мгновение истории относительно каждого из этих вопросов представляется несколько оттенков нравственных идеалов. Одни из них суть остатки старины, освящены преданием, обычаем, рутинной. За них стоит все то, что боится развития, боится поколебать существующее, потому что не сознат в себе силы заменить его новым. Другие суть разные опыты будущих, еще не осуществленных общественных форм; некоторые из них не могут жить и умрут, не осуществившись; иные должны осуществиться еще через долгий период времени; но иные стоят на очереди: общественные потребности, наука, верования — все их подготовило. Если эти новые общественные идеалы не воплотятся в общественные формы, то общество примет в себя зародыш опасной, иногда смертельной болезни. Они должны быть воплощены, чтобы общество могло развиваться. Они составляют *жизненные* вопросы общества в данную минуту. Высшее проявление философии в жизни, высшая практическая *мудрость* заключается именно в *угадании* этих вопросов среди множества других, кипящих одновременно с ними в среде общества; она заключается во внесении этих исторически очередных идеалов в наше убеждение и потом в служении словом, делом, жизнью этому убеждению. Часто эти жизненные вопросы инстинктивно притягивают к себе массу и тогда при неудержимом давлении обстоятельств доставляют торжество своим защитникам. Но успех не есть всегда при-

знак превосходства идеалов. История не есть арена, где торжествует всегда правый; нет, иногда истинные философы жизни, истинные защитники справедливого идеала падают в борьбе вследствие обстоятельств, которые доставляют торжество партии ложной мудрости, и только через несколько веков приходит пора торжества правды. Иногда она вовсе не приходит, и общество каменеет под тяжестью ложных общественных идеалов; оно теряет истинную философию жизни, и проходящие годы представляют картину рождающихся и умирающих поколений человекообразных единиц, совершающих каждый день более или менее хорошо одно дело, потом другое, потом третье; но жизнь их не представляет ни цели, ни развития.

Все отрасли деятельности человеческой могут в разное время быть главными жизненными вопросами для общества. Перевод греческих философов во время Возрождения, появление тяжелых томов Энциклопедии, представление комедии Бомарше, появление в 1835 г. богословского сочинения, взвешенного греческими и еврейскими цитатами⁵, — все это были жизненные вопросы для современного общества. Во имя науки и литературы здесь шла борьба между началом жизни и началом смерти. Но подобные явления редки в истории. Большей частью наука и искусство остаются вне жизненных вопросов, которые ограничиваются определением семейных, родовых, экономических и политических отношений. Тогда жизнь как бы противопоставляется науке и творчеству; ученые, художники и мыслители становятся как бы вне общего течения дел. Тогда жизнь не хочет знать прав науки и творчества; она создает нечто их заменяющее, где ее цели стоят на первом плане. Рядом со строгой, бесстрастной наукой создается наука публицистов, часто неточная, поверхностная, неприличная и увлекающаяся, но служащая началу развития в данную минуту более, чем истинное знание. Рядом с жрецами красоты являются авторы, пренебрегающие формой, но сильные патетическим действием, потрясающие массу более, чем истинные художники. Технические вопросы становятся выше теоретических; общество требует от своих членов не открытий в форме

кристаллов, в паях тел нитро, в точном чтении стиха Пиндара⁶, не успокаивающих форм беспредметной красоты; оно хочет, чтобы ему говорили о его нуждах, о его ранах, о его желаниях. Как больной, оно хочет лечения, а не уроков, не удовольствий. Это состояние опасно, если оно продолжительно: оно может привести к оупению научного смысла, эстетического вкуса. Но если оно обозначает кризис болезни, если есть надежда на скорое выздоровление, то оно естественно, и тогда жизненная обязанность становится выше обязанности личного призвания. Ученый и художник тоже люди того же общества, они должны разделять его боли, должны сочувствовать его желаниям. Если они не только ученые и художники, но истинные *люди*, то без всякой натяжки, без всякого придумывания жизненные вопросы станут перед ними в ученой или художественной форме. Ученый выберет для исследования то, что имеет более или менее отношения к современному делу; художник и мыслитель невольно воплотят в свои произведения, в свою философскую теорию слезы и жажду своих братьев. Но пусть они этого не могут; они не настолько прониклись современным духом, чтобы последний тяготел над их занятиями. Вопросы современные их трогают, но, когда они наедине со своей ученой мыслью, со своим творчеством, другие задачи, другие образы встанут неудержимо перед ними. Пусть тогда не насилуют своей мысли. Андре Шенье, который писал свои ароматические стихотворения во время бурь революции, был не худший гражданин, чем его брат Мари Жозеф, автор «Карла IX» и «Тимолеона», а в искусстве между ними и сравнения быть не может: дело не в суде над их убеждениями, но в том самоотвержении, с которым они действовали согласно своим убеждениям. Но Андре Шенье не все писал элегии; он сделался публицистом на службу своей мысли, он говорил речи, он *действовал*. Когда идет борьба за отечество или за идею, пусть в минуту отдыха зоолог в своем кабинете исследует формы инфузорий; пусть скульптор в своей мастерской отделяет голову Афродиты. Но минута настала, когда они не как ученые, не как художники, но как люди нужны в рядах своих единомышленников;

тогда они нравственные уроды, если не бросят микроскопа и резца, чтобы делом, жизнью служить отечеству или идее.

Таким образом, мм. гг., философия в жизни проявляется в осмысливании процесса жизни; она связывает частный идеал данной временной деятельности с общим идеалом человеческой деятельности; она различает цели частных деятельностей одну от другой, не дозволяя переносить цель из одной области в другую; она, наконец, является пророческим провидением истинного жизненного вопроса среди массы вопросов, его окружающих. Она пропитывает убеждение человека сознанием исторического положения общества и говорит ему: «Вот справедливое; борись и, если нужно, умри за него!»

Человек является, таким образом, двигателем в истории; он является создателем событий во имя общественного идеала, в котором гармонически совокупаются цели личных привязанностей, пользы, политического устройства и духовных потребностей. В каждую эпоху этот идеал изменяется постепенно, медленно, но неудержимо. Среди гремящих событий, где попеременно торжествуют те и другие партии, философия жизни, преследуя постоянно идеал, сообразнейший эпохе, совершает свой особый процесс, воплощаясь в некоторые характеристические события; ее органами являются *некоторые* личности, и около этих-то событий, около этих-то личностей бежит в разнообразных формах всемирная история, заменяя для поверхностного наблюдателя основной процесс философии жизни. Понимание этого процесса как единого стройного целого, обуславливающего собой сущность всего остального, — это *философия истории*, входящая в философию знания, о которой мы говорили в первой нашей беседе.

Каждый человек в этом процессе истории представляется нам как общая вершина двух конусов. Внешний мир дает ему материал жизни, окружает его своим влиянием, вырабатывает в нем мозг для мышления, придает ему восприимчивость и делает его способным развиваться. История подсказывает ему с детства материал мышления, убаюкивает его преданиями, научает

его критике, ставит перед ним жизненные вопросы, влияет на него обстановкой, словами и примерами окружающих личностей. В процессе сознания этот материал перерабатывается в новые вопросы науки и жизни, в новые идеалы, и, таким образом, человек в его единстве представляется результатом внешнего мира, истории и собственного сознания.

Но в этой единой личности начинается новый процесс. Внешние впечатления перерабатываются в законы природы, в теории природы, в системы философии природы; из отвлеченных фактов человек создает *природу* по законам своего творчества. Он действует, и его деятельность заключается в создании художественных идеалов, в воплощении нравственных идеалов. Он за них борется и свои действия бросает, как семена, на почву окружающего мира; из них вырастает новый бесконечный ряд событий, вырастает будущая *история*. Наконец, каждую минуту, вооруженный критикой знания, критикой жизни, он перестраивает *свой внутренний мир*, перерабатывает свое сознание, укрепляя свой характер и проникая мыслью в связь и значение всего окружающего. В этом смысле человек есть источник природы, источник истории, источник собственного сознания.

В общечеловеческом существе коренится вся *философия знания*, из живого исторического человека объясняется его *философия творчества*, особенность его личности определяется его *философией жизни*. И они взаимно действуют одна на другую. Философия знания каждого человека, единство, внесенное им в свои сведения, выбор того узла, с которого он начинает захватывать шар всего сущего нитями своего мышления (если припомните сравнение нашей первой беседы), — все это объясняется нравственными, художественными, религиозными идеями, под влиянием которых он живет. Только тогда появится истинная история философских систем, когда каждая из них представится психологически необходимым результатом современной ей исторической жизни и частной жизни мыслителя. Гегель сказал: «Философия есть ее время (прибавим: и личность философа), схваченное в мысли». Он сам не выполнил

этого положения, но история философии должна стремиться осуществить его. Как философия знания зависит от двух других проявлений философии, так, наоборот, нет нужды объяснять, что критика творчества, его философия есть та же философия знания, но в форме критики, являющаяся судом творческих произведений. Наконец, в философии жизни находим только в частном процессе приложение деятельности, которая, обращенная на все мыслимое, создает философию знания, обращенная на все созданное, является философией творчества.

И вот я становлюсь перед последним вопросом наших бесед: я вам, мм. гг., указал один элемент науки и сказал: это философия знания; то же я сделал при разборе творчества и жизни. Но имел ли я на это право? Нет ли противоречия в употреблении одного и того же слова в разных областях, с разным смыслом? Если нет, то из понимания философии знания, философии творчества, философии жизни мы должны извлечь понятие о процессе, общем всем трем, и снова ставим наш начальный вопрос: что же такое философия?

Философия в знании есть построение всех сведений в стройную систему, понимание всего сущего как единого, *единство в понимании*. Философия в творчестве есть внесение понимания мира и жизни в творческую деятельность, воплощение понятого единства всего сущего в образ, в стройную форму, *единство мысли и формы*. Философия в жизни есть осмысление ежедневной деятельности, внесение понимания всего сущего как единого в нашу деятельность, воплощение понятого единства всего сущего в практический идеал, *единство мысли и действия*. Довольно сблизить эти выражения, чтобы в них прочесть отдельные термины одного понятия, отдельные признаки одной деятельности.

Философия есть понимание всего сущего как единого и воплощение этого понимания в художественный образ и в нравственное действие. Она есть процесс отождествления мысли, образа и действия.

В человеке рядом с философией присутствуют другие деятельности: научная, художественная, религиозная. Покажем их различие от предмета, нас занимающего.

Наука есть сумма сведений, проникнутых философским мышлением, но в ней главный интерес в сведениях, в фактах, а не в их построении. Науке принадлежит и факт, еще не осмысленный, не согласенный с прочими, не вошедший в теорию, не уясненный гипотезой. Научная деятельность вся поглощена собиранием фактов и определением их относительной вероятности. Философия не есть наука; она есть только деятельность, строящая науку, и без нее бы не существовало ни одной науки.

Искусство преследует красоту, стройную форму, оживленную пафосом художника: форма здесь существенное и только потому влечет за собой пафос, что художник — живая личность; полнота содержания не нужна, воплощения одной жизненной черты достаточно, чтобы оживить форму. Философия преследует тоже форму, но соответствующую содержанию. Для нее самое важное — содержание; форма должна ему подчиниться, к нему приладиться. Философия не искусство, но без нее не было бы ни одного прекрасного произведения, не существовало бы патетизма, а лишь стройные этюды разных родов.

Религиозная деятельность довольно сходна с философской по своим целям, но резко отличается от нее по состоянию духа личностей: вера есть существенный признак одной, критика — необходимое условие другой.

Таким образом, философия, отличаясь от прочих деятельностей человеческого духа, оживляет их все, сообщает им человеческую сторону, осмысливает их для человека. Без нее наука — сборник фактов, искусство — вопрос техники, жизнь — механизм. *Философствовать — это развивать в себе человека как единое стройное существо.*

Я кончаю. Но мне кажется, что я обязан сделать еще одно замечание, ответить еще на один возможный вопрос. Что же мы делали на этих беседах? Куда их отнести? К науке, к философии, к искусству, к литературе, жизни? Какую рубрику написать на них? — Что наши беседы не чужды жизни — это доказывает мне ваше сочувствие; но жизнь ставит вопросы, а не дает

материал их решения. Относительно искусства тут нет и речи; не форма наших бесед, а их содержание существенно. Казалось бы, что всего ближе отнести к философии беседы, в которых она составляет главный предмет; но мы видели, что философия, оживляя все, до чего она касается, не имеет никакого ей отдельно принадлежащего материала. Точно так же как искусство имеет только свои формы, как жизнь есть только процесс, а материала своего не имеют. *Весь материал искусства, жизни, философии принадлежит науке.* К ней мы должны обратиться, чтобы отыскать рубрику, к которой можем отнести наши беседы.

Раз усвоив область нашей деятельности, нам легко уже найти, в частности, место, где мы находимся. Наш исходный пункт был: *анализ человеческого желания*; наш конечный пункт: *развитие человека как стройное целое*. Следовательно, мы находимся в округе *антропологии* — науки о человеке. Она есть цель, к которой стремится вся философия знания; из нее почерпали мы материал и для наших бесед. Мы исследовали человека, старались в различных отраслях его деятельности найти характеристические факты его бытия и свести эти факты к единству. Человек как познающий, творящий и живущий явился нам *единым развивающимся* человеком, и сущность этого *единства развития* оказалась *философствованием*.

Я кончил, и мне остается только поблагодарить вас, мм. гг., за ваше внимание.

**ЗАДАЧИ ПОЗИТИВИЗМА
И ИХ РЕШЕНИЕ**

1868

Г. Г. Льюис и Д. С. Милль. «Огюст Конт и положительная философия». Перевод с английского, Спб., 1867.

В лучшем современном учебнике по истории философии, именно Фридриха Ибервега (Fr. Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart), первый выпуск которого, появившийся в 1863 г., вышел уже третьим изданием, а последний, появившийся в 1866 г., — вторым, автор посвящает Ог. Конту следующие строчки: «Огюст Конт основал особую философскую систему, тесно связанную с математическими науками; он рассматривает теологию, метафизику и точное исследование как три ступени развития, одна за другой следующие, и позволяет человеку умозрение лишь в том, что относительно (das Relative), но не допускает умозрений о безусловном происхождении вещей и их назначении». Остальное изложение посвящено библиографии, которая у Ибервега обработана с чрезвычайным тщанием. Этот объем, отмежеванный позитивизму, не более того, который назначен одному Ройе-Коллару или одному Кузену в эклектической школе Франции; он не превосходит даже отчета об лэвенском философе, супранатуралисте Убаге (Ubagh), о котором, надо полагать, никогда и не слыхал читатель. Таково понимание философского значения позитивизма в стране, которая приписывает себе монополию философского мышления. Мы нарочно взяли в пример учебник, который по беспристрастию автора ко всем школам, по тщательности

собирания сведений о философской литературе занимает положительно *первое* место, — книгу, которую можно безусловно рекомендовать как учебное пособие. (Как *руководство* едва ли можно решиться рекомендовать который-либо из существующих учебников.)

Иберверг для французской философии сделал, впрочем, больше, чем для других; он поместил при своей книге на шести страничках очерк современной французской философии, сделанный французом Жанэ. Кто знает, что Жанэ — один из самых верных последователей кузеновского психологического эклектизма, тот, конечно, не удивится, что и Мэн-де-Бيران, и Кузен получили больше места в этом очерке, чем Ог. Конт, но ему все-таки посвящено $\frac{3}{4}$ страницы — почти столько же, как Ламенне. Это характеристично для оценки взгляда, существующего на позитивизм во Франции между лицами, занимающими кафедру философии. Игнорировать позитивизм уже невозможно, как в 1844 г. (два года по окончании большого сочинения Конта), когда «Dictionnaire philosophique» вовсе не упомянул о Конте. Теперь позитивизм слишком сильно вкореняется с году на год в обществе, особенно в среде людей, изучающих науку. Но у него пытаются отнять его значение, рассматривая его только как продукт оппозиции господствующей психолого-эклектической школе.

Позитивизм пришлось признать силой, потому что, по замечанию Литтре*¹, «в противоположность прочим системам, которые наделали много шума и потом не набирали себе новых последователей, позитивная философия, наделавшая мало шума, не переставала усиливаться скрытым набором новых членов, что происходило вследствие силы вещей, а не пропаганды». Во Франции позитивизм получает приверженцев преимущественно из числа медиков и воспитанников политехнической школы. Самым блестящим его представителем является Литтре — один из замечательнейших ученых Франции.

* В первом томе нового издания Cours de Philosophie positive (1864), см. «Preface d'un disciple», XLVI.

Но главную опору позитивизм имеет в Англии. В 1864 г. Ложель², один из тех колеблющихся, но не лишенных значения умов, которых много во Франции, разбирая Герберта Спенсера, так характеризовал* настроение умов в Англии: «Всюду в Англии замечается явное стремление уловить лишь относительное, конкретное, устранив то, что общее, систематично, безусловно... Но какая тенденция могла бы быть более противна развитию философии? Безусловное составляет предмет всякого метафизического учения; подобное учение обязано сжать в отвлеченные формулы все, что мысль способна охватить, поставить в виде вопроса, если не разрешить, задачи всех времен, всех поколений, смутно волнующиеся в течение веков в совести человечества. Но английский ум их отвергает. Тайное и глубокое убеждение побуждает его думать, что забота о неразрешимых вопросах составляет признак эпох упадка».

Поэтому в Англии мы находим и ценителей, которые добросовестнее других отнеслись к позитивизму в его историческом значении. Льюис в своей биографической истории философии дал Ог. Конту значительное место, заключил изложением его учения свою историю и стал явно в ряды позитивистов, объявляя, что «в «Cours de Philosophie positive» мы имеем самую высшую систему, произведенную философией, потому что эта система, вообще говоря, самая истинная». Один из первостепенных философских умов современной Европы, Дж. Ст. Милль, бывший в сороковых годах корреспондентом Конта, принадлежит также к его наследникам. Хотя Милля, как всякий самостоятельный ум, нельзя приписать к чьей-либо чужой школе, но он настолько же может быть отнесен к группе мыслителей, которые более или менее ведут свое начало от Конта, насколько Фихте, Шеллинг, Гегель, Герbart и Шопенгауэр связаны с Кантом при бесспорной самостоятельности умов каждого из них.

Но распространение позитивизма далеко не может быть ограничено теми, которые признают свою связь

* «Revue des deux mondes», 15 févr. 1864.

с Ог. Контом, насколько бы они ни отходили в частностях от его учения. Замечательные умы, весьма мало знавшие о Конте, другие, на которых его влияние, по-видимому, было крайне ограничено, наконец, третьи, прямо оппонирующие Конту, при ближайшем беспристрастном рассмотрении должны быть поставлены с позитивизмом в более близкую связь, чем с каким бы то ни было другим из предшествующих течений мысли. Все это аналогические явления, имеющие одно и то же законное основание в духе времени, или еретические учения, отступающие от позитивизма, с тем чтобы лучше осуществить те самые цели, которые он себе ставил.

Так, позитивисты признают дух своего учения в следующих словах: «Важнейший результат мыслящего физического исследования заключается в следующем: в разнообразии найти единство, охватить все особенности, представляемые открытиями последнего времени, разделить частности на основании изучения, тем не менее не быть подавленным их массой... Этим путем... нам, может, удастся, поняв природу, как бы овладеть с помощью идей грубым материализмом эмпирического воззрения... Что я называю физическим описанием мира, не имеет претензии на место рациональной науки природы; это лишь мыслящее рассмотрение эмпирически данных явлений как цельной природы... Совокупность опытных знаний во всех их частях и разработанная во всех ее частях философия природы не могут быть противоречивы, если только философия природы согласно ее обещанию есть разумное понимание действительных явлений во вселенной». Между тем эти слова писаны человеком, которого никто никогда не причислял к ученикам или последователям Конта, человеком, который, впрочем, слышал один семестр публичных лекций Конта о положительной философии, но мысль которого работала совершенно самостоятельно в области точных наук. Эти слова взяты из «Космоса» Александра фон Гумбольдта*.

Точно так же отзвучие позитивизма можно бы искать в ученом, разграничивающем «текучую» область зна-

* «Kosmos», I (1845), 6, 31, 69.

ния от «неподвижной» области верований, когда он требует, чтобы естествоиспытатель «свидетельствовал лишь о том, что доступно научному познанию», признает, что «страна неведомого все снова расширяется перед нами и то, что мы знаем, не удовлетворяет нас», и рядом с «надеждой исследования и общением знающих» ставит «смирение знания, терпение изучения». Между тем и этот великий ум в сфере науки связан с позитивизмом лишь общностью духа времени. Слова, приведенные нами, взяты из предисловия к «Четырем речам» Вирхова *.

Мы нарочно взяли два примера из замечательнейших представителей Германии прошлого и настоящего поколения, чтобы показать, как и в этой стране, где прямое влияние позитивизма было наименее значительно, сами собой представляются аналогические явления в людях науки. Но еще скорее можно было бы найти подобные примеры во Франции и в Англии. В письмах Ренана и Бертло, помещенных в «*Revue des deux mondes*» 1863 г., в историческом и критическом понимании Тэна можно узнать попытки самостоятельных умов пробить *свою* дорогу в том же направлении, как и позитивизм. Еще ближе к нему Ренувье со своим заявлением, что «все относительно», что «начало знания — явление и цель знания — законы явлений»**. Что касается до Англии, то Ложель утверждает влияние позитивизма на Герберта Спенсера, Спенсер считает Бокля приверженцем Конта, хотя всего справедливее вместе с Миллем признать, что эти замечательные мыслители, «несмотря на сродство гения, на одинаковую обширность знаний и на склонность к одним и тем же умозрениям», шли своим собственным путем.

Миросозерцание, которому признают себя более или менее сродными такие умы, как Милль, Литтре и Льюис, уже не может не считаться значительным. Когда же у него оказываются единомышленники и сорудники между замечательнейшими представителями современной европейской мысли всех стран, то мыслящий

* Vier Reden über Leben und Kranksein, 1862.

** Ch. Renouvier, Essai de critique générale, 1854.

человек не может не обратить на него внимания как на одну из характеристических черт современности. Поэтому нельзя не порадоваться, что наша публика имеет возможность ознакомиться с главными особенностями позитивизма в книге, заключающей мнения Льюиса и Милля об этом учении. Конечно, отношение к нему двух авторов, соединенных в этом томе, довольно различно. Льюис — энциклопедически развитый литератор, но не самостоятельный и не глубокий мыслитель. Его сила — умение изложить, сгруппировать мысли, заинтересовать читателя. В своей знаменитой биографии Гёте, как в своей биографической истории философии или в своих физиологических очерках, Льюис остался эссеистом. Как писатель, способный охватить сущность предмета и критически его осветить строго продуманным взглядом, Льюис стоит значительно ниже. Джон Стюарт Милль — один из сильнейших современных умов. Конечно, как всякий мыслитель, именно во имя цельности и самостоятельности своего взгляда, он может уступать в частностях другим, более второстепенным мыслителям, но принципиальность и трезвость его критики поразительны даже в слабейших местах его произведений, даже там, где надо признать ошибочность его взгляда. Как передовой общественный деятель и как специалист в области теоретических и практических вопросов, он к самостоятельности мысли присоединяет наивыгоднейшие условия, чтобы быть ценителем Конта.

Конечно, можно сказать, что еще лучше бы для читателя ознакомиться прямо с оригинальными сочинениями Конта, и, бесспорно, это знакомство очень желательно. Но в настоящем случае именно вследствие особенности позитивного учения недостаток обращения к оригинальным источникам менее чувствителен, чем для какой бы то ни было иной системы. Хотя позитивизм основан Контом, но он менее всякого другого учения связан с личными взглядами основателя. Это так верно, что даже ни один из сколько-нибудь мыслящих позитивистов не подчинился вполне слову учителя. Литтре отрекся от всей второй половины трудов Конта. Льюис признал, кроме того, недостаток взгляда

Конта на психологию и многие другие частности. Милль во множестве случаев полемизирует с Контом. Но при всех этих отступлениях и при многих других неизбежных впоследствии для позитивистов они останутся позитивистами и им нельзя будет сделать упрека, с которым обращались к гегельянцам сороковых годов, что их правая партия с левой разошлись слишком далеко и совершенно потеряли возможность понимать друг друга. Позитивизм вовсе не есть учение Огюста Конта. Даже более: он заключает в себе тайное требование дополняться, изменяться, развиваться даже в довольно существенных частях. Этого требования не видел Конт в своем первом сочинении и еще менее мог видеть его впоследствии. Это требование не вполне сознают и лучшие приверженцы позитивизма в наше время. Тем не менее оно так сильно, что позитивизм во имя присущих ему условий может переродиться в новую философию, которая, не будучи уже позитивизмом, тем не менее будет удовлетворять требованиям позитивистов, тогда как все другие учения (материализм, идеализм, супранатурализм, скептицизм), еще существующие в наше время, могут войти в новую философию лишь как элементы, в которых иные частные области приняты за общие, иные формулы — за реальные объекты, иные половинные ответы — за полные. Приверженцам всех этих учений придется отречься от некоторых из своих основных положений и придать основным своим категориям совершенно иной смысл. Приверженцам позитивизма не придется отречься ни от чего основного; напротив, только та философская система может иметь надежду на господство в будущем, которая удовлетворит всем требованиям позитивизма, и удовлетворит несравненно лучше, чем это сделали Конт, Литтре, Милль и др. Но в то самое время, когда эти требования будут удовлетворены, и удовлетворены *философской системой*, в то самое время позитивизм перестанет существовать, потому что его особенность заключается именно в отрицании возможности философской системы. Самая большая несообразность в нем та, что он называет себя философией. Он заключает в себе лишь постановку вопросов для философии, уяснение

условий, которые она должна выполнить; да еще различные мыслители, принадлежащие к группе позитивизма или находящиеся с ним в связи, дали частные философские воззрения на ту или другую область мысли и жизни. Но эти частные решения вопросов с позитивизмом вовсе не солидарны; это воззрения Конта, воззрения Милля, которые могут быть приняты одним, отвергнуты другим без отношения к развитию позитивизма в его непреложных основаниях. Его же основания действительно непреложны, и это именно придает ему огромную силу. Независимо от их воли все люди науки, если они не ослеплены каким-либо предвзятым мирозерцанием, должны признать истину этих оснований и видеть в них самый нераздельный элемент своего мышления. Всей современной цивилизации приходится видеть в позитивизме свое естественное требование. Гегель сказал: «Философия есть ее время, схваченное в мысли». О позитивизме можно сказать: это наше время, схваченное в вопросе. Философия, которая ответит на этот вопрос, будет действительно философией нашего времени³.

Книга, заглавие которой мы выписали в начале статьи, состоит из двух частей: в той части, которая принадлежит Льюису, читатели найдут весьма ясное изложение «Курса положительной философии»; в той части, которая принадлежит Миллю, — весьма дельную критическую оценку деятельности Конта вообще и по частным вопросам. Милль указывает и связь той или другой идеи Конта с предыдущими мыслителями. Но оба критика, кажется, не указали с достаточной ясностью более существенную филиацию позитивизма как учения вообще в прошедшей истории мысли и тесную связь его с последним периодом внутренней истории Европы. Мы не находим также этих указаний ни в статье г. Гогоцкого о Конте (в III томе «Философского словаря»), ни в статьях о Конте в «Современнике» и в «Русском Слове». Статьи же в «Отечественных записках», на которые указывает г. Гогоцкий, и «Письма о конечных причинах», упоминаемые в предисловии русского перевода книги Льюиса и Милля, нам вовсе не известны. Поэтому мы рассчитываем остановиться

на этом пункте в одном из ближайших номеров «*Современного обозрения*»; а теперь перейдем прямо к предмету настоящей статьи¹.

В тридцатых годах нашего века раздвоение между господствующими философскими учениями и общественной философией стало поразительно. Это были два мира, как будто не понимавшие друг друга и не хотевшие знать один о другом. Экономические, технические вопросы обусловливали жизнь общества; политические эконо­мы исследовали законы богатства народов и оставались перед задачами пролетариата; национальности заявляли свои права; промышленность получала громадное развитие; биржа господствовала над дипломатией; наука природы распространяла свои завоевания, неуклонно подвигаясь шаг за шагом и все более обусловливая деятельность личностей, жизнь обществ, распоряжения правительств; история, опираясь на археологию и языкознание, восстанавливала минувшее в целостности его жизни и доказывала, как неотразимо оно обусловливает настоящее. И все эти области со всеми своими задачами, завоеваниями, во всех многочисленных разветвлениях интересов, ими затронутых, оставались вне миросозерцаний, господствовавших на кафедрах. Взаимодействие обеих сфер было самое ограниченное. Те, которые хотели чему-либо действительно научиться и быть в какой-либо сфере практически полезными, оставляли в стороне Фихте и Гегеля, Мэн-де-Бирана и Кузена. Они слушали Кювье и Лапласа, Гумбольдта и Гаусса, Вольфа и Гримма, Бен­тама и Оуэна, шли на фабрики и торговали, агитировали с ториями или вигами, с легитимистами и доктринерами, с карбонариями или социалистами. Между тем философы глядели с некоторым пренебрежением на *эмпириков*, и последний замечательный идеалист Германии, умерший восемь лет тому назад, Шопенгауэр прямо заявляет, что лишь «бесполезное» имеет какое-либо значение.

Так как философия даже в форме элементарного стремления требует единства, то не мудрено, что с

разных точек зрения начали появляться разные оппозиционные попытки построить мирозерцание на иных основаниях. Но эти основания были большей частью слишком частны и потому, удовлетворяя тому или другому требованию мысли или жизни, привлекали к себе группу последователей, не оказывая ни малейшего влияния вне ее. Таковы были попытки психологов школ Гербарта и Бенеке, исторической школы юристов, более влиятельных практических учений социалистов и утилитаристов, наконец, самой обширной и могущественной школы материалистов. Последние направления именно тем страдали, что социалисты и утилитаристы в *основах* своих учений не имели ничего общего с какими-либо теориями природы, а материалисты из своего принципа не могли получить никакого практического построения⁵. Следовательно, объяснение природы и задача жизни оставались все-таки отдельными сферами.

Таково было положение европейской мысли, когда Огюст Конт между 1830—1842 годами написал свой «Курс положительной философии».

Ему не предстояло сказать что-либо особенно новое, но ему предстояло установить ясно и определительно ту точку зрения, которая заключалась в основе движения европейской общественной мысли начиная с XVII века. На первом плане стоит единство и всеобъемлемость научных приемов. «Все науки, физические и социальные, как ветви одной науки, подлежат одному и тому же методу исследования» (Льюис, 12). При этом строже, чем кто-либо, Конт разграничил научные приемы от ненаучных и указал аналогию ненаучных гипотез с религиозными представлениями. Он утверждал, что «нынешняя интеллектуальная анархия зависит главнейше от совмещения трех радикально несовместимых философий: теологической, метафизической и положительной» (Льюис, 17). Разница в этих трех способах воззрений, по учению Конта, заключалась в следующем:

«Теологический строй мысли есть первоначальная, самобытная форма мышления. Сущность этого взгляда на вещи: факты вселенной регулируются не неизмен-

ными законами последовательности, а простой, непосредственной волей существ, действительных или вымышленных, существ, обладающих по этому представлению жизнью и разумом... На последней ступени все эти божества исчезают в личности единого бога...»

«Вид мышления, который Конт обозначает термином «метафизический», приписывает явления не воле существ, земных или небесных, а реализованным отвлечениям. На этой ступени все разнообразные деятели природы уже не сводятся более к богу как их причине и регулятору. Эту роль исполняют здесь способности, силы, скрытые свойства. Но на них смотрят как на действительные существования, присущие конкретным телам, хотя и отличные от них; эти существования имеют свое пребывание в конкретных телах и некоторым образом одушевляют их» (Милль, 11—12). Позитивное же воззрение заключается в следующем: «Нашему знанию доступны только явления; это знание явлений относительно, но безусловно. Мы не знаем ни сущности, ни даже реального способа возникновения известного факта, для нас доступны только его отношения к другим фактам путем преемственности и сходства. Эти отношения постоянны, т. е. при одних и тех же обстоятельствах они бывают те же самые. Постоянные сходства, связывающие несколько явлений, и та или другая постоянная последовательность, ставящая их в определенный порядок — или как предыдущие, или как последующие в отношении друг к другу, называются их законами. Законы явлений — вот все, что мы знаем касательно явлений. Сущность их природы, их первичные, деятельные, или конечные причины не известны и не доступны для нас» (Милль, 7—8).

Но позитивное воззрение является не только более разумным уяснением природы, оно, по мнению Конта, есть завершение предыдущих теорий. Верный своему времени, которое придало такое важное значение историческим разысканиям, Конт не отрицал прошедшего. Напротив, фетишизм, католицизм находят в нем весьма снисходительного ценителя. Прошедшее в глазах учителя позитивизма включает неизбежные подготовительные ступени для позитивизма. История есть

такое же доказательство истины этого учения, как и изучение природы. Для этого следует лишь проследить развитие человечества.

«Умственное развитие мы необходимо должны признать преобладающим принципом этого общего развития. Нет сомнения, что наш слабый разум требует начального толчка и постоянного побуждения со стороны желаний, страстей и чувств; но все-таки только ум вел человечество вперед. Только этим путем и под возрастающим влиянием ума на поведение людей и ход общества человеческое развитие достигло той постоянной правильности и настойчивой непрерывности, которые отличают его от смутных и бессвязных усилий высших животных».

«Поэтому изучение системы человеческих мнений, т. е. общая история философии, необходимо должно занять главную роль в рациональном распределении исторического анализа. Истинно научный принцип выразится тут великим философским законом о постоянной и неизбежной последовательности трех общих состояний: первоначального — *теологического*, переходного — *метафизического* и окончательного — *позитивного*. Наша мысль проходит через эти три состояния во всякой умственной работе».

«Чтобы этот закон мог как следует выполнить свое научное назначение, остается только установить принципом, что материальное развитие должно идти путем не только подобным, но и совершенно соответствующим пути умственного развития» (Л., 295).

Таким образом, науки представляются нам как науки *явлений* и их группировки. Объяснить явление — значит указать его связь с другими явлениями, его обуславливающими. Усвоить науку данного явления нельзя иначе, как усвоив предварительно науки тех явлений, от которых первое зависит. Отсюда вопрос о науке вообще сводится на вопрос о зависимости ее частей между собой, т. е. о зависимости явлений одно от другого. Классификация наук уже сама в себе включает представление о науке вообще, так как эта классификация должна одновременно удовлетворять трем условиям и отвечать на три вопроса: какая зави-

симость существует между явлениями природы? какому пути должен следовать ум отдельного человека, чтобы объяснить себе явления природы? в каком историческом порядке развивалась в человечестве наука явлений природы? Классификация науки, которая вполне верно отвечала бы на один из этих вопросов, разрешила бы столь же верно и два остальные, хотя первый вопрос относится к реальному миру, второй — к внутренним психическим процессам, третий — к истории. Но если мы нашли реальную зависимость между явлениями, то само собой разумеется, что мы не можем и в мысли усвоить данное явление, не усвоив те, от которых оно зависит; и как не может сделать это отдельная личность, так не могло сделать и человечество в историческом развитии его мысли. Верная классификация наук есть одновременно формула связи природы, формула процесса научного понимания, формула истории научной мысли. Конт говорит: «Логически понятый порядок, в котором наши главные теории совершают свое основное развитие, следует неизбежно из их взаимной зависимости. Конечно, все науки могут быть вчерне обработаны (*ébauchées*) зараз; их практическое употребление даже требует этой одновременной обработки. Но она может относиться лишь к наведениям, свойственным каждому разряду умозрений. Это индуктивное движение может доставить достаточные начала лишь для самых простых знаний. Во всех прочих случаях принципы могут быть установлены, лишь подчиняя каждый ряд научных наведений совокупности выводов, истекающих из менее сложных, следовательно, и менее зависимых областей. Таким образом, наши различные теории догматически опираются одна на другую в неизменном порядке, долженствующем определить исторически их окончательное установление (*avenement décisif*), так как наименее зависимые должны были всегда развиваться ранее» (М., 43).

Эта теория немедленно прилагается к двум главным разветвлениям наук — к наукам *абстрактным*, имеющим дело прямо с явлениями, и к наукам *конкретным*, имеющим дело с предметами; лишь к первым приложима в наше время философская классификация.

«Конкретные науки по необходимости идут позже в своем развитии, чем науки абстрактные, от которых они зависят. Это не значит, чтобы они позже начали изучаться; напротив, они стали разрабатываться прежде всего, так как в наших абстрактных исследованиях мы непременно выходим из самобытных фактов. Но хотя мы можем делать эмпирические обобщения, невозможно составить научную теорию конкретных явлений, пока не будут узнаны законы, которые регулируют и объясняют их, а эти законы составляют предмет абстрактных наук. Следовательно, нет ни одного конкретного исследования, которое бы в настоящее время достигло своей законченной формы и могло бы считаться наукой в истинном смысле; все они представляют собой только материалы для науки. Это происходит отчасти по недостаточности фактов, а больше потому, что абстрактные науки, исключая поставленные в самом начале ряда, еще не достигли той степени совершенства, которая необходима для того, чтобы сделать действительно конкретные науки возможными» (М., 34—35) *.

Само собой разумеется, что классификация наук в смысле формулы процесса научного понимания имеет не только теоретическое, но и практическое значение. «Прежде чем предпринять методическое изучение какой-нибудь основной науки, абсолютно необходимо ознакомиться с науками, обнимающими те явления, которые предшествуют ей в энциклопедической иерархии, ибо последние всегда сильно влияют на те, законы которых предполагают изучать.

Если замечание это справедливо относительно общего образования, то оно справедливо и относительно специального образования ученых. Натуралисты-философы, предварительно не изучившие астрономии, по

* Заметим здесь, что Милль не совсем правильно говорит (32), что Конт «первый сделал разграничение между абстрактными и конкретными науками». Уже у Бэкона конкретные науки входят в рубрику естественной истории, как дело памяти, тогда как абстрактные подразумеваются под физикой, подлежащей рассудку. И позже разграничение встречается, хотя не совсем точно.

крайней мере с общей точки зрения; химики, которые, прежде чем заняться своей наукой, предварительно не изучили астрономии и затем физики; физиологи, не подготовившие себя для специальных трудов предварительным изучением астрономии, физики и химии, — все одинаково не имеют одного из основных условий интеллектуального развития. Этот недостаток еще заметнее в том случае, когда кто-либо хочет посвятить себя положительному изучению социальных явлений и между тем предварительно не запаса общими сведениями по астрономии, физике, химии и физиологии.

В самом корне Контовой системы лежит следующий принцип: пока люди не станут изучать наук в их естественном порядке, что ныне случается редко, до тех пор научное образование не достигнет самых общих и самых существенных результатов.

Конт говорит далее, что его энциклопедический закон служит основанием научного образования не только в отношении доктрины, но что он одинаково важен и в отношении метода. Переходя от одной науки к другой, мы открываем разные изменения, которым подвергается метод, во всех науках совершенно одинаковый. Только таким путем можно прийти к познанию положительного метода. Каждая наука развивает свои собственные характеристические процессы: одна — наблюдение, другая — опыт одного рода, третья — опыт иного рода» (Л., 53—54) *.

Таким образом, позитивизм ставит ясно и определенно задачу человеческой мысли, задачу, которая при ее разрешении охватит реальный мир, идеальный процесс познающей мысли, исторический процесс развивающейся цивилизации и практический процесс рационального обучения. Надо понять связь всех явлений, доступных человеку, начиная с движения масс до общественного развития; надо понять это, устранив

* Нельзя не заметить аналогии между приемом Конта, изучающего разные методы в разных науках, и приемом Бокия, изучающего историческое влияние различных общественных элементов у разных народов.

всякие сущности, реальные или идеальные, но бытие которых не указано свидетельством опыта, употребляя *только* научный метод, ставя *только* гипотезы, допускающие проверку, ограничиваясь *только* процессом явлений, переходящих одно в другое и обуславливающих одно другое, вне теологических и метафизических соображений; надо понять это так, чтобы с тем самым уяснился логический процесс понимания внешнего мира человеком и процесс внутренней истории человечества. Философия, которая таким образом тесно свяжет свое построение с завоеваниями науки и с критическими приемами научного метода, будет, вероятно, единственной *философией*, годной для нового человечества в его настоящем развитии. Она сводится на философскую систему объективных явлений, которая была бы в то же время системой феноменологии рационально мыслящего духа и системой истории человечества.

Конту принадлежит бессмертная заслуга, что он поставил ясно и определительно эту задачу в ее полном составе и попытался решить ее. Немецкий идеализм тоже ставил себе подобную задачу, пытаясь путем исследования феноменологии духа открыть законы природы и процесс истории, но для немецких идеалистов дух религиозный, художественно-творческий, метафизически-творческий стоял не ниже, а пожалуй, и выше духа научно познающего. Конт определительно поставил последний способ мышления на высшую точку, все же остальное — как его подготовка и указал реальную связь феноменологии духа с объективной связью явлений: мысля реальные явления в их связи, дух человека проходит через фазисы своего логического развития, а человечество — через фазисы своей истории. В этом случае Конт угадал, что *научная* мысль господствует в новой Европе и что лишь та философия может окончательно удовлетворить новую Европу, которая поставит *научную* мысль руководящим элементом своего построения.

Классификация, предложенная Контом для *действительного* осуществления своей мысли, была, конечно, недостаточна. Но оно так и должно было быть, потому

что при анархии мысли, на которую он указывал и которая продолжает существовать, научные исследования еще перемешиваются с метафизическими тенденциями, целые отделы знаний должны быть еще организованы и понятие о научной связи явлений не совсем выяснилось даже во многих передовых умах, чему легко было бы привести многочисленные примеры. Несмотря на свою громадную ученость, Конт мог надлежащим образом усвоить лишь некоторые части науки в их рациональном порядке. Воспитанный на науках объективного мира, он имел в виду преимущественно этот мир и потому не умел справиться с психологией и этикой. Первую он вовсе устранил, заменив френологическими соображениями весьма ненаучного свойства; из второй сделал в последнее время седьмую науку, следующую за социологией. Эти ошибки не имеют решительно никакого влияния на правильность постановки им задачи человеческому мышлению. Все лучшие его ученики (Литтре, Милль, Льюис) видели эти недостатки, и, конечно, более научная обработка отдельных вопросов психологии и этики укажет и средства исправить в этом отношении классификацию Конта. Надо хорошо помнить, что учение положительной философии не есть вовсе то же самое, что учение Конта. В последнем есть очень много вовсе не положительного, частью потому, что наука переросла уже эпоху Конта, частью потому, что он недостаточно знал некоторые области, частью потому, что он сам, выросши под влиянием теологических и метафизических воззрений, несмотря на свои усилия, чаще им поддавался, чем бы это можно было ожидать от проповедника позитивизма.

Основной ряд объективных явлений, им установленный, вероятно, останется в науке: число, протяжение, движение, тяготение, теплота, электричество, химический процесс, жизнь, общественность. Но какие члены дополняют этот ряд? На какие элементы распадутся иные из этих членов? Как они свяжутся между собой? Все это предстоит решить будущему. Неудачно употребленный Контом термин *астрономия* вызвал многие возражения, но лишь потому, что под этим термином можно понимать две существенно различные вещи.

Недостаток психологии в классификации Конта признан почти всеми позитивистами. Недостаточное знакомство с политической экономией и след раннего сближения с Сен-Симоном помешали Конту дать в социологии место теории экономических вопросов, но и это уже признано его учениками, так что Литтре говорит*: «Одна из самых важных и нужных задач, которые можно рекомендовать последователям позитивизма,— это обработка политической экономии с точки зрения позитивной философии». Точно так же устраняются почти все частные возражения против классификации и мнений Конта. Эти возражения поражают более или менее верно Огюста Конта, но не касаются задачи позитивизма.

Столь же мало значения можно придавать возражениям против связи между классификацией наук и их генезисом. Слишком натянутое в иных случаях отыскивание следов трех фазисов мысли есть скорее слабость Конта, чем целой системы. Вообще относительно исторической части сочинения Конта, то есть 5-го и 6-го томов его философии, надо признать их весьма замечательным обобщением, которого недостатки во всяком случае нельзя приписать позитивизму вообще, но личному взгляду автора. Конечно, можно считать несколько преувеличенной похвалой слова Милля: «Мы видим в этом обозрении величайшее произведение Конта после его обзора наук; в некоторых отношениях первое даже изумительнее последнего... Его нужно прочитать, чтобы оценить. Кто не верит, что из философии можно сделать науку, тот, вероятно, отказался бы от своего взгляда, прочитав эти два тома» (М., 96).

Гораздо существеннее некоторые другие пункты возражений.

Устраняя конкретные науки из позитивной классификации, Конт этим не уничтожил их. Предметы их реальны, подлежат человеческому исследованию, входят в систему человеческих представлений и понятий, влияли на историческое развитие человеческой мысли. Распределение планет и созвездий, вод и материков,

* E. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 675.

равнин и горных хребтов, геологических наслоений и минералов, ботанических и зоологических видов — словом, *космос*, как он был и есть, нельзя оставить в стороне, когда мы хотим понять природу, феноменологию познающего духа, историю мысли. Позитивизм не выполнит своей задачи, пока не внесет и этот элемент в его полноте в свою классификацию. Конечно, космологические (конкретные) науки должны при этом распадаться. *Понять* распределение предметов можно лишь как результат процессов, действовавших и давших начало тому или другому распределению, и в этом случае различные распределения должны разместиться в науках явлений как одна из понятых форм их процессов. Вне этого остается смотреть на распределение предметов как на данный материал, из которого черпается понимание явлений, но который сам остается *недоступен* пониманию. Но подобный взгляд на вещи соответствовал бы ответу, что задача, поставленная позитивизмом, неразрешима, следовательно, равнялся бы самоуничтожению позитивизма.

Весьма важное возражение было выставлено на вид Гербертом Спенсером, именно невозможность линейной классификации наук *, взамен которой английский мыслитель представил три группы наук на основании принципа перехода от однородного к разнородному и наоборот (дезинтеграции и интеграции), принципа, который обуславливает все его построения. Эти три группы суть науки абстрактные (логика и математика), абстрактно-конкретные (науки явлений) и конкретные (науки космогонические). Если бы возражение Спенсера было безусловно верно, то с ним и позитивизм был бы отвергнут, так как отсутствие единой возможной классификации соответствовало бы положениям: природу понять нельзя, так как понимание ряда ее явлений совершенно не связано с пониманием системы предметов, ее составляющих, и, кроме того, абстрактные понятия логики и математики составляют еще обособленный цикл, не имеющий ничего общего

* Г. Спенсер, Классификация наук (1866) и «Генезис науки» в «Опытах», т. I.

с явлениями или распределениями природы, а понять что-либо мы можем, только прилагая к нему общелогические приемы и законы чисел; феноменология духа и история мысли не имеют ничего общего с пониманием природы; рациональное общее образование невозможно и стремиться к нему бесполезно, так как каждая группа наук может дать вполне развитых специалистов, для которых вовсе не нужно знать двух других групп.

Но эти положения Спенсер вовсе не думал выводить, и связи между тремя своими группами наук он никогда не думал оспаривать. Его цель расположить *готовый* мир науки в систему, которую всего удобнее охватить человеческой мысли. Об этой задаче можно только сказать, что она совершенно отлична от задачи позитивизма, который не разделяет классификации реальных фактов от процесса их научного усвоения мыслью личности или историей человечества. Мысль человека идет всегда линейно. Чтобы данный закон природы был *научно понят*, необходимо, чтобы *предварительно* были усвоены некоторые факты и поняты другие простейшие законы. Но усвоение известных фактов и понимание простейших законов обуславливает некоторым образом определенную степень культуры, по крайней мере в том смысле, что определенные рутинные приемы в технике становятся невозможными. Итак, каждый закон, *понятый научно*, предполагает: (1) ряд простейших законов и групп фактов, (2) ряд предшествующих процессов личной мысли, (3) ряд исторических ступеней общественного развития. Найти место каждого научного закона во всех этих рядах и показать связь, которая вследствие существования этих рядов имеет место между фактами реального мира, феноменами мысли и внутренней истории общества, представляет совершенно рациональную задачу, но классификация, которая удовлетворит этой задаче, будет неизбежно линейная. Конечно, она должна разбить все существующие систематические классификации наук, построенные на основании группировки вследствие одностороннего теоретического принципа или на основании практического удобства соединения занятий. Удовлетворяя *своей*

цели, эта позитивная классификация нисколько не мешает существованию других классификаций наук, соответствующих удобнейшему обозрению всего мира мысли как *готового*, практической группировке ученых-специалистов и т. п.

Столь же важно возражение, выставленное идеалистами и касающееся весьма существенного пункта позитивизма, встречается в статье Гарстена по поводу журнала Литтре и Вырубова, помещенной в первом номере философского журнала Фихте⁶. Позитивисты не признают ничего, кроме относительного, и между тем признают законы природы, которые безусловны; мало того, они считают их фактами, из которых можно получить путем наведения и вывода новые факты. Но факт есть дело восприятия, и один он относителен. Отыскивая же *законы*, позитивисты впадают в противоречие с собственными требованиями, так как, во-первых, всякий закон не относителен, не воспринимается чувствами и есть не факт, а идея. А затем, так как вне законов нет науки, то и наука относительного не существует, и позитивизм есть мышление, само не понимающее, чего оно хочет. К сожалению, и в лагере мыслителей, связанных с позитивизмом, считают это возражение как бы основательным. Льюис предлагает (в главе «Законы природы») отстранить слово *закон*. Даже такой сильный ум, как Милль, допускает, что закон причинности может быть не общ. Если бы это возражение идеалистов имело правильное основание, то позитивизм решительно не имел бы смысла, потому что каждая специальная наука устанавливает законы, предполагает их неизменность и без этого не может ни делать предсказаний в теории, ни ставить целей в технике, а позитивизм, выдающий себя за основу теории наук, или должен отказаться от отыскивания неизменных законов, или отрицать их неизменность. В сущности указанное возражение истекает из взаимного непонимания. Вследствие раздвоения научных и философских работ почти со времен Бэкона одни и те же термины употребляются учеными и философами с различными смыслами и слова *относительное*, *безусловное*, *закон*, *факт* значат иное в сочинении ученого-специалиста

и в сочинении идеалистического мыслителя. Надо отдать справедливость идеалистам, что они *свою* терминологию разработали очень тщательно, и в этом отношении общие рассуждения специалистов уступают им именно по недостатку философии, которая была бы тесно связана с *научной* мыслью. Позитивистам в этом случае вредит и недостаток философского принципа, о чем еще скажем ниже. Все это имеет следствием, что идеалисты беспрестанно могут ловить позитивистов на словах, ставить их в споре на почву терминологии, предполагающей другую точку зрения, и, по-видимому, одержать победу. Но это кажущаяся победа. Стоит позитивистам твердо держаться *научного* смысла слов, и все противоречия исчезнут. Дело в том, что для науки закон есть психический факт, который относителен, потому что подлежит непрерывной проверке и критике других фактов, психических и объективных, но получает характер более и более неоспоримый или, если угодно, безусловный, по мере того как всесторонняя критика подтверждает его, подвергая постоянной проверке. Безусловные законы математики столь же *относительны* в своем генезисе, но так как мы всегда можем их поверить мысленно и с первой минуты мышления могли это сделать, то они являются нам безусловными. Наука стремится именно к обобщению фактов, воспринятых внутренними чувствами, фактами психическими, воспринимаемыми только мыслью. Но *научная относительность* этих фактов, т. е. зависимость от восприятий и других фактов, совершенно уживается с тем, что можно бы назвать научной *безусловностью*, т. е. невозможностью усомниться в них, если мы остаемся в области *науки*, а не переходим в область *метафизики*. С точки зрения *метафизики* совершенно правильно сомневаться в неизменности связи причины со следствием, в существовании внешнего мира, в том, что наши основные логические и математические истины суть и *объективно* истины, и т. п., но на точке зрения *науки* в этом сомневаться нельзя, потому что, отнимая эти основания, мы уничтожаем и ту самую точку зрения, на которой стоим, так что уже далее вовсе не имеем права мыслить. Итак, позитивизм со своей точки зрения

имсет полное право искать *неизменные* законы, требуя в то же время, чтобы все в мышлении позитивиста было сознано как относительное.

Гораздо меньшее значение для сущности позитивизма имеют замечания относительно права употреблять гипотезы и вследствие того права связывать гипотетически различные области фактов, изучаемые как особенные, на основании различия восприятий. В этом отношении Конт был иногда чрезмерно строг, иногда чрезмерно уступчив. Конечно, всякая гипотеза, допускающая поверку, хотя бы лишь в будущем, вполне законна. Следовательно, гипотеза Дарвина, которая могла бы быть поверена через довольно значительное число поколений, вполне позитивна, хотя теперь она еще представляет воззрение, недоступное поверке. Гипотеза преобразования физических явлений одно в другое тоже позитивна, потому что может быть поверена количественно. Но уже нельзя считать позитивной теорию невесомого и неосязаемого эфира, которая по всем нынешним научным соображениям будет навсегда недоступна поверке. И здесь мы встречаемся с отношением позитивизма к материальному; на отношении этом полезно остановиться, так как оно хорошо выясняет сущность позитивизма.

Позитивистов беспрестанно смешивают с материалистами, и Гартсен, о котором мы упомянули выше, прямо причисляет Литтре к материалистам на основании того, что «сущность материализма — отрицать реальность души и принимать ее за *продукт* некоторых факторов». Едва ли это определение верно, так как оно обозначает одно мнение, а не философскую систему. Но даже и оно не подходит к позитивизму, так как ни один последовательный позитивист не *отрицает* ни реальности души, ни реальности бога. Позитивист говорит только, что их *ни* утверждать, *ни* отрицать в науке нельзя, что наука должна быть построена без введения в нее сущностей, существование которых нельзя поверить научно. Напротив, и Конт, и Литтре, и все последовательные позитивисты одинаково отрицают и материализм, и атеизм как метафизические системы.

В самом деле, материализм можно рассматривать в двух формах. Грубый материализм говорит о веществе как о чем-то совершенно реальном и понятном и из свойств этой сущности, недоступной ни опыту, ни мысли в своей общности, выводит все сущее. Позитивизм же не может допустить в себе сущности, так как он весь ограничен лишь миром явлений; для последовательного позитивиста слово *вещество* не может быть не чем иным, как обобщающей формулой. Если иногда тот или другой позитивист употребит это слово как бы в смысле сущности, то надо винить писателя, а не учение.

Более утонченную отрасль материализма представляет механическая теория мира. Движение в этом воззрении есть основной факт, который преобразовывается во все остальное. Теплота и свет, химические явления, органические процессы, мысль, общественные и исторические процессы суть лишь различные проявления одного и того же основного факта. Это воззрение, как бы близким ни казалось к позитивизму, тем не менее существенно от него отличается, хотя — и это довольно важно заметить — не противоречит ему. Для позитивизма области особенных явлений существенно различны, пока наука не дает возможности придумать проверку для гипотезы их тождественности. Пока мы не можем поверить, происходит ли точно волнообразное движение эфира при явлениях света и теплоты или молекулярное движение при химических процессах, до тех пор для науки и для позитивизма воспринимаемые нами явления движения, теплоты и химических замещений суть явления *различные*. Более позитивна гипотеза сведения жизненных явлений на механические и химические, так как проверка этой гипотезы получением организмов как продуктов механико-химического процесса возможна в будущем. Нельзя также считать позитивным главный пункт материалистической теории — рассмотрение психических явлений как особого рода преобразованных движений, потому что наука не имеет еще и надежды проследить в нервах и в мозгу разницу элементарных ощущений приятного и неприятного, следовательно, положить физиологическое основание этике и эстетике.

Тем не менее она может различать мозговые процессы, соответствующие формированию представлений, понятий и их преобразованию. Итак, если материализм, как философское мировоззрение, имеет право допускать тождество двух процессов, то позитивизм, который может идти лишь так далеко, как распространяются методы научной проверки, не может этого сделать. Во всех этих случаях *противоречия* между материалистическими положениями и позитивными не существует, но при *настоящем* состоянии науки позитивисты не имеют права принимать материалистическую теорию, так как она не подлежит проверке. Если бы когда-либо наука приобрела новые факты, вооружилась более широкими средствами проверки, так, что возможность определенного ответа представилась бы хотя в далеком будущем, то и отношение позитивизма к материалистической теории могло бы сделаться иным.

Сказанное о гипотезах в позитивизме весьма легко применить и к вспомогательным выражениям, столь часто встречающимся в науках и философских сочинениях. Конт чрезвычайно восставал против слов *причина*, *химическое сродство* и т. д.; но в сущности эти слова, точно так же как слова *сила*, *душа*, *вещество*, *жизненная сила* и т. п., могут быть совершенно рационально употреблены позитивистами в строго определенном смысле обобщающей *формулы* для группы явлений, следовательно, в смысле, который допускает всегда умственную проверку при замене формулы более точным выражением.

Мы видели, что проверка играет весьма важную роль в позитивизме, потому что она одна оправдывает его обобщения, его группировку фактов, его гипотетические сближения или формулы, им употребленные. Между тем именно эта часть была несколько пренебрежена как Контом, так и его более непосредственными последователями. Милль говорит по этому поводу (50—52): «Философия науки есть не что иное, как сама наука, рассматриваемая не по отношению к ее результатам и истинам, которые она определяет, а по отношению к процессам, посредством которых ум достигает этих результатов, признакам, по коим он узнает эти истины, а также

по отношению к стройному и методическому расположению их в видах возможно большей ясности понимания, равно как самого полного и удобного применения, одним словом, это — логика науки. Касательно первых пяти основных наук своего ряда Конт достиг предположенной цели с успехом, которому едва ли можно достаточно удивиться. Даже менее изумительную часть его общего обозрения — том о химии и биологии, который уже тогда стоял ниже действительного состояния этих наук и находится далеко позади нынешнего положения их, даже этот том нам никогда не случалось открывать без того, чтобы не почувствовать всей обширности умозрений, заключенных в нем, и не убедиться, что путь поставить эти науки на совершенно рациональную ногу, далеко еще не вполне усвоенный большинством людей, занимающихся разработкой их, нигде так успешно не был указан.

Но для верной оценки этого великого философского произведения мы должны иметь в виду то, что не было исполнено, так же как и то, что было сделано. Некоторые из главных недостатков и слабостей Контовой системы мышления находятся, как это обыкновенно случается, в тесной связи с высшими ее успехами.

Философия науки состоит из двух главных частей. Одна занимается методами исследования, другая рассматривает требования доказательности; одна указывает пути, которыми ум человеческий приходит к заключению, другая — способ, каким устанавливается их очевидность. При полноте первая представила бы органон открытия, последняя — органон доказательности. Конт ограничивается главным образом первой из этих частей и разрабатывает ее с таким совершенством, что не имеет до сих пор соперника в этом деле. Ничто не может сравниться с его обзором средств, какими ум человеческий располагает для исследования законов явлений; с его разбором обстоятельств, которые делают известный основной вид исследования применимым или неприменимым к тому или другому классу явлений; с его изложением расширений и видоизменений, какие испытывает процесс исследования, приспособляясь ко всякой новой области изучения; наконец, с его изображением даров,

какими каждая из основных наук обогащает метод положительного исследования, так как та или другая наука лучше всего бывает способна довести до совершенства тот или другой процесс. Эти и многие сродные предметы Конт разработал с таким глубоким знанием дела, которое оставляет желать весьма немногого. Не менее удивителен и его обзор самых обыкновенных истин, достигаемых каждой наукой и рассматриваемых касательно их отношения к общей сумме человеческого знания и касательно их логической важности как вспомогательных средств к дальнейшему прогрессу. Но за всем этим остается совершенно особый вопрос. Мы изучили прямой путь доискиваться результатов; но когда результат достигнут, как узнать, что он верен? Как удостовериться, что процесс был веден правильно, что наши посылки, состоят ли они из обобщений или из частных фактов, действительно доказывают заключение, которое мы основали на них? Конт не думает затрагивать этого вопроса. Он не дает пробного камня для доказательства... Конт утверждает, что только та гипотеза закона, которая допускает возможность проверки, что ни одна из них не должна признаваться истинной, исключая случаев, когда может быть показано не только то, что она согласуется с фактами, но и то, что ее ложность несовместима с ними. Он, следовательно, ищет критерия для индуктивных доказательств и, не указывая такого, кажется, оставляет в стороне как непрактичную главную задачу собственно так называемой логики. В начале своего трактата он говорит о теории метода, отделенной от частных приложений, как о вещи возможной, но ненужной: метод, по его мнению, изучается только тогда, когда прилагается, и логика науки может быть с пользой передана только самой наукой. К концу труда Конт принимает более решительный тон и считает химерой всякую мысль о научной логике вне ее применения. В следующих сочинениях он зашел в этом направлении так далеко, что признал ее вредной».

Милль считал необходимым дополнить этот недостаток позитивной философии своей «Системой логики».

С недостатком теории доказательств у Конта Милль связывает, по-видимому, и те печальные явления,

которые обозначили последний фазис деятельности Конта и которых предвестники, по мнению Милля, встречаются уже в курсе позитивной философии. Допущение известного взгляда не вследствие его научности, а вследствие некоторой субъективной потребности действительно замечается у Конта не раз. Эта субъективная потребность создала и «Позитивную политику», от которой отреклись почти все ученики Конта, и знаменитый позитивный культ человечества, и все странности, которые делают последние годы жизни Конта как бы принадлежащими другой личности, а не автору «Курса позитивной философии».

Но едва ли этот переход Конта не лежит глубже, в самых условиях создания позитивизма, именно в его отношении к задаче философии вообще. Здесь нам придется обратиться к тому, что, на наш взгляд, составляет самый существенный недостаток позитивизма, если его рассматривать не как способ мышления, не как постановку задач, а как философскую систему.

Вернейший и дельнейший из прямых последователей Огюста Конта Литтре определяет значение позитивизма так *: «Заслуга позитивной философии заключается не в том, что она среди смут, оплакиваемых теологией, но которым последняя не помешала родиться, как не мешает им расти, предложила принцип доктрины и организации (многие делали это и прежде), но что позитивная философия предложила такой принцип, который концентрирует в себе все достоинства положительной науки, когда одна лишь наука осталась не подверженной нападениям и растущей».

Что именно тесная связь с наукой составляет силу позитивизма — об этом уже говорено выше; но какой же принцип дал позитивизм? Мы видели, что он поставил философии задачу правильной классификации научной мысли, но мы не получим ответа, если спросим Конта, Литтре или Льюиса: почему именно *эти* задачи поставлены позитивизмом? почему три ветви объективного знания природы, субъективного мышления личности и

* Cours de Philosophie positive, I, Préface d'un disciple, XLVI—XLVII.

исторического развития человечества совпадают в правильной классификации? почему число этих ветвей не увеличить или не уменьшить? почему позитивное мышление предпочтительнее теологического и метафизического? для чего существует позитивная философия или какая бы то ни была другая?

Конечно, возможен ответ чисто эмпирический: наука составляет теперь высший и важнейший элемент общественной жизни; для того чтобы этот элемент употреблять с пользой, надо его уяснить: позитивная философия имсет в виду эту практическую цель для нашего времени. Опыт доказал, что другие воззрения мешают правильному развитию науки, следовательно, надо их считать низшими. Уяснить же науку в ее целости можно лишь путем правильной классификации явлений. Если при этом удастся объяснить и процесс познающего мышления, и процесс развития человечества, то тем лучше; это эмпирическое совпадение мы должны взять, *как* оно есть, оставляя в стороне вопрос, *почему* оно так.

Но, сводя вопрос на практическую почву, едва ли позитивисты могут остаться в выгоде относительно противников, потому что все школы ставят определение полезнейшего, лучшего, нужнейшего так, что их учение выйдет наиболее удовлетворяющим условиям. Доказать, которое из этих определений правильное, нельзя, не выйдя из какого-либо более общего принципа; следовательно, спор будет бесконечен. История тоже не может здесь быть принята за безусловное доказательство, так как бесспорно в ней встречаются и периоды прогресса, и периоды остановки в развитии. Почему же не принять преобладание научного мышления за патологическое явление и не допустить, что наше время надо лечить от этого пагубного направления (как и думают иные почтенные проповедники), а вовсе не способствовать современности укрепиться в науке, устранив все остальное?

Но есть и другое, гораздо более важное препятствие позитивизму стать на практическую точку зрения для объяснения своего существования. Эта точка зрения вовсе в нем не заключается, и, объясняя что-либо практическим мотивом, позитивизм становится как бы в

противоречие с самим собой или, точнее говоря, переходит в чужую область. В самом деле, где искать в позитивизме практических мотивов действия, где искать его определения лучшего, полезнейшего, должного? Конечно, в социологии, где только и могут появиться подобные категории. Но социология в позитивизме есть тоже не иное что, как классификация фактов и явлений в их рациональной зависимости и в их генезисе. Льюис говорит (281): «Не восхищаясь политическими фактами, но и не порицая их, общественная наука, как и все остальные, видит в них только простые предметы наблюдения и на каждое явление смотрит с двойной точки зрения: его гармонии с современными ему явлениями и связи с предшествовавшими и последующими состояниями человеческого развития». Какое же право в таком случае имеет позитивист говорить, что одно лучше сделать, чем другое, что это надо, а этого не надо?

Пожалуй, позитивисты ответят на это так: мы и не думали охватывать своей философией все сущее; это невозможное стремление мы оставляем метафизикам. Мы нашли важную область, господствующую над современными вопросами, именно науку, и задали себе задачу — понять значение этой области во всех ее особенностях, во всех ее разветвлениях, во всем ее распространении. Мы знаем, что многое остается вне этой области. Пока оно не вошло в науку, оно не вошло и в нашу философию. Пусть оно и остается вне ее. Практические мотивы не входят в нашу философию, но мы ими так же можем руководствоваться, как и все другие люди.

Конечно, подобное воззрение очень суживает пределы позитивизма и, кроме того, представляет два неудобства: теоретическое и практическое.

Если жизненные побуждения должного, лучшего, достойнейшего, полезного, справедливого суть факты, то почему не отыскивать для них законы, как и для других фактов, именно в той форме, в которой мы их воспринимаем, как поставление целей, нас волнующих? Согласно ли с основами позитивизма в этой области смотреть на факты как на объективные явления, когда они имеют субъективное значение? Имеем ли мы на этих основаниях право выкидывать из фактов этой области

именно то, что составляет их характеристическую особенность?

Теоретически позитивизм обязан построить и теорию практических мотивов как *субъективных* побуждений.

Если наука выделена из жизни, то какое право имеют позитивисты считать науку важнейшим, нужнейшим элементом современности? Во всякое время, во всяком обществе важнейший элемент есть *сама жизнь* с ее желаниями, волнениями, наслаждениями и страданиями. Практически важнее всего практическая философия, указывающая не только *что* и *как* бывает, каким образом происходят те или другие общественные явления, но и цель, к которой человек *обязан* стремиться, идеи, которые *желательно* воплотить в общественный строй.

В сущности позитивизм, ставя выше всего науку с ее методами как нечто само по себе обязательное, решал практический вопрос, но решал его эмпирически и, вводя этот мотив в свое основание, затем не возвращался к нему. Огюст Конт почувствовал, по-видимому, что жизнь не может быть выкинута из мышления и что позитивное мышление должно ее построить так, как она есть в ее особенности. Отсюда возник и субъективный метод, употребленный им для позитивной политики, метод, против которого так восстали его вернейшие ученики, который привел к странному зданию позитивной религии и вызвал такие злые насмешки.

Собственно, Конт был прав в этом случае. Не мысль о субъективном методе в практической части позитивизма была неверна, а прием Конта, личное настроение, им внесенное в эту область своего мышления. Как во всех недостатках его системы, и тут виновата не сама система, а человек.

В чем может заключаться рациональная разница между объективным и субъективным методом мышления? Объективно то, что подлежит во всех частностях проверке нескольких исследователей. Субъективно то, что может быть проверено лишь одной личностью. Объективный метод требует, чтобы исследуемые явления, устанавливаемые истины и способ их доказательства доступны были проверке всякого, кто одарен достаточным знанием и надлежащими орудиями для получения восприятий,

Субъективный метод неизбежно употребляется там, где само явление доступно лишь одному наблюдателю или где для установления истины мы употребляем приемы, для которых существует подобное же ограничение. При этом вовсе нет основания считать субъективный метод всегда выводным, как, по-видимому, думает Конт, или метафизическим, как полагает Литтре. Субъективный метод может *научно* употребляться для установления истины путем наведения или вывода, если только значительное число наблюдателей, критически развитых и способных к научному наблюдению, могут каждый отдельно воспринять аналогичные явления. Так, теплота, свет, цвета и звук суть явления субъективные, и метод исследования теплоты сделался объективным лишь тогда, когда термометр, калориметр и другие приборы позволили свести изучение явлений теплоты на изучение объективных явлений протяжения, веса, движения, испарения, замерзания и т. п. Но и до существования подобных приборов субъективное исследование теплоты могло быть научно, так как всякий мог субъективно ощущать явление теплоты, хотя степень ощущения могла в каждом случае очень разниться, смотря по личностям. Видения Сведенборга не могли служить основанием научному употреблению субъективного метода, потому что они были доступны одному лицу. Сообщения с миром духов у спиритов тоже не могут служить подобным основанием, потому что личности, входящие в подобные сообщения, не находятся в состоянии, делающем их способными к научным наблюдениям, и аналогические явления среди помешанных и шарлатанов вместе с отсутствием аналогических явлений у лиц критически развитых заставляют отнестись скептически ко всем явлениям подобного рода.

Посмотрим же, можно ли употребить объективный метод в этике, социологии и политике. Если же необходимо употребить субъективный, то будет ли он научен? Объективный элемент в этой области ограничивается действиями личности, общественными формами, историческими событиями. Они подлежат объективному описанию и классифицированию. Но чтобы *понять* их, надо рассмотреть *цели*, для которых действия личности

составляют лишь средства, *цели*, которые воплощаются в общественных формах, *цели*, которые вызвали историческое событие. Но что такое цель? Это нечто желаемое, приятное, полезное, должное. Все эти категории чисто субъективные и в то же время доступны всем личностям. Следовательно, входя в исследование, эти явления принуждают употреблять субъективный метод и в то же время позволяют это сделать вполне научно.

Но здесь есть еще одно обстоятельство, обособляющее исследования практических вопросов от вопросов теоретических и придающее в области первых еще более широкое приложение субъективному методу. В теоретических вопросах дан реальный мир, подлежащий проверке и все явления которого мы можем понять не иначе как следующие необходимой связи причин и следствий. Обе задачи могут быть предложены: по данным реальным явлениям найти законы, ими управляющие, и причины, их вызвавшие; по данным явлениям, распределениям предметов и законам, имеющим место в данном случае, найти ряд последующих процессов явлений и перераспределений предметов. Обе задачи при достаточных условиях допускают лишь *одно* решение, и колебание относительно его, различные *возможности*, о которых мы при этом говорим, относятся не к объективному течению явлений, а к недостаткам нашего знания об условиях задачи.

В практических вопросах представляются задачи гораздо более различные. Действительная связь внешнего мира, воспринимаемого человеком, с человеческой деятельностью такова: внешний мир вызывает побуждения; побуждения преобразовываются в цели; цели в свою очередь вызывают действия личностей, понятия — общественные формы; из столкновения различных действий и под влиянием различных общественных понятий совершаются исторические события. При этом две задачи практической философии таковы: по данным действиям, общественным формам или событиям найти побуждения и цели, их вызвавшие; по данным побуждениям определить цели, по целям — действия личностей, а по действиям личностей в данных общественных формах определить последующие исторические события.

Но при решении обеих этих задач всякий наблюдатель сознает, что в них входит элемент субъективной оценки побуждений и целей. Не все побуждения становятся целью; не все цели вызывают действия, хотя мы воспринимая все побуждения как *возможные* цели и все цели как *возможные* источники действий. Но здесь понятие о возможном создается *нами* как совершенно иное, чем в вопросах теоретических. Там мы сознаем, что результат, имеющий получиться, мы изменить не в состоянии, хотя не знаем, каков он будет; здесь для нас неустранимо сознание, что мы *можем* изменить результат в известной степени. Я не знаю, пойдет ли вечером дождь; это возможно, но от меня не зависит. Я не знаю, попаду ли я под дождь; это возможно, но я могу сделать, что не попаду. Ядро, вылетевшее из орудия и направленное в данную точку, может отклониться направо и налево; которое из этих отклонений произойдет, я не знаю и влиять на это отклонение не в моей власти. Я могу пойти из ворот направо и налево, но который путь я выберу, зависит от меня. Конечно, с точки зрения весьма многих теорий в сравниваемых случаях разницы нет. И там и тут я *не знаю* условий, определяющих заранее результат, но он неизбежен во имя совокупности условий, мне известных и неизвестных; сила побуждений, увлекательность цели не устанавливаются мною, а только сознаются. Как два шара, столкнувшиеся на бильярде, неизменно пойдут после толчка таким путем, а не другим, так несколько побуждений, одновременно в нас вызванных при данных условиях, неизбежно определяют дальнейший путь нашей мысли. Как несколько растворов солей, слитых вместе, вследствие неизбежного процесса химического средства дадут определенный осадок, выделяют определенные газы и дадут процеженный раствор определенного состава, так и при нескольких целях, одновременно нас привлекающих, можно было бы впредь сказать, которая потеряет для нас привлекательность, которая останется в форме отложенного желания и которая вызовет немедленно более или менее энергическое действие. Так могут рассуждать те, которые в наших чувствах и мыслях видят действие провидения, ведущего человека в продолжение всей его жизни к

определенной цели. Так могут рассуждать поклонники безусловного духа, воплощенного в истории человечества, для которых каждая личность есть лишь орган жизни этого духа, неспособный ни задержать, ни ускорить неизменное течение его жизни. Так могут говорить материалисты, для которых система чувствительных нервов совершенно так же неизбежно вызывает сознательный рефлексивный процесс произвольных действий, как бессознательный рефлекс судороги, независимо от того, что мы сознаем. Но все эти решения вопроса независимо от их правильности или неправильности суть решения *метафизические*. Они берут факт не так, как мы его *воспринимаем*, а как мы его *строим* в нашем представлении. Они отбрасывают ежедневное наблюдение, чтобы «искать в недоступной нам области» *. Но доступно лишь сознание *произвольного* поставления целей и произвольного выбора между побуждениями и между целями, а влияние провидения, жизнь безусловного духа, последовательность рефлекса, вызванного сознанным ощущением и оканчивающегося действием, которое мы сознаем как произвольное, для нас недоступны. Аналогии могут нас склонить к принятию того или другого воззрения, но *научно* можно признать лишь факт *сознания произвольности* в постановке целей, в выборе между побуждениями и целями, оставляя метафизике вопрос: призрачно это сознание или нет. Когда же мы сказали *научно*, то мы можем сказать и *позитивно*. Позитивная философия не имеет права выкинуть из своего рассмотрения факт, доступный всеобщему наблюдению, не имеет права оставить факт, как он *воспринимается*, в стороне, чтобы искать ему объяснения в недоступной области. Произвольный выбор побуждений и целей есть всеобщий (следовательно, научный) факт субъективного наблюдения, и позитивизм *обязан* изучать связь побуждений с действиями как произвольную, следовательно, обязан допускать критику побуждений и целей, как она представляется сознанию, то есть как критику

* «Se proposer un lieu inaccessible, où l'on cherchera, est toute l'histoire de la métaphysique» (Cours de la Phil. positive, I, Preface d'un disciple, XXVIII).

для произвольного выбора. Только в этой форме понимание фактического процесса жизни соответствует этому процессу так, как он воспринимается и как он может быть воспринят. *Метафизически* можно рассматривать будущие действия личности и события истории лишь как неизбежные следствия. *Позитивно* будущее человека и общества определяется произвольным выбором между побуждениями и целями, при ограничении этого выбора — условиями, насколько эти условия могут быть проверены наукой.

Итак, научная критика в практических вопросах имеет еще задачу, которая не существует для теоретических. *Будущее* действие личности подвергается критике не только как неизбежное, но как *возможное* и зависящее от *выбора*, желательное в большей или меньшей степени, как имеющее место в классификации желательного и нежелательного по его *нравственному достоинству*. Итак, жизненный процесс *требует* своей особой субъективной классификации побуждений, целей и действий как нравственно *лучших* и нравственно *худших*. Она неизбежно субъективна, потому что сознание нравственности лучшего и худшего доступно только отдельной личности. Ее задача вполне научна, или позитивна, потому что всякая личность столь же неизбежно прилагает к своим и чужим побуждениям, целям и действиям категории нравственно лучшего и худшего. Дело науки указать рациональные основания этой классификации, как в химии она классифицирует тела по их сродству с кислородом или водородом при данной температуре. Химик не знает, почему при известных обстоятельствах кислород отделяется от одного тела, чтобы соединиться с другим, но, беря факт как он есть, он определяет, что при таких-то обстоятельствах произойдет определенное замещение. Моралист не знает, почему из нескольких побуждений, присутствующих в нескольких личностях, в одной из них такое-то побуждение обратится в цель и в действие, а в другой — другое, в третьей же все побуждения не вызовут никакого действия; но он классифицирует эти личности на основании их способности подчиняться тем или другим побуждениям, ставить себе те или другие цели, осуществить их

тем или другим действием. Эту классификацию он может произвести лишь на основании того самого субъективного процесса, который, как убеждает всеобщее субъективное наблюдение, сознается личностью как побудительная причина выбора на основании *нравственной оценки*.

Но, придя на эту точку зрения, позитивист замечает, что и объективная критика подходит под нравственную оценку. Знание реального мира сознается желательным, как *истина* или как польза, и эти явления подлежат столь же законно классификации в нравственном отношении, как и все другие. Стремления к расширению мира истины, к увеличению полезных материалов жизни могут сталкиваться в жизни и действительно сталкиваются со стремлениями к воплощению справедливости. Ученый может усомниться, что лучше: разрабатывать кратные интегралы или броситься в воду спасать утопающего? Фабрикант может усомниться, что лучше: употребить барыш на расширение производства или пожертвовать его на увеличение заработной платы? Это фактическое столкновение столь же важно разрешить мыслительно, как и сомнение педагога: в каком порядке удобнее понять явления реального мира?

Итак, в позитивизме совершенно законно может и должен быть употреблен субъективный метод для всех явлений, подлежащих лишь субъективному, но общему наблюдению. Столь же законно позитивизм должен заключать субъективно-нравственную оценку побуждений, целей и действий как возможных для личности, но подлежащих произвольному выбору. На основании этой оценки неизбежны для позитивизма оценка общественных форм и указание основ лучшего общественного строя, желательнейшего течения событий истории. Нравственный суд в приложении к личности, к обществу, к прошедшему и будущему в истории есть всеобщий факт, который можно позитивно регулировать, но отрицать и выкинуть из числа фактов нельзя.

Совершенно сообразно требованиям позитивизма Конт пытался дать в этом случае в своей позитивной политике классификацию нравственно лучшего, отыскать общественные формы, удовлетворяющие требованиям

этой классификации, и угадать в будущем события, которые приведут к осуществлению нравственно лучшего. Лишь последний пункт может быть признан ненаучным. Но и тут представляется совершенно естественный позитивный мотив. Нравственно лучшее, как математическая истина, кажется столь очевидным для того, кто сознал то или другое как нравственно лучшее, что он не может усомниться в воплощении этой идеи в жизнь, как только люди увидят эту идею. Появление бесспорной истины кажется нераздельно с ее принятием, и тогда, как определенная цель, она неизбежно должна вызвать определенный ряд событий, который можно предсказать.

Точно так же Конт не противоречил требованиям позитивизма, когда в позднейший период своей жизни находил, что нравственная классификация, как основная, ставит на высшие ступени чисто нравственные требования, сравнительно с чисто умственными, что в личностях, высших нравственно, направление мысли на те или другие истины, доля научных разысканий в жизни обуславливается нравственными соображениями. Во всяком случае подобная мысль лежит в основе его выражения: «Чувство должно всегда господствовать над умом» *, выражения, против которого так полемизирует Литтре **.

Но ни по своему личному развитию, ни по точке зрения, на которую он стал, Конт не был в состоянии правильно приложить позитивные приемы к области, где приходилось гораздо более угадывать, чем в области теоретических построений. С личными элементами, внесенными Контом в свою систему, читатель может окончательно познакомиться из второй половины статьи Милля в книге, нами рассматриваемой. Важное дополнение в этом случае может доставить книга Литтре «Огюст Конт и позитивная философия». Здесь возрастающая нетерпимость великого мыслителя ко всякому возражению, раздражительность, доходящая до самого дикого ослепления, поражают читателя тем более, чем он глубже вдумывается в вопрос, как должен быть силен

* *Politique positive*, I, 405.

** *E. Littré*, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, 551.

этот ум, чтобы при стольких извращающих данных остаться верным хотя каким-нибудь разумным требованиям. Его поведение относительно жены, которую он оскорбил даже в своем последнем завещании, несмотря на ее достоинства и постоянное содействие ему, им же самим признанное, не может не возмутить беспристрастного читателя. Что сказать об этом «первосвященнике человечества», который над могилой одного из лучших своих друзей находит в своей речи лишь возможность упрекнуть его в эгоизме? Что сказать о мыслителе, который, собирая около себя учеников, чтобы читать им свое произведение, заранее объявляет, что он «не хочет ни слышать, ни принимать никаких возражений»? * Что сказать о теоретике науки, который принимает за умственно-гигиеническое правило ничего не читать о дальнейших успехах науки с тех пор, как он приступил к своему главному сочинению, то есть в продолжение 27 лет? Что сказать о практическом понимании значения позитивизма человеком, который находит возможным примкнуть к людям декабрьского переворота и из-за этого расходится с самым честным, самым преданным, самым мыслящим из своих учеников **? Что сказать о человеке, *требующем*, чтобы три иностранца, которых он вовсе не знает, которые оказали ему временную помощь, обратили ее в постоянную, если по этому вопросу он ссорится с человеком, наиболее способным не только сочувствовать ему, но и понять его, — с Джоном Стюартом Миллем? Мы не говорим уже о смешной и мелочной стороне позитивного культа, на которую читатель может найти указания в книге Эрдаана «Мистическая Франция» («La France mystique», Amsterdam, 1858, стр. 239—330).

Позитивное построение практической философии можно было угадать или вывести. Угадать его можно было вследствие личного усвоения тех политических и социальных идеалов, которые столь же неизменно руководили всею новой литературой эпохи и политикой

* E. Littré, Auguste Comte et la Philosophie positive, (p.) 527.

** Там же, 617. Примечание.

независимо от случайных отступлений, ошибок и пертурбаций личности, сколь научные требования руководили всей новой ученой литературой независимо от случайных метафизических и теологических увлечений. Но научные требования угадать было легче, потому что для этого нужен был лишь сильный ум. Чтобы угадать нравственные идеалы современности, надо было быть способным их усвоить теоретически и хотя частью воплотить практически; но Огюст Конт не был способен на это.

Он, который приложил такую сильную критику к метафизическим и теологическим реальностям, не мог усвоить убеждения, что критика составляет нравственное право и нравственную обязанность личности. Он, который понял, что в практических вопросах надо употребить субъективный метод, был настолько непоследователен, что для этих самых вопросов искал решения не в субъективных идеалах личного *убеждения*, а в некоторых неподвижных объективных идеях, долженствующих руководить личностью, как предполагали и большинство метафизиков. Он, который признал права исторического прошедшего на текущее, подготовительных форм для позитивизма, захотел заковать будущее истории в неподвижные формы деспотической организации. Собственный нравственный идеал Конта стоял слишком низко, чтобы он мог угадать практические потребности своего времени так верно, как силою своего ума он угадал его теоретические задачи. В этой области ему принадлежит лишь указание, что позитивизм может распространяться на область практических вопросов, что в этой области субъективные приемы имеют решительное преобладание и что эта область должна по своему значению стоять выше теоретической области; но его собственные попытки здесь были так ошибочны и неудачны, что его вернейшие ученики вовсе не поняли значения этих указаний.

Конт окончательно задумал установить новую религию и в ее основание положить троицу великого фетиша: земли, великой среды — пространства и великого существа — человечества. Эта религия имела свой культ, свои празднества и свой календарь. Конечно, нельзя не удивляться психической аберрации замечатель-

ного ума, который в основу учения кладет устранение теологических созданий и, оставаясь, по его мнению, вполне последовательным, приходит к созданию религии, лишь тем отличающейся от ряда предыдущих верований, что отвлеченные предметы ее почитания никогда не могли бы воодушевить массы. Это печальное явление может довольно ясно указать, как высшие умы могут совершенно сбиться с дороги простого последовательного суждения, если только они не употребляют всех усилий критики, чтобы остаться на этой дороге, и особенно если они считают хорошей умственной гигиеной не читать чужих мнений. Впрочем, существуют прямые указания, что в 1845 г. Конт второй раз подвергался некоторому патологическому состоянию духа *, но ни из чего не видно, чтобы лица, близкие к Конту в последние 12 лет его жизни, признавали его мышление ненормальным, и это заставляет, по-видимому, еще более допустить, что между здоровым мышлением и мышлением явно патологическим находятся промежуточные состояния частнопатологического и временнопатологического мышления, которые еще недостаточно исследованы.

Но это внесение религиозного элемента в учение Конта вызывает вопросы: насколько элементарные религиозные требования (как мы их указали выше) безусловно не согласны с позитивизмом? насколько какой-либо культ противоречит требованиям позитивного мышления?

Оба эти вопроса могут показаться весьма многим позитивистам вовсе не уместными, потому что позитивное мышление по самой своей основе отстраняет теологическое и метафизическое воззрение. Но тут дело идет о теологических реальностях для теоретического объяснения явлений мира, а элементарные религиозные требования заключают в себе безграничную *практическую* преданность какой-либо идее, не допуская ее критики, постоянно или временно. Пока практические идеалы создаются в духе человека, до тех пор их критика обязательна, иначе мы имеем все шансы за то, что эти идеалы

* См. отрывок из письма к Миллю 27 июня 1845 г. в книге Литтре, 581.

выйдут уродливы. Но когда дело идет о воплощении идеалов в действие, в общественные формы, в жизнь, в историю, едва ли не желательно, чтобы вся энергия личности и общества концентрировалась на этом воплощении, устраняя *временно* их критику. Едва ли даже можно придумать быстрое и энергичское воплощение идеалов без этого условия, то есть без совершенной, безграничной преданности личности или общества воплощаемой идее во время процесса ее воплощения, иначе говоря, без *религиозного* отношения к своему практическому идеалу. Конечно, минута, когда должна прекратиться критика, и минута, когда она должна возобновиться, объективно определены быть не могут и много зла может произойти от того, что период религиозного отношения к практической идее будет излишне продолжен или излишне сокращен. Можно бы сказать, что безусловное повиновение нравственно обязательно для солдата с минуты начала войны до минуты ее окончания, но здесь дело идет не о пассивном повиновении, а о воодушевлении практическим идеалом настолько, чтобы *по убеждению* предаться ему без колебания, какие бы жертвы он ни требовал для своего осуществления. Только такое отношение к практическому идеалу может быть названо *религиозным*, и в этом смысле религиозные требования не только не противоречат позитивизму, но входят как совершенно рациональный элемент в его практические задачи, хотя субъективное затруднение перехода от теоретического периода критики идеала к практическому периоду религиозной преданности ему и наоборот остается весьма велико.

Относительно культа надо надлежащим образом установить смысл этого слова. Что такое культ в самом общем его значении? Это совокупность действий, концентрирующих мысль человека на высших принципах его деятельности и отвлекающих ее от мелких обыденных забот, частности которых могут сделать человека индифферентным к тому самому, что одно может придать человечный смысл и мелочам, и целой жизни. Если предметы культа чужды жизненным вопросам, то в жизни образуется раздвоение: культ сообщает привычки искать возвышающий элемент жизни вне реальных

вопросов ее или обращается в чистую рутину; жизнь же, к существенным вопросам которой мысль теряет привычку обращаться, опошляется все более и более для массы общества. Но последнее обстоятельство может иметь место и тогда, когда всякий привычный культ был бы устранен. Пока все общество не достигнет значительного благосостояния и значительного умственного развития, нельзя ожидать, чтобы сами собою высшие жизненные принципы были привычною мыслью для большинства людей и чтобы мелочные заботы не опошляли его, а следовательно, до тех пор весьма полезно, чтобы в культурные привычки этого большинства входило временное обращение к этим принципам. Поэтому если позитивное мышление заключает в себе нравственные идеалы и стремится к их воплощению путем полной преданности им, то едва ли для него противоречиво ввести в культурные привычки ряд празднеств, обращенных на уяснение основных требований позитивизма словом и на привлечение к этим требованиям эстетической обстановкой, или употреблять календарь, где представители позитивных начал и события, содействовавшие развитию этих начал, привлекали бы на себя внимание массы, связывая прошедшее с настоящим и подготавливая будущее. Изменение обыденных привычек еще долго будет одной из существеннейших революций.

Когда у Конта мы находим, что он выше ценит католицизм, чем протестантизм, более вооружается против метафизического фазиса, чем против теологического, и под конец своей деятельности сближает всего более позитивизм с фетишизмом, то невольно припоминаем закон Гегеля, по которому всегда высшая, третья ступень развития идеи более аналогична по форме с первой, чем со второй, и есть в действительности лишь лучше понятая первая ступень развития; вторая же ступень процессом отрицания содействует лишь совершению процесса развития. Конечно, Конта нельзя заподозрить в каком-либо заимствовании у Гегеля, из произведений которого Конт, по собственному его сознанию, не читал ни строчки. Но интересно видеть, как в то самое время, когда Гегель сходит со сцены (он умер 14-го ноября 1831 г.), Конт приступает в своему великому труду (первый том «Курса

позитивной философии» написан в первый семестр 1830 г.). Кроме того, нельзя не заметить некоторых аналогий между этими двумя учениями. И гегелизм, и позитивизм — учения рационалистические: для первого разум человека был высшим принципом, для второго наука была образцом всякого мышления. Между тем и тот и другой пришли в мысли их основателей к религиозному воззрению: безусловное сделалось богом гегелизма, а человечество — великим существом позитивистов; в последние годы жизни Гегеля ученики его с таким же религиозным благоговением, с таким же отсутствием критики относились к слову учителя, с каким позитивисты принимали самые странные мнения Конта *. Точно так же Гегель и Конт одинаково видели в предыдущих способах мышления подготовительные ступени своему воззрению как окончательному и завершающему все предыдущее. Оба построили философию истории как доказательство истины своего воззрения **. Некоторые из этих аналогий при вероятности полной независимости Конта от Гегеля указывают на силу общественной философии, которая лежала бессознательно в основе деятельности обоих мыслителей. Что касается до религиозного исхода этих рационалистических учений, то он может служить указанием, как сильны в обществе вообще некритические привычки мысли, когда при малейшей возможности учения, в своей основе требующие рационального отношения к верованиям, принимают характер верований, и это встречается с наиболее определенными чертами в том учении, которое наиболее враждебно относится к теологическим приемам мысли.

Мы сказали выше, что позитивное построение практической философии можно было угадать или вывести. Мы видели, что Конт по своему личному развитию не мог угадать это построение. Но позитивизм вообще, так как

* В этом отношении весьма интересны признания Литтре о том, как он слушал первое чтение «Позитивной политики», в упомянутой выше книге, стр. 528. Ср. также у Эрдака.

** Несколько удивительно, что в книге г. Стасюлевича⁷ «Опыт исторического обзора главных систем философии истории» (1866) мы не встречаем имени Ог. Конта. Там нет также и Бюшэ.

он обособился от прочих учений, не может его и вывести, потому что для вывода рациональных начал практической философии надо иметь то, что, как сказано выше, обуславливает философскую систему и чего нет у позитивизма, — надо иметь *философский принцип*.

Недостаток этого принципа придает позитивизму тот эмпирический характер, вследствие которого он может лишь увертками ответить на основные вопросы о своем методе и о своем праве на существование (см. стр. 75). Вследствие этого он ограничивается *требованиями* от будущей философии, но сам не дает этой философии. Вследствие этого позитивисты не знают, как отнестись к практическим вопросам. Если, следуя за материалистами, они отвергнут всякую нравственную классификацию побуждений, целей и действий, то они впадают в противоречие с задачей позитивизма исследовать факты так, как мы их воспринимаем, и внести науку во все области исследования. Если они обратятся к практическим вопросам с единственным приемом, соответствующим действительности, то где им искать руководства для употребления субъективного метода? И почему же принимать разные методы в разных областях?

А требования позитивизма остаются верными для будущей философии, и, повторяем, лишь та философия будет действительно философией нового времени, которая удовлетворит этим требованиям.

1. Состояние специальных наук должно указывать философской системе важнейшие пункты, которые она должна охватить.

2. Научно-критическое мышление должно занимать высшее место в классификации приемов мысли и должно быть строго отлечено от мышления ненаучного.

3. Зависимость между связью объективных явлений природы, процессом развития личного мышления и процессом развития человечества в истории должна быть построена с возможной полнотой и подробностью.

Два главные рационалистические учения нашего времени не могут удовлетворить этим требованиям. Материалистический принцип, весьма удобный для наук теоретических, не дает основания поставить научное мышление выше какого-либо другого, так как всякое

мышление, истинное и ошибочное, научное, метафизическое или теологическое, есть с точки зрения этого принципа одинаково необходимый продукт вещества или столь же необходимое преобразование движения. Идеализм не может справиться со специальными науками, так как реальные явления из идей построить весьма трудно, а придать высшее значение научному мышлению было бы противоречиво, потому что идеи, разум, дух, полагаемые им в основание построения, суть реальности метафизические, «отысканные в недоступной области», для науки же это лишь формулы. Оба эти учения разделяют с позитивизмом крайнее затруднение в приступе к области практических вопросов, которая для материализма совсем недоступна, как призрак, и сам вопрос: что лучше? что должно? — не имеет места.

Не останавливаясь на различных попытках создать новую философию, более или менее удовлетворяющую вышепоставленным требованиям, чтобы не очень распространить эту статью, заметим, что у двух замечательнейших мыслителей можно найти указания на вероятное будущее построение; мы говорим о Людвиге Фейербахе и о Джоне Стюарте Милле. Ограничимся несколькими словами относительно последнего.

Мы привели выше его определение философии и там же указали на один его недостаток, именно на то, что по этому определению философия совпадает с антропологией. Можно бы указать и на другой, который бы очень ясно бросился в глаза, если бы Милль вздумал написать историю философии. Ему пришлось бы тогда или исключить многие учения, которые до сих пор никто не исключал из истории этого предмета, или внести в нее такие учения, которые вовсе не подходят под его определение. Но допустим это определение не как формулу для прошедшего философии, а как требование для будущего и внесем в него тот элемент, который, как сказано выше, составляет, на наш взгляд, характеристическую особенность как элементарного философского мышления в человеке, так и объективной общественной философии и сознательной философской системы; это — требование *единства*. В таком случае мы получим положение Милля в следующей преобразованной форме:

философия будущего должна внести единство во все сущее как сущее для человека, научно познанного, как существо разумное, нравственное и социальное. Иначе, человек в его реальном единстве, как ощущающий и действующий, как желающий и познающий, есть *догматический принцип*, который служит центром философской системы.

Посмотрим на главные следствия подобного принципа. Из того, что человек реален и мыслит себя как существо реальное, он мыслит все столь же реальное, как и он, под теми условиями, под которыми сознает себя реальным. Он реален дотуда, докуда *ощущает*; проверка его реальности заключается в реальности для него *двигать* тем, что реально ему принадлежит; и все вне его настолько реально, насколько им *ощущается* и насколько *движется* им или независимо от него. Ощущение есть источник его знания реального мира; движение — простейшая идея об объективном реальном процессе. Оттого единственная понятная *человеку* философия реального мира есть представление всего сущего как результат движения в его преобразованиях. Но проверка этой философии заключается в ощущениях, следовательно, прочны в ней лишь те пункты, которые могут быть проверены различными ощущениями и выводами из них. Но выводы из ощущения дают *науку* реального мира. Следовательно, философия реального мира или философия природы может с антропологической точки зрения заключаться лишь в представлении мира как механической системы, самым тесным образом примыкая к результатам научного исследования и классифицируя объективные явления по мере их усложнения, начиная движением и кончая социальными явлениями.

В развитии этого ряда на ступени зоологической жизни организмов подлежит исследованию явление сознания, и с него *для человека* реальный мир получает двойное значение. Ощущения, воспринимаемые от внешнего мира, дают в сознании начало психическим процессам образования представлений и понятий. Представления и понятия становятся единственными орудиями познания реального мира человеком. Самая элементарная идея из области объективного мира —

Движение — в понятии представляется сложной и дает начало отвлеченным формам реального существования — протяжению и времени, которые, как прямо полученные из движения, и составляют *для человека* единственную область объективных ощущений, где отсутствует качество. Это область количеств, подлежащих отвлеченным законам *числа*. Дальше этого научная отвлеченность не идет, а идет лишь философская мысль, обобщающая и счисляемое и несчисляемое, и осязаемое и сознаваемое категорией *бытия*. С числа, таким образом, начинается научный ряд понятий, с бытия — философский. Оба они коренятся как отвлеченности в движении, с которого начинается ряд реальных понятий. Здесь позитивная, идеалистическая и материалистическая точки исхода находят свое рациональное оправдание. Человек как реальное существо не может иначе представить себе природу, как систему *движения*, не может иначе научно понять ее, как начиная с законов чисел, не может найти никакого обобщения далее обобщения *бытия*. Все эти три начала *антропологически* одинаково верны, но все они верны со *своей* точки зрения, для *своего* рода фактов, и оправдание их всех, точно так же как различие их особенностей, лежит в основном принципе, в *реальном человеке*.

В сознании человека рядом с ощущением становится чувство (Gefühl, sentiment) и различает ощущения, представления, понятия по двум полярным противоположностям чисто субъективного свойства. Между полюсами приятного и неприятного, полезного и вредного, истинного и ложного, должного и предосудительного, обобщенными в формулах добра и зла, располагаются рядами все результаты психической деятельности человека, причем середину рядов занимает то, что безразлично для чувства, в каком бы то ни было отношении; и случается, что продукты психических процессов, занимающие одни из крайних мест в одной классификации, попадают в середину другой: весьма полезное, или вредное, или ложное может не вызывать ни удовольствия, ни страдания. Но здесь есть одна классификация, которая господствует над другими. Обобщая условия научного знания, почерпнутые из мира реального, чтобы

приложить их к миру чувства (и это можно *только* с антропологической точки зрения), мыслитель этого направления и здесь ищет постоянных законов в разнообразии явлений, но законов, принадлежащих *тому* же классу фактов, который законы обобщают. Которая из классификаций в области чувств представляет наиболее стойкости? Которая обуславливает в человеке процесс, создаваемый им в себе как самый важный?

Наука объективная говорит человеку, что самый существенный процесс в нем есть жизнь. Человек сознает жизнь как развитие личности под влиянием природы и общества и потом как прекращение развития под влиянием природы. Первое доставляет ему наслаждение, второе — страдание. Следовательно, для него развитие составляет самый важный процесс. Которая же из классификаций в области чувства обуславливает этот процесс? Сама по себе классификация на основании *удовольствия* его не заключает, так как мгновенно приятное для личности может быть весьма вредно для ее развития и жизни вообще. Классификация на основании *личной пользы* столь же мало обуславливает развитие личности, так как личность развивается под влиянием общества, а полезное для одной личности может быть весьма вредно для других, следовательно, подрывать общественность, а с нею и личное развитие. Последнее приложимо и к классификации на основании *удовольствия*. Чтобы приятное и полезное для личности обуславливало ее развитие, оно должно быть подчинено классификации во имя *истины* и брать в соображение пользу и удовольствие других личностей, т. е. классификацию на основании *нравственной обязанности*. Остается спор между научной и нравственной классификациями. Здесь также вопрос решается во имя научного принципа, что в каждой области знания господствует та классификация, которая ближе к самому принципу области. В области, нами рассматриваемой, человек проявляется как личность чувствующая, следовательно, из двух классификаций должна господствовать та, которая вызывает сильнейшее проявление чувства, способное переходить в аффект и в страсть. В этом отношении истинное и ложное несравненно слабее действуют на чувство; чем

нравственно обязательное и безнравственное. Кроме того, классификация на основании последнего начала господствует и по своей определительности над всеми прочими. Нравственно обязательное доставляет всегда тем большее удовольствие, чем яснее оно сознано как обязательное; оно всегда заключает наибольшее количество пользы, потому что берет в соображение пользу наибольшего числа людей, а в большей части случаев представляет характер и личной пользы; если оно обязательно, то оно есть и истина, так как в мире нравственном нет других истин, кроме обязательных. Подобным же образом факты отрицательного полюса нравственной классификации всегда принадлежат и к отрицательным полюсам прочих классификаций. Но наоборот оно не так. С самых крайних тожек классификаций во имя удовольствия, пользы и истины факты смешиваются в области нравственно безразличного. Все это дает научное основание в области чувства поставить нравственную классификацию руководящей, т. е. искать развитие личности преимущественно в развитии ее нравственного достоинства.

Научный метод требует проверки, и поверка предыдущего положения заключается в том, что начала прочих классификаций должны войти в процесс развития нравственного достоинства. Посмотрим, так ли оно?

Самый элементарный факт чувства представляют полюсы приятного и неприятного, так как они охватывают все прочие распределения, но их факты легко попадают в индифферентную точку прочих классификаций. Следовательно, единственно научное начало для исследования этой области представляет стремление наслаждаться и задача этого исследования может быть сформулирована так: исследовать развитие нравственного достоинства личности из ее стремления наслаждаться.

Приложение мысли к наслаждению немедленно ставит ему требование безвредности; развитие личности прибавляет выбор полезнейшего; следовательно, сейчас поставлена задача классификации во имя *пользы* для всего доступного человеку. Но это самое заключает уже требование *знания*, что полезно, безвредно и вредно? Практическое знание требует в свою очередь расширения теоретического знания и развития мысли, то есть

построения классификации истинного, более или менее сомнительного и ложного. Следовательно, нравственная обязанность развивать свое достоинство из желания наслаждаться при посредстве обдумывания наслаждения ставит личности требования развить в себе знание и мысль, приложить ее к классификации на основании пользы и употребить эту классификацию на развитие своего нравственного достоинства.

Здесь оказывается возможность вернуться к предыдущему, проверив его точность и скрепив тем разные отрасли системы.

Во имя нравственного чувства, признанного вообще высшим началом в человеке, оказывается обязательным разобрать законы усвоения истины, т. е. построить научную логику, отделить область научного от ненаучного и установить как *высшее* руководство для развития человека научно-критическое мышление, признавая вредным все, что ему противодействует и его извращает.

На основании научно-критического мышления вся предыдущая философия природы, оставаясь в прежней связи, получает новую перспективу. Группы научно исследованные получают нравственно развивающее значение для мысли, и связь объективных явлений оказывается обуславливающей и связь феноменологии научно-критического мышления. Вся же система философских категорий, развивающихся из категории *бытия* до категории *истории природы*, представляет мыслителю полный процесс феноменологии духа, скрепленный научными данными и разрастающийся в постепенно отдаляющиеся от них явления научных гипотез, философских гипотез, вспомогательных идей, обобщающих идей, отвлеченных формул и т. д. Единство человека как чувствующего и познающего здесь выказывается блестящим образом, так как нравственное чувство требует научной критики, и знание, полученное на основании научной критики, становится нравственно развивающим началом личного достоинства. Субъективный метод в области чувства выказывается опорой объективного исследования реального мира, тогда как начала объективного метода послужили руководством для

приложения метода субъективного там, где он был неизбежен.

Знание реального человека как принципа системы, выказывая тесную зависимость психических и физических его процессов, в свою очередь расширяет понятие о нравственном достоинстве личности. Она сознает, что она должна развивать себя не только как личность мыслящую и чувствующую, но и как личность реально живущую. Нравственное достоинство личности требует ее физического, умственного и нравственного развития. Практические знания теперь получают свое место в системе. Гигиена и медицина, технология, педагогика с разными побочными отраслями ложатся в основание человеческой *культуры*. Общественность, указанная как *необходимый* двигатель развития личности, выказывается как *нравственная потребность* для ее развития.

Но научная мысль, поставленная в руководство для развития личности, открывает новую область исследования, скрытую в слове *требование*, нераздельную с категорией нравственного чувства. В нем заключается факт субъективного наблюдения о *произвольном выборе* при процессе перехода от мысли к действию. Реальный человек не может мыслить ощущаемый мир, иначе как выходя из реальной категории *движения*; точно так же он не может реально отнестись к какому-либо своему будущему действию, иначе как уподобляя его в сознании движению, им совершаемому *сознательно*. Но он сознает свои движения как зависящие от произвола и потому переносит сознание *произвольного выбора* на всю свою деятельность. Это не мешает ему теоретически подводить эту деятельность под общее механическое мирозерцание, но это мирозерцание для рассматриваемой области остается метафизическим, не имеющим никакого научного приложения. Научно неизбежно строить практическую философию на основании допущения произвольного выбора, как неизбежно мыслить мир на основании механической теории. Философски, с *антропологической* точки зрения (и только с нее), оба эти условия одинаково последовательно вытекают из основного принципа как его проявления. Ощущение движения тела и сознание произвольности этого дви-

жения суть одинаково элементарные явления в бытии реального человека. Сознывая себя как *Я*, он сознает свою способность двигать тело, и двигать его произвольно. Объективное наблюдение этого явления развивается в механическую теорию мира; субъективное наблюдение того же явления развивается в нравственную теорию жизни. То и другое одинаково неизбежно, потому что вытекает из условий существования и развития реального человека.

Чувство, как источник действия, переходит в категорию *побуждения*. Осмысленное, оно становится *целью*. Мир действия представляется как ряд *средств* для осуществления жизненных целей. Побуждения, цели и средства требуют себе соответственной классификации. Выходя из субъективного сознания произвольного выбора, они могут искать руководства для этой классификации лишь в субъективном чувстве. Так как в нем нравственная оценка есть высшая, то эта классификация устанавливается нравственным судом. Но, будучи элементом субъективным, этот суд, чтобы быть рациональным, не может ставить себе какого-либо объективного неподвижного критерия. Критерий нравственного суда должен быть субъективен, но в то же время всеобщ, т. е. одинаково доступен каждому человеку в отдельности. Как элемент развития, он должен быть доступен развитию и в то же время в каждый отдельный момент должен представляться личности совершенно определенным руководством. Опираясь на предыдущую ступень мышления, этот критерий, отождествляясь с нравственным достоинством личности, должен обуславливать общественную связь, осмысливая ее, обращая *культуру* общества в *цивилизацию*.

Критерий, удовлетворяющий этим условиям, есть личное *убеждение*, факт субъективный и всеобщий. Оно в форме *нравственного идеала* развивается в личности вместе с ее развитием и в каждый момент становится перед личностью обязательным руководством ее деятельности. Оно в форме *справедливости* обращается в высшее нравственное обязательство личности, связывает личности признанием равноправности их достоинств как личностей и придает культуре возможность

развиваться, требуя от нее перехода к формам, все более удовлетворяющим требованиям личного достоинства и всеобщей справедливости.

Когда этот высший нравственный принцип установлен, он освещает и рациональное отношение между четырьмя классификациями, которые мы получили в области чувства, тогда как до сих пор мы относились к ним лишь эмпирически. Удовольствие есть источник личного развития. Истина осмысливает это развитие. Взаимная польза есть источник культурной общественной связи. Нравственный суд есть осмысление общественности как справедливейшей возможной цивилизации. Следовательно, с точки зрения справедливости как высшего нравственного критерия классификации чувства идут рационально попарно в следующем порядке: личные — приятное и истинное; общественные — общепользное и справедливое.

Общественные формы, таким образом, получают рациональный критерий для своей оценки. Там, где критика их возможна во имя *справедливости*, она есть их безусловная мера. Там, где условия естественной необходимости и культурных привычек делают этот критерий неприменимым, он заменяется следующей ступенью практической классификации, *наибольшей полезностью*, и развивается в *утилитарную* теорию общественности. Лишь как одна из категорий полезного, как оживляющее начало для личности получает здесь свое общественное значение прекрасное, развивающееся по своим *самостоятельным* законам в эстетическую теорию и в *искусство*, как на предыдущей ступени *истинное* по своим законам развивалось в логику науки и в *науку*. *Аффекты* личности получают здесь общественное значение как содействующие или противодействующие развитию личности и общества, причем справедливая классификация требовала бы во имя человеческого достоинства усиления аффекта с возвышением его предмета в нравственной классификации. Религиозная преданность становится желательным аффектом, когда обращена на *высший* принцип нравственности, на воплощение в общественных формах *справедливости*. Обращенная на низшие нравственные ступени личной привязанности,

частных общественных форм или на абстракты, имеющие значение лишь как обобщающие формулы науки и теоретической философии, она не имеет нравственного оправдания. Нравственная *теория аффектов*, или практическая мораль, получает здесь свое законное место.

Личность, действующая на общество на основании научного знания необходимого и нравственного убеждения о справедливейшем, есть источник *истории*. Столкновение личных деятельностей на тех же основаниях, различных для каждой личности, производит объективный процесс истории. Объективная жизненная философия личности представляет объединяющий элемент биографии личности во времени. Объективная общественная философия представляет объединяющий элемент данной эпохи общественной жизни. Процесс взаимной зависимости объективных философий последовательных личностей, сосуществующих обществ и последовательных эпох жизни человечества составляет осмысленную историю человечества, рациональную философию его истории. Здесь опять объективный элемент получает преобладание; субъективный элемент входит лишь как одно из объясняющих явлений в биографическое развитие. Призрачный в разветвлении философии природы, реальный в разветвлении практической философии, он становится безразличным для философии истории. Она одинаково может отыскивать свои законы, признаёт ли она нравственную оценку и нравственный выбор за реальные, но не имеющие значения в столкновении большого числа личностей или отнесет то и другое к области призраков. Тем не менее она обуславливается столь же неизбежно совокупностью объективного и субъективного метода, как философия природы обуславливалась объективным, а практическая философия субъективным методом. Реальный человек сознает себя как элемент объективного процесса истории и события истории — как обуславливающие его судьбу независимо от его воли, следовательно, рациональный прием для обработки истории есть прием объективный. С другой стороны, мыслитель, строящий философию истории, есть личность, имеющая неизбежно свой субъективный нравственный идеал и верующая в него тем энергичнее,

чем выше мыслитель по нравственному достоинству. Во имя этого нравственного идеала события истории представляются мыслителю неизбежно как содействующие или противодействующие его нравственному идеалу, как *прогрессивные* или *реакционные*. Сознательная или бессознательная теория прогресса есть необходимое условие человеческого построения истории, и условие неизбежно субъективное, так что объективно-научный метод и здесь, как выше, в области феноменологии духа, придает прочную основу философии истории, а субъективно-нравственный располагает ее в перспективу прогресса.

Как объективный процесс, история является новой проверкой предыдущих построений и новой связью, уясняющей единство системы. Объективная философия эпохи зависит самым тесным образом от степени умственного развития живущих личностей, следовательно, от того, какие объективные явления поняты научно и какие ожидают еще этого фазиса. Но по связи объективных явлений научное их понимание следует порядку, определенному этой связью, следовательно, понимание процесса развития объективной общественной философии оказывается неизбежно зависящим от понимания процесса феноменологии духа и от научного понимания связи объективных явлений. Наука есть развивающий элемент для личного мышления; природа — развивающий элемент для истории человечества. Отсюда история представляет возможность рационально оценить прошлое и попытки построения будущего. Научная мысль из обязательного процесса мысли, каким она была на предыдущей ступени, становится прогрессивным элементом процесса истории, имеющим свое прошлое. Она развивается из инстинктивной техники, все более и более осмысленной; из религиозных аффектов, все более и более переходящих с фактов природы на факты нравственного сознания; из удовольствия, возбужденного объективным любопытством, все более и более расширяющим область знания и осмысливающим ее. Эти три подготовительных фазиса рационального мышления неизбежно ему предшествуют, различаются между собой во времени появления и одновременно обуславливают общественную культуру. С первой философской соз-

нательной мысли начинается осмысливающаяся цивилизация, и определенные вопросы в области знания вызывают научную мысль, действие которой на личность и на общество следует неизменному закону связи объективных явлений. Тогда на естественном основании природы и на столь же неизбежном процессе феноменологии научной мысли под влиянием распределения условий цивилизации в отдельном обществе и в совокупности человеческих обществ развивается история человечества. Естественно необходимое, культурно привычное и человечно развивающее обуславливают ее процесс в различной степени в разные эпохи; поэтому он представляет в своих частностях самые большие затруднения для научного понимания и для объединяющего философского представления. Эти затруднения вытекают из самого отношения реального человека к процессу истории, следовательно, антропологически неизбежны.

Но если прошедшее истории представляет подобные затруднения, то они еще усиливаются для предвидения будущего. Антропологическая философия не может отнестись к построению будущего, следовательно, к построению истории человечества в ее целости иначе как скептически, в смысле предсказания объективного процесса. Для ближайшего будущего философия может указать лишь возможности и вероятности. Для дальнейшего — лишь *желательное*. Но и на это желательное антропологист смотрит не иначе как скептически. По аналогии минувшего он знает, что желательное для общественного строя изменяется с течением времени, и убежден, что его нравственно-общественный идеал заменится другим. Смотри по состоянию общественной философии, личности склоняются к тому, чтобы считать этот другой, будущий, неизвестный идеал высшим или низшим сравнительно с идеалами их времени.

Мы должны извиниться перед читателем, что наполнили последние страницы соображениями, несколько отходящими от главного предмета статьи, но в сущности они не так далеко отходят от него. Мы хотим показать, что требования позитивизма, как совершенно правильные, могут быть удовлетворены философией, выходящей из одного принципа и охватывающей на основании

этого принципа все области мысли и жизни, причем объективный и субъективный методы имеют свое законное место и определенное положение. Но, удовлетворяя требованиям позитивизма, едва ли эта философия может быть названа позитивизмом или даже его отраслью. С таким же правом ее можно бы назвать идеализмом, материализмом, утилитаризмом или каким там угодно *измом* из наличной истории мысли. Она имеет в виду поглотить прежние миросозерцания, указав их место и отправление в рациональной системе, удовлетворяя их рациональным задачам в пределах их рациональности, но это делали и пытались сделать все главные системы. Казалось бы, что она имеет право на самостоятельное место в истории мысли, и, каково бы ни было отношение других философских миросозерцаний к ее построению, отношение ее к позитивизму таково: она не признает его философию, но признает его требования своими руководящими требованиями, она считает себя попыткой разрешить задачи, совершенно правильно поставленные позитивизмом. Как сказано, указания на это построение можно найти у Милля, у Фейербаха, далее у Прудона в частной области, а пожалуй, и в других местах, даже в необширной русской философской литературе. Но это уже выходит из программы нашей статьи.

ПРИЛОЖЕНИЕ

**ИЗ РУКОПИСНОГО
НАСЛЕДСТВА**

[ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ. ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭТЮД] 1868

План лекции о Людвиге Фейербахе

Несчастье Фейербаха, забытого Германией. Кто такой Людвиг Фейербах? Ансельм Фейербах и Каспар Гаузер. Гегелизм. Французская критика XVIII века. Немецкий идеализм. Мировой разум. Реакция в философии. Революция 1830 г. и смерть Гегеля. Партии в гегелизме. Левогегельянство. «Галльские ежегодники». Вопрос о бессмертии. Книга Штрауса. «Сущность христианства». «Сущность религии». Роль Людвиг Фейербаха в борьбе за прогресс. Его роль в науке о религии. Его роль в философии. Четыре философа: материальная основа — Огюст Конт; метод — Джон Стюарт Милль; философский принцип — Людвиг Фейербах; социальный принцип — Пьер Прудон. Антропологизм будущего.

29-го августа 1831 г. проявилась холера в Берлине. «В эту первую берлинскую эпидемию, — говорил Гедер, — холера была не очень распространена, но очень злокачественна и окончилась только 10-го января 1832 г.»*. Жертвою эпидемии сделался и последний великий философ-идеалист Германии Георг Вильгельм Фридрих Гегель, на шестьдесят втором году жизни еще в полном развитии сил и на высшей точке своего влияния. Он умер 14-го ноября 1831 г., в самый день смерти Лейбница.

16-го ноября похоронили Гегеля рядом с Фихте и Зангером, и доктор Фэрстер, заслуживший впоследствии название философского «Талейрана в пестрой куртке», произнес над могилою речь, где, между прочим, было сказано о покойном: «Конечно, не явился Петр, который бы имел дерзость назвать себя его

* Гедер. История повальных болезней, перев. А. Камин (1867), II, 149.

наместником, но его царство, царство мысли, будет распространяться не без нападков, не без сопротивления. На опустевший трон Александра не взойдет никакой наследник. Сатрапы разделят осиротевшие провинции. И придется ожидать того, кто будет иметь смелость здесь произнести *plus ultra* (далее)» *.

Лучший биограф и ценитель Гегеля в Германии, Рудольф Гайм, говорит по поводу смерти Гегеля: «Он умер среди своей деятельности, на высоте своей славы, наслаждаясь вполне почитанием многочисленных учеников. Он оставил за собою не только могучую систему, но могучую и обширную школу. И эта школа была существенно его дело и часть его философии. Система, подобная его системе, была немыслима без формальной, прочной и организованной группы приверженцев. Энциклопедическая по содержанию, она должна была по необходимости выступать извне пропагандою. Она не знала других границ, как границы науки: осуществить свое стремление ко всемирному пониманию могла она лишь путем разделения работ. Она была подвижна и растяжима до бесконечности: вследствие ее диалектики и ее двусмысленности могли с нею мириться люди самых противоположных направлений, за ее формулы могли прятаться искренние и неискренние приверженцы. Она была по принципу монархична, замкнута и закончена; само собою она замыкала приверженцев в круг с твердым центром и вознаграждала за чувство зависимости гордым сознанием своей безусловности. Но к свойству системы присоединялось направление и положение учителя. Он удивлялся в Ришелье и Наполеоне их умению сломать особенности людей, и точно так же он сам был враждебен особенностям мнения и философствования. Он хотел бы внести дисциплину и повиновение в область мысли, как в область воли. Его философия заключалась не в догматах, но в философствовании, однако именно потому он отверг требование учить философствованию без учения определенной философии. Как для него была немыслима религия без организации

* *L. Noack. Schelling und die Philosophie der Romantik* (1859), II, 465 и след.

церкви, так и система безусловного знания без «общины знающих»» *.

Понятно, что при подобном значении личности учителя его смерть послужила эпохой в развитии школы. Хотя берлинский Мишле с некоторою гордостью приводит слова Варнгагена фон Энзе, что гегелевская школа представляет «единственный пример в истории философии» согласного действия учеников для продолжения дела учителя: «Топор судьбы поразил гения, и сейчас стали на его место ближайшие к нему люди, чтобы сделать происшедшую пустоту хотя сколько-нибудь менее ощутительною» **. Эти слова, собственно, относились к следующему: «Согласно желанию, высказанному не раз покойником его жене, появилось вскоре (уже 1 января 1832 г.) объявление об издании полных сочинений Гегеля, и в том числе всех его лекций, под редакцией его друзей и учеников. Семь человек, каждый из которых принял на себя издание и редакцию произведений, наиболее подходящих к его занятиям, составили союз и явно объявили себя пред публикою приверженцами, продолжателями и разрабатывателями философии Гегеля. Маргейнеке, Иоганн Шульце, Ганс, фон Геннинг, Гото, Фэрстер и я (Мишле)» ***. Но этот крепкий союз школы был лишь «кажущимся», по выражению того же Мишле. Смерть Гегеля сделалась «моментом разделения и кризиса для школы». «Как по смерти Александра,— говорит критик в «Die Gegenwart»,— его генералы разделили между собою завоеванные провинции, так ученики Гегеля разделили после его смерти между собою великое умственное завоевание его системы и водрузили подобно первым в отдельных лагерях враждебные знамена» ****.

Тем не менее школа казалась могущественною, непобедимою. Мелки и ничтожны казались пред нею разбросанные остатки прочих мирозерцаний. Она верила, и около нее верили, что ей принадлежит будущее

* R. Haym. Hegel und seine Zeit (1857), 459.

** C. L. Michelet. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, II (1838), 637.

*** Там же, 636.

**** VI, 294.

в области мысли. Вопрос был лишь в том, кто из учеников Гегеля сумеет лучше других продолжить дело учителя. Ганс, Розенкранц, Мишле, Маргейнеке заявили уже себя замечательными трудами; фон Геннинг был редактором философского журнала гегельянцев; Хинрикс удостоился предисловия Гегеля к его сочинению; Гешель — похвалы Гегеля к его первому сочинению; конечно, между ними можно было искать человека, которого известность подходила бы, хотя издали, к известности учителя. Но возьмите первый том нового журнала гегельянцев «Der Gedanke» *, пересмотрите там перечень всех сил могущественной школы до 1861 г. Отдавая справедливость почетной известности лиц, подобных Гансу, Целлеру, Куно Фишеру, Швейцеру в специальных областях философии, останавливаясь на именах Штрауса, Руге, Лассалья, весьма громких по бурным воспоминаниям в сферах, лежащих вне теоретической философии, мы во всем списке встречаем лишь одно имя, которое обозначает поворот в философской мысли; одно имя, которое по философскому влиянию может быть поставлено ближе к имени Гегеля. Это имя Людвиг Фейербаха, в эпоху смерти Гегеля скромного приват-доцента в Эрлангене.

Более четверти века прошло с появления знаменитой книги Людвиг Фейербаха «Das Wesen des Christenthums». С тех пор борьба старых и новых направлений перешла на другие вопросы. Ненависть хранителей предания возбудила новые личности. Тот самый ученый, который когда-то писал о Фейербахе: «Если бы в XIX-м веке настал конец мира, то, конечно, его (Фейербаха) следовало бы назвать антихристом» **, вызвал более энергические проклятия и возбудил в религиозном мире более шумный скандал, чем ученик Гегеля. Словом, все это старая, старая история, к которой наше время может отнести так же спокойно, как оно относится к Гольбаху, Гоббсу, Сервету или Арию. Это — минувший исторический момент, который можно разобрать, обсуждать, но который уже не принадлежит к элементам, возбуждающим страсти современности, борь-

* «Der Gedanke», 1861, 77 и сл.; 183 и сл.; 256 и сл.

** *Ern. Renan. Etudes d'histoire religieuse* (2 ed. 1857), 404.

бу современности. И это давно уже замечено иностранными, особенно немецкими, учителями. В 1849 г. критик одного из самых серьезных и дельных изданий Германии писал: «В своих исследованиях о сущности религии * Фейербах, по-видимому, достиг до той точки, которая была ему назначена особенностями его духа (seine geistige Individualität) как настоящая цель его литературной деятельности. Невероятно, чтобы он во второй раз составил эпоху вторым рядом трудов, потому что подобное счастье слишком редко выпадает на чью-нибудь долю» **. И он оказался правым. Восьмой, девятый, десятый томы полных сочинений Фейербаха не принесли ничего нового. Теперь же Людвигу Фейербаху 64 года, и ждать от него дальнейшего участия в движении европейской мысли невозможно. Он высказался весь и заживо вошел в историю, именно в историю сороковых годов. Он и подлежит уже не полемике публициста, а суду историка.

Между тем его значение в истории европейской мысли немаловажно. В этом согласны и те, которые по своему направлению стоят в лагере его безусловных противников, и те, которые по своему развитию приближаются к его воззрениям. Редко уже встретишь отзыв, подобный отзыву Ульрицы ***, который в своей статье о философии религии дает отчет о весьма второстепенных явлениях в этой области, посвятив Фейербаху лишь несколько строк, потому что будто бы, что это вовсе не философия.

Фортлаге, который принадлежит к группе примирительных философов, следовательно, к решительным противникам Фейербаха, тем не менее сознает его большое философское значение. «Следует,— говорит он,— быть справедливым и признательным Фейербаху и его товарищам за то, что они признали сознательное Я в явлении не за субстанцию, но придали этой нравственной реальности в ее явлении лишь роль состояния влечения (eines Zustandes am Triebe)... Фейербаху

* Вышли 1845 г.

** «Die Gegenwart», II (1849), 100.

*** «Herzog's Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche», XII (1860), 724 и сл.

принадлежит заслуга приведения к решению нерешительного положения имманентности в школе Гегеля, именно тем, что он высказал отрицание субстанциальности автономии в царстве имманентности... Кто хочет определенности и цельности, тому прямо указано направление, и это составляет еще недостаточно оцененную заслугу Фейербаха» *.

Переходя в лагерь, который мог более симпатизировать Фейербаху, мы встретим в прекрасном очерке истории философии Гайма следующие слова при вступлении к разбору Фейербаха: «Мы приходим... к смелому удару гениального человека, который, становясь на почву той же (гегелевской) философии и легко играя ее смыслом, ее выворачивает совершенно наизнанку и вносит во все развитие философии поворот, который уже не позволяет отступление, еще вовсе не понят и вовсе не разработан» **. И далее: «Во всей философии произошел переворот, после того как старая философия достигла своей вершины в системе безусловного идеализма. Этот переворот произведен Фейербахом» ***. Но в Гайме нечего искать безусловного поклонника Фейербаха. Он обвиняет его в неполноте, в колебании, в противуречии, что не мешает ему отдавать полную справедливость огромному философскому значению разбираемого мыслителя.

Известный пастор свободной гамбургской общины, Вейгельт, посвятил две последние лекции своего очерка новой философии Фейербаху ****, где он, очевидно сочувствуя Фейербаху, говорил, что Фейербах лишь указал «основной принцип», с которого именно философия должна начать свою работу.

Это же значение Фейербаха как обозначающего перелом в новой философии признано автором статьи о «Немецкой философии по смерти Гегеля»: «Фейербах

* *C. Fortlage. Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant (1852), 323 и след.*

** «Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste». (*Ersch u. Gruber*) III-te Lectien, XXIV Theil (1848), 206.

*** Там же, 229.

**** *G. Weigelt. Zur Geschichte der neueren Philosophie (2-te Ausg. 1864).*

означает точку поворота, кризис, разложение умозрения... Не только богословие, но и умозрительная философия, чувствительно оскорбленная анализом Фейербаха, объявила его начала как философское грехопадение, как возвращение к точкам зрения, давно побежденным. Его поставят в одну категорию со старыми сенсуалистами и материалистами и при этом забудут, что философия, которая имеет за собою все великое развитие немецкой философии, усвоила ее истину, мастерски владеет гегелевской диалектикой, совершенно отлична от мудрости Локка или Гольбаха и Гельвеция... Он (принцип Фейербаха) должен произвести обновляющее действие на все области мысли, еще подпавшие сфере богословия и схоластики» *. Тот же автор указывает, что Ноак, Рейф и другие искали дополнить и развить несколько одностороннее и несистематическое изложение Фейербаха.

В односторонности упрекает Фейербаха (собственно, в области религиозной философии) и человек, школа которого была одна из полезнейших в современной разработке истории религии, именно Ферд. Христ. Баур **, но место, которое он дал Фейербаху в своей истории, показывает, какое значение он придает ему.

Все эти мнения, взятые из представителей разных школ и направлений, могут свидетельствовать как историческую важность Фейербаха, так и то обстоятельство, что замечательные ценители, ему сочувствующие, наравне с его противниками не видят в нем завершения философского или богословского мышления, а только весьма важный момент в развитии этого мышления, не зная в борьбе современности, а памятник минувшего.

Тем более для наших русских читателей разбор его учения как исторического момента представляет чисто научный интерес. Это момент *чужой* истории, для которого у нас не было и нет достаточных условий. Он описывается на протестантское развитие и на немецкое идеалистическое движение мысли. Оба эти движения для постороннего наблюдателя тем замечательны, что вся

* «Die Gegenwart», VI (1851), 305 и след.

** «Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts», v. Ferd. Christ. Baur. herausg. v. Ed. Zeller (1862), 390 и след.

их история была резким противоречием их началам, что они дали результаты, как раз противоположные своей почве всхода, и что историки постоянно в них прославляют эти результаты как их сущность, хотя эти замечательные результаты получились под влиянием общего исторического движения европейской мысли, *назло* принципам, лежавшим в началах протестантизма и идеализма. Фейербах должен быть и может быть объяснен только из развития этих начал, как обнаружение лживости, в них заключавшейся. Фейербах является в этой истории западной мысли как требование ясности среди векового тумана, как свидетель борьбы, которая шла между научною мыслию под маскою протестантского богословия и строем западной религиозной культуры. У нас этой борьбы никогда не было, потому что по строю нашей культуры у нас наука явилась светскою, в пределах *своих* методов, со *своим* определенным кругом действия. Духовный строй оставался у нас постоянно вне научного движения, как научная мысль — вне догматической традиции. Следовательно, для нас Фейербах есть чисто предмет наблюдения, заимствованный из чуждого нам мира.

Может быть, это поведет человека к вопросу: что за интерес представляет нам подобная личность? Конечно, читатели, не интересующиеся современным движением мысли в Европе, вправе предложить подобный вопрос и вправе ответить на него: никакого. Но история связала нас слишком разнообразными узами с жизнью Европы, и литература европейская находит в нашем отечестве слишком много читателей, чтобы важнейшие явления в жизни и в литературе Европы не интересовали весьма многих и у нас. Если Штейн, Каррель, Кобден вызывают отдельные этюды и внимание читателей, то можно не усомниться, что деятели мысли, след которых глубже и влиятельнее, чем след деятелей политических, заслуживают, чтобы русские читатели узнали их. Теперь имена Фейербаха, Штрауса, Бруно Бауэра суть лишь пугалы для одних, бессмысленные и безжизненные образы для других. Пора и нам взглянуть на эти пугалы, которые окажутся далеко не так страшными; пора нам знать не только имена, а значение этих дея-

телей, которые, повторяю, принадлежат минувшей эпохе истории.

Поэтому я решился представить русским читателям исторический этюд, посвященный Людвигу Фейербаху.

Вся его деятельность, собственно, заключается в пятнадцати годах, протекших между 1830 и 1845, так как последующие сочинения не представляют ничего нового. Но как ни короток этот период, тем не менее было бы совершенно несправедливо и ненаучно рассматривать все сочинения Фейербаха как равнозначительные материалы для построения одного мирозерцания. Их необходимо рассматривать исторически, потому что точка зрения Фейербаха изменялась, и на это мы имеем самое лучшее доказательство в собственных его словах, именно в предисловии 1846 г. к первому тому его полных сочинений. На первой же странице он приводит стихи В. Гюго из «Feuilles d'automne» [«Осенние листья»], именно:

Je ferme à jamais
Ce livre à ma pensée étranger désormais,
Je n'écouterai pas ce qu'en dira la faule,
Car qu'importe à la source où son onde s'écoule? *

и прибавляет:

«Так думал я, и не только при издании маленькой брошюры **, где я именно привел слова французского поэта; так думал я при издании каждого моего сочинения. Каждому готовому сочинению я говорил: прощай навсегда; каждое из них давало мне сознать только мои ошибки и недостатки, а потому оставляло во мне лишь нетерпеливое желание стереть воспоминание об этом сочинении новым сочинением» ***.

Предисловие, из которого мы заимствовали эти слова, очень важно вообще для исторического понимания

* Я закрываю навсегда эту книгу, с этих пор чуждую моей мысли; я не буду слушать, что скажет о ней толпа, потому что какое дело источнику, куда течет его волна?

** «Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch» (1834). В полном издании она помещена под заглавием «Der Schriftsteller und der Mensch», III, 149—259.

*** «Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke», I (1846), Vorwort, V.

Фейербаха, потому что в этом предисловии он дает нам сам руководящую нить для проследивания его умственного развития. Конечно, подобно всем автобиографическим сведениям и эти сведения должны быть дополнены критическим исследованием самих произведений, так как собственное прошедшее может также исказиться, когда мы его рассматриваем сквозь призму воспоминаний и позднейшего миросозерцания.

Кажется, всего удобнее рассмотреть деятельность Фейербаха, разбивая ее на четыре периода. К первому относятся те сочинения, которые он сам в 1846 г. называл своими «инкунабулами» *, сочинения, произведшие столь мало впечатления, что во второй половине тридцатых годов Бахман, автор «*Anti-Hegel*», мог называть Фейербаха «темным человеком» (*obskuren Menschen*), о котором он никогда ничего не слышал **, а гегельянец Мишле в 1838 г., излагая спор Гешеля, Риттера и Конрада о бессмертии души ***, даже не упомянул о сочинении Фейербаха по этому предмету. Этот первый период обнимает пятилетие 1830—1835 г. Сочинения, сюда относящиеся, особенно важны для изучения особенностей Фейербаха как лица и как писателя.

Вторая группа сочинений Фейербаха, составляющая и по времени появления, и по содержанию подготовление к его основным трудам, включает ряд его исследований по истории философии, которые все относятся к четырехлетию 1835—1839 г. Они важны в том отношении, что дают возможность основательнее изучить, чем это можно по главным трудам Фейербаха, насколько справедливо обвинение, возведенное на него одним из лучших его ценителей, Гаймом, что Фейербаху «совершенно недостает исторического мышления» ****.

Третий период включает первую группу сочинений Фейербаха, относящихся к философии религии, и самое известное его сочинение — «*Wesen des Christenthums*»

* «*Ludwig Feuerbach's sämmtliche Werke*», II (1846), Vorwort, VI.

** *Weigelt*, 299.

*** *C. L. Michelet. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, II (1838), 638 и след.

**** «*Encyclopädie*», etc. 228.

[«Сущность христианства»]. Сам Фейербах указал *, что между сочинениями этой группы и следующей произошло изменение в его миросозерцании. По его словам, надо бы отнести эти изменения к 1844 г., но он говорит только о сочинениях по философии религии. Едва ли не правильнее туда же отнести его труды по теоретической философии, позднейшие 1841 г. Таким образом, третий период будет заключать произведения 1839—1842 годов.

Четвертый период, заключающий последний фазис развития Фейербаха, я заключаю эпохой издания его полных сочинений, т. е. 1846 годом.

Этим четырем периодам развития знаменитого мыслителя, конечно, следует предпослать очерк его юности, предшествующий 1830 г., точно так же как за ними должен следовать период его позднейших сочинений, не приносящих чего-либо нового в развитие его мысли, но тем не менее интересных как разнообразные формы этой мысли. Упомянутые шесть отделов и составляют плод принимаемого мною опыта.

Конечно, весьма важно было бы осветить литературную деятельность мыслителя его личной жизнью, но, к сожалению, мы имеем в этом отношении весьма мало материала. И теперь приходится повторять слова, которыми критик в «Die Gegenwart» [«Современность»] начинает свою статью в 1849 г.: «Когда мы имеем пред собою личность, значительную в области мысли и истории, то весьма естественно рождается желание узнать процесс образования и развития, которым она сделалась тем, что она есть. Но именно относительно наших современников это желание удовлетворить труднее, чем относительно тех, которые принадлежат минувшим столетиям. Те, которые могли бы доставить сведения, весьма часто не хотят или не смеют, а те, которым личные отношения не служили бы препятствиями, не могут этого сделать. Лишь покойник в полном смысле слова предмет истории; живой лишь настолько принадлежит публичности, насколько он сам входил в нее действием или сочинением. Поэтому относительно развития

* «Sämmtliche Werke», I, Vorwort, XIII.

замечательного человека, которым хотим заняться, в его юности мы должны ограничиться тем, что он сам высказал» *. Критик имел в виду статью «Отрывки для характеристики моего Curriculum vitae» **, но он упустил из виду, что некоторые сведения заключаются и в предисловии к первому тому сочинений Фейербаха. Теперь же прибавилось еще кое-что в биографии его отца, изданной им в 1852 г.***

Людвиг Андреас Мария Фейербах, четвертый сын известного криминалиста Пауля Иоганна Ансельма Фейербаха, родился 28 июля 1804 г. в Ансбахе, в небольшом городе нынешней Баварии. Но в 1804 Ансбах, прежний главный город маркграфства Ансбах-Байрейт, принадлежал к Пруссии, которой в 1790 г. продал свое государство последний маркграф Карл-Александр, любовник известной Клэрон и муж леди Кравен. Впрочем, чрез два года после рождения Людвиг Фейербах с Ансбахом произошел новый переворот. Им завладел тогдашний повелитель судеб Европы и покровитель Рейнского союза, Наполеон, и подарил его Баварии.

Еще ранее пятидесятилетний профессор, отец его, оставил кафедру и перешел в государственную службу в Баварии. Последователь школы Канта и Фихте в теории права, проповедник начала устрашения в теории наказания, один из известнейших и влиятельнейших криминалистов Европы, старый Ансельм Фейербах назначил своего сына к духовному званию. По-видимому, это вовсе не противоречило настроению ребенка-гимназиста. Впоследствии, когда Людвиг Фейербах принадлежал уже к числу самых резких противников христианства, он мог сказать о себе: «Бог был моею первою мыслью»**** — и в другом месте: «Скажу тебе, дружок, если кто-либо имел призвание и право судить о религии, я имел то и другое, потому что я изучал религию не только из книг, но я узнал ее из жизни, и еще

* «Die Gegenwart», II, 29.

** «Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae» в «Sämmtliche Werke», II, 380—414.

*** «Leben und Wirken Ans. v. Feuerbach» (Leipzig, 1852).

**** «Fragmente zur Charakteristik» etc. 1843—1844. Sämtl. W. II, 410.

не только из жизни других лиц, ad oculos (наглядно) поучавших меня причинам и действиям религии как с хорошей, так и с дурной стороны, а из собственной моей жизни. Религия была для меня предметом практики, прежде чем сделалась предметом теории» *.

Это, очевидно, относится к первым восемнадцати годам его жизни дома и в Ансбахской гимназии. Об этом времени он говорит в предисловии к полному изданию своих сочинений, что он был «верующий гимназист-христианин»; что Библия была для него «высшим авторитетом, источником истины, словом божьим»; что он «доказывал своим сомневающимся товарищам объективность и действительность богочеловека» **. К этому периоду пребывания в Ансбахской гимназии относятся три выписки, сохраненные Фейербахом в его отрывочных автобиографических заметках ***. Они взяты из Опитца, Бернара Клервоского и Августина Гиппонского. В первой сказано:

«Кто отложил в сторону пожелание мирских вещей и думает о бессмертном, тот бросил столь крепкий якорь, что его нисколько не сдвинет никакая буря и непогода».

Во второй: «Старайся более скрывать свои достоинства, чем недостатки».

В третьей: «Порицай себя, когда тебя хвалят. Пусть хвалят в тебе того, кто чрез тебя действует.— Делай добро не для похвалы себе, но для похвалы того, от кого происходит, что ты делаешь добро. От себя ты сделал бы зло, от бога сделаешь добро».

Критик в «Die Gegenwart» заключает как из этих выписок, так и из цитат, рассеянных в новейших сочинениях Фейербаха, что он имел тогда вообще склонность к мистицизму и много читал мистиков ****. Первоначальное богословское направление Людвига Фейербаха оставило, кроме того, довольно заметные следы в последующих его сочинениях, в строе его речи. Его

* «Fragmente zur Charakteristik» etc. 1841—45, S. W. II, 404.

** S. W. I, Vorw. VI, VII.

*** S. W. II, 380 и след.

**** «Die Gegenwart», II, 89.

способ действия на читателя несравненно более напоминает церковную, чем университетскую кафедру. Простое обращение к слушателю есть один из весьма обыкновеннейших оборотов речи автора. Некоторые отрывки из его сочинений точно вырваны из проповеди. Приведем в пример лишь один, заимствованный из самого известного сочинения Фейербаха: «Слово — свет мира. Слово ведет ко всякой истине, открывает все таинства, делает наглядным невидимое, настоящим — минувшее и далекое, конечным — бесконечное, вечным — преходящее. Люди проходят, слово пребывает, слово есть жизнь и истина. Слову дано всякое могущество: под его влиянием прозревают слепые, движутся безногие, выздоравливают больные, оживают мертвые — слово совершает чудеса, именно чудеса единственно разумные. Слово есть евангелие, параклет, утешитель человечества. Чтобы убедиться в божественной сущности речи, представь себе, что ты одинок и покинут, но владеешь речью и что ты впервые услышал слово человека: не показалось ли бы тебе это слово ангелом, не звучал бы тебе в нем голос самого бога, небесная музыка?» * Подобные следы подготовки к званию пастора весьма часты у Фейербаха.

В 1822 г. перешел Фейербах в Гейдельбергский университет и сам говорил, что вступил в него «схоластическим богословом, т. е. богословом, желающим познать представления веры как истины разума». «Ты веришь тогда, — продолжает он, обращаясь сам к себе, — что, потеряв веру, ты потеряешь и связь души с телом, потеряешь основу и поддержку твоей жизни» **.

В Гейдельбергском университете он встретился с представителями различных учений. Между богословами там занимали видное место Паулус и Дауб. Философию преподавал Эргардт. В 1822 году Паулусу было уже шестьдесят один год. Из дома визионера-мистика отца он вынес отвращение к всему мистическому. Тридцать восемь лет тому назад он поставил себе аксиому в богословии: что не понятно путем мистического до-

* S. W. VII, 122 и след.

** S. W. I, Vorw. VII.

вода, то ложно как в религии, так и в нравственности. С тех пор он не отступал ни на шаг от начала рационализма, и ему предстояло остаться неизменно верным этим началам еще двадцать девять лет до последних лекций своей долгой жизни. Паулус стоял в это время во главе рационалистических богословов Германии. В 1800—1802 годах появился его известный комментарий на три первые евангелия, по словам Баура (уже никак не рационалиста), «самое замечательное богословское явление этого периода» *. С 1808 по 1811 г. он не занимал никакой кафедры, но с 1811 г. заменил Маргейнеке и Де Ветте в Гейдельберге как профессор истории церкви и экзегетики и готовил к печати свое большое сочинение «Жизнь Иисуса», долженствовавшее появиться в 1828 году. Кроме того, он издавал с 1819 г. антикатолический журнал «*Sophronison*» [«Просветитель»], где выставил прямо свой девиз: верно лучше всего разумно думать и действовать, столь же верно и то, что каждый может принять начала рационализма. При установившемся направлении ума Паулуса и при общем недостатке исторического понимания, свойственного школе тогдашних рационалистов, конечно, ни одна кафедра не была так мало годна для Паулуса, как кафедра истории церкви. Он добросовестно изучил материалы, но не на шестьдесят первом году люди приобретают способность перенестись мыслью в отдаленное время и пережить в воображении то, что волновало умы обществ совершенно иной цивилизации. Не мудрено, что Людвиг Фейербах уже в 1824 г. так отзывался о Паулусе в письме к отцу:

«...Паулус, как я уже писал тебе, невыносим в своей экзегезе и еще менее выносим в своей истории церкви. И в ней он не может не выкладывать на стол *свою* мудрость, свои субъективные мнения и выводить величественные мысли из пошлых психологических оснований. Но если я иду на лекцию истории церкви, то я хочу слушать только историю церкви, а не мнения и гипотезы того или другого господина, ее преподающего. Пусть мне дадут чисто объективные факты — действия

* *F. Ch. Baur. Kirchengesch. d. XIX Jahrh.*, 100 и сл.

ли то или мысли... так, как эти факты получаются, так, как они взаимно определяют друг друга и приносят смерть или жизнь; тогда история сама себя объясняет и показывает, что истинно и что ложно, комментарий ей не нужен. Чтобы постичь величие и возвышенность Кельнского собора, право, не нужно иметь подле себя новейшего советника из строительного ведомства» *.

Дауб был только четырьмя годами моложе Паулуса, но это был ум совсем иного рода. Не обладая самостоятельным творчеством в области мысли, Дауб жадно искал истины в высших слоях умозрения, которые представляла ему современность. Сперва кантианец в Магдебурге, он затем перешел к Фихте, с точки зрения которого написал свою «Катехетику» (1801). Перейдя в Гейдельберг (1805), он подпал под влияние шеллингизма, обусловившего его «Theologumena» (1806), «Введение в догматику» (1810) и эксцентрическое произведение «Иуда Искарот» (1812—1816), где Дауб пытался понять первобытное зло (Grundböse) как нечто личное. Об «Theologumena» Баур, называющий их «особенно заметным явлением», говорит: «При всем умозрительном богатстве мысли «Theologumena» слишком заключены в заколдованный круг отвлеченного схематизма. Тем более они остались непонятым иероглифом, который, однако, сравнительно с плоским и бездушным рационализмом и супранатурализмом моего времени должен был быть весьма серьезным знаменем времени» **. Характеристично для Дауба и то, что он вошел в союз с Крейцером для издания в 1805 г. «Studien», где «эти люди, проникнутые идеею мудрости, пытались... пронизать эту безусловную идею и ограничить ею каждый свою специальность» ***. Но логика Гегеля подчинила ум Дауба новому направлению идеализма, и в двадцатых годах все его стремления были направлены на то, чтобы ближе иметь богословие с учением Гегеля, хотя *истые* гегельянцы постоянно находили, что он, собственно, «засел в Феноменологии ду-

* S. W. II, 381 и след.

** F. Chr. Baur. Kircheng. d. XIX Jahrh., 99.

*** Там же, 107.

ха» * и что «тон кантовской системы звучал и в его позднейших произведениях» **.

Сближение Дауба с гегельянами произошло тем быстрее и прочнее, что ему как проректору Гейдельбергского университета удалось устроить в 1816 г. переход Гегеля в Гейдельберг, о чем ректор Нюрнбергской гимназии хлопотал уже давно. Гегель при этом опирался на Паулуса, с которым переписывался по этому делу с 1811 г.***, и на Крейцера****. Но конечно, ему особенно было приятно сблизиться с человеком, который «сочувствовал состоянию философии в Германии» (т. е. сближался с линиями ее последнего представителя) и «глубокие философские воззрения» которого в богословии составили «столь же сильный и еще более резкий контраст» с тем, «что обыкновенно считают богословием», как в философии учение Гегеля, который сознавался в письме к Даубу (оттуда и заимствованы эти выражения), что он чувствует себя «одиноким» и что его «труды страдают от недостатка живого взаимодействия»*****. Гегель в октябре 1816 г. занял кафедру Фриза в Гейдельберге и здесь представил философскому миру труд, который составляет как бы венец вековой философской системы: строго построенную из одного основного принципа энциклопедию всего сущего. Здесь также абсолютный идеализм высказался как учение, требующее безусловной покорности от всех прежних партий, и объявил одинаково отлученными от единой правоверной философской церкви и романтических натурфилософов, и «скромно разумных критиков» кантианизма. Чрез два года Гегель оставил Гейдельберг для Берлина, и уже в 1821 г. появилась его «Философия права» со знаменитым изречением сфинкса: «Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно». В марте

* *Michelet. Gesch. d. letzten System, etc.* II, 644.

** *Rosenkranz. Erinnerungen an Paul Daub* (1837), 4. О Даубе см. также *D. F. Straus. Daub und Schleiermacher* в «*Kritiken und Erinnerungen*».

*** Письма Гегеля к Паулусу помещены Рейхлин-Мельдегом в «*H. E. G. Paulus und seine Zeit*» (1858).

**** *R. Haym. Hegel und seine Zeit* (1857).

***** *G. W. F. Hegel's Werke*, XVII, 487; письмо от второй половины августа 1816 г.

того же года Гегель писал Даубу о прежнем своем приятеле и покровителе Паулусе и о его приверженцах: «В моем предисловии (к «Философии права») и в выражениях, там встречающихся, я, конечно, как Вы могли заметить, бил прямо в эту лысую и высокомерную секту... она привыкла к тому, что ее слово решало вопросы, и была частью уверена, что с точки зрения науки не обращали на нее внимание и даже имели смелость явно говорить противу нее» *. В то же время Гегель выражал желание скорее получить догматику Дауба, чтобы ею воспользоваться для своей философии религии, и насмешливо отзывался о самом величайшем философе-богослове не только Берлина, но и всей Германии, именно о Шлейермахере.

Не мудрено, что умозрительный и подвижный богослов был более по сердцу молодому студенту, чем рационалист Паулус, и потому Людвиг Фейербах отзывался о «превосходном Даубе», что это «единственный человек, который меня совершенно удовлетворяет» **.

Эпоха 1800—1830 г. обозначилась не только особым характером эпидемий физических, но и эпидемий умственных. «Относительно третьего периода (1816—1821),— говорил Гедер,—большинство писателей полагает, что в это время наступило полное преобразование конституции болезни и адинамический гастрический характер боли вытеснен был воспалительным» ***. Всему же периоду соответствует особенное развитие брюшного тифа ****.—Рядом с этим можно поставить для Германии сильное эпидемическое развитие идеализма, стремление к умозрительным понятиям от реальных *****. Оттого во всех университетах особенное значение получили кафедры философии, и лучшие умы между моло-

* *Hegel's Werke*, XVII, 492. Письмо от 9 марта 1821.

** *S. W.* II, 381 и след.

*** *Гедер*. История повальных болезней, II, 31 и след.

**** Там же, 44 и след.

***** Конечно, начала эпидемий надо отнести к последним годам XVIII-го века, и Паулус писал уже в 1790 г. о восточных языках: «Через 10 лет не нужен будет вовсе профессор этих варварских букв, если не будет доказано *usus philosophiae Kantianae in literis orientalibus*» (*Schenkel* в «*Herzog's Realencyklopädie*», XI, 255).

дежью искали себе удовлетворение особенно в этой сфере. И Фейербах не миновал припадков. Его более клонило к философии, чем к богословию. Он выставляет отцу на вид и требование баварского правительства от молодых богословов «прослушать философские курсы» и о себе говорит: «Я всем сердцем желаю быть основательно посвященным в изучение философии»*.

И кто же, после Фриза, в особенности же Гегеля, воспоминание о котором должно было быть так живо в Гейдельберге в начале двадцатых годов, кто же занимает кафедру философии в Гейдельбергском университете? Какой-то Эргардт, имя которого так бледно, что его не находишь, насколько мне известно, ни в какой истории философии, и только Круг внес в свой словарь имя и многочисленные произведения этого профессора в шести университетах, жившего от 1776 до 1829 г. ** Фейербах говорил о нем: «Единственный философ здесь Эргардт, но философ лишь по названию, а не на самом деле. У него, правда, часто встречаются добрые и прекрасные мысли, но они у него так одиноки, как сиротки, и рычат друг на друга, как кошки с собаками» ***.

Поэтому Людвиг Фейербах просился у отца в Берлин, «где, не так, как здесь, есть одно только дерево (Дауб), с которого я бы мог срывать плоды познания науки, а целый сад, полный цветущих и плодоносных деревьев; там, где нас ждет наука, даже каждая отдельная часть ее имеет представителями замечательных, знаменитых людей: там, где я могу слышать живое слово духа не только на лекции, но и в проповеди из уст Шлейермахера, признанного величайшим духовным оратором нашего времени! Где могу я лучше слушать экзегезу и церковную историю, как там, где первую преподает великий Шлейермахер, вторую — известный уважаемый Неандер... И философия в Берлине, право, в лучших руках, чем здесь». Конечно, для молодого студента это было главное, и не много надо прощательности, чтобы заметить, что 20-летний юноша,

* S. W. II, 382 и след.

** См. Tissot статью об Erhardt (Simon) в «Nouv. biogr. gen.». (Dieles) XVI (1856), 237, где как источник указан Круг.

*** S. W. II, 382.

рвавшийся из Гейдельберга в Берлин, не переходил уже туда тем верующим схоластическим богословом, каким, по собственным словам, он вступил два года пред тем в Гейдельберг. Он сам позже продолжал фразу, которую мы цитировали выше, следующим образом: «Бог был моею первою мыслью, разум — второю...» К 1824 г. Людвиг Фейербах уже переживал фазис *разума*.

И он перешел в Берлин. Он услышал голос нового Аристотеля. Как сильно было впечатление, можно судить по следующему письму:

«Дорогой отец! Мой курс продолжается лишь четыре недели, но он уже оказал мне бесконечную пользу.

Что у Дауба было для меня еще темно и непонятно, или по крайней мере недоказательно, то я ясно понял и познал в его необходимости уже вследствие немногих лекций Гегеля, мною выслушанных. То, что тлело во мне лишь как трут, горит теперь ярким пламенем. Не думаю, что я ошибаюсь. Совершенно естественно, что человек, одушевленный стремлением к познанию, подготовленный и приученный к мысли учителем, подобным Даубу, приди к Гегелю, ощущает уже чрез несколько часов могучее влияние его богатства мысли и глубины. Кроме того, Гегель в своих лекциях не так не ясен, как в своих сочинениях, напротив, ясен и легко понятен, потому что он обращает большое внимание на способность понимания своих слушателей. Но у него особенно превосходно, что и тогда, когда он не развивает понятия предмета строго философски, а обращается к обычным представлениям, он все-таки остается в центре предмета» *.

Именно в то время, когда Фейербах был в Берлине, Гегель всего старательнее перерабатывал все части своей системы. По словам Гото **, эти переработки преимущественно относятся к 1823—24 годам. Приведем отрывок Гайма, сюда относящийся ***:

* S. W. II, 385.

** В предисловии к изданию «Эстетики» Гегеля (W. X. S. XII). Цитата у Гайма «Hegel und seine Zeit», 502, прим. 2 к XVI лекции.

*** *Наум*. Hegel und seine Zeit, 392 и след.

«С неутомимым рвением, сохраняя до самой смерти всю свою силу и свежесть, углубился он (Гегель) в эти лекции. В огромных тетрадах *in folio*, которые он брал с собою на кафедру, всюду видны следы неутомимых переработок его руки. С каждым годом он все более заслуживает титул повелителя и в то же время распространителя царства духа. С накоплением материала идет в уровень старание осветить всякое новое приобретение знания из центрального пункта стройного мирозерцания, связывает это приобретенное внутреннею, органическою связью с прочными и в то же время подвижными формами системы». Когда же переработка дошла до своей «точки насыщения», тогда, видимо, улучшается и способ изложения. «Строгость исследования уступает место велеречивой и радостной свободе, причем самое трудное обработано с духовною легкостью и вся масса образованных представлений подвижна. В этом отношении именно предисловия к лекциям Гегеля имеют такую же прелесть, как популярные произведения Канта. В них более всего выступает Гегель во всем могуществе своей проникаемости. Философия говорит о достоинстве современного ей мышления и представления, как опытная старость о достоинстве жизни. Совершенно входя в свою современность, философия в то же время господствует над нею; она знакома со всеми изгибами линий, видит насквозь все точки зрения и противопоставляет всем им со спокойным и учтивым превосходством окончательный приговор более глубокого и более развитого убеждения.

И внутренняя самоуверенность подобного приговора подчинила себе умы. Жажда мышления и понимания овладела поколением, которому вследствие быстрой реакции настроений пришлось снова отказаться от своих нравственных стремлений. Сотни и еще сотни учеников собирались около учителя. За все практические и все теоретические разочарования, сквозь которые прошла молодежь тех годов, приносила утешение и вознаграждение философия, определительно высказывающая, что она не любовь к мудрости, но мудрость, именно всемирная мудрость (*Weltweisheit*) в самом обширном и дерзком значении этого слова. Если фантазия

и страстность молодежи были возбуждены высотой и шириною подобного знания, то рассудок молодежи был поражен ясностью, строгостью, пунктуальною дисциплиною, соразмерностью и стройностью системы. Самоограничение доставляло здесь мышлению безграничное могущество, потому что все подавляющее, расстраивающее и стесняющее могло быть, по этому учению, отброшено в сторону как лишенное права, сущности и силы. Перед духом, напротив, раскрывалось бесконечное положительное содержание в действительности понятия, в настоящем и минувшем, в государстве и в истории, природе и в искусстве. Казалось, здесь был найден путь для того, чтобы возвыситься над всеми недостатками жизни, в то же время ключ, который открывает и глубину действительности, и глубину божества.

Это воодушевление не встречало препятствия и во внешней тяжеловатости, которая, назло внутренней свободе, не только теперь, но и до последнего времени была нераздельна со способом выражения учителя. Один из многочисленных учеников (Гото), которые считали знакомство с Гегелем новою эпохою своей духовной жизни, передал нам вместе с изображением внутреннего переворота, в нем совершившегося, также изображение человека, произведшего в нем этот переворот, и характеристику его способом преподавания. Идеализация, которую мы здесь встречаем, тем живее переносит нас во вторую половину двадцатых годов, время цвета и влияния философии Гегеля. Гегель рано состарился — я передаю почти буквально слова автора * — и сгорбился, но вид его выражал первобытную крепость и силу; во внешности его не было заметно ни внушающей уважения возвышенности, ни увлекательной прелести; во всей манере высказывалась лишь черта почтенной прямоты старого бюргера. Бледные и вялые складки лица опускались, как бы лишенные жизни; в нем было видно отсутствие всякой разрушительной страсти, но отражалось все бывшее мысли, молча работавшей день и ночь и избородившей лоб, щеки и рот

* *Hotho*. Vorlesungen für Leben und Kunst, 383 и сл.

Когда эта мысль отдыхала, черты лица казались стары и увядши; когда она просыпалась, в них выступала вся серьезность долгого и безусловного погружения в великое дело. Вся голова была полна достоинства, нос, высокий, хотя и несколько откинутый лоб и спокойный подбородок имели благородное очертание. Во всей внешности всего яснее и индивидуальнее было выражено благородство верности и глубокой правдивости, ясное сознание, что он всеми силами искал последнего удовлетворения лишь в истине.

Мы следуем за тем же автором в аудиторию нашего философа. Вялый и тоскливый сидит он в своих креслах, нагнувши голову и как бы опустившись. Не прекращая речи, перевортывает он листы своих длинных тетрадей *in folio*, отыскивая надлежащее место то там, то здесь, внизу и вверх; каждое предложение выступает отдельно и вытягивается с трудом по частям и в разброску; всякое слово, всякий слог отделяется нехотя, и незвучный голос на широком пивабском наречии сообщает каждому слову и слогу удивительно основательную выразительность, как бы каждый раз дело шло о наиболее важном предмете. Тем не менее при всей неприятности подобного способа выражения для новичка он чувствовал себя привлеченным и плененным «наивностью могущественной серьезности». В короткое время он привыкает к отталкивающей внешности и чувствует, что внутренние достоинства особенным образом сотканы с этими недостатками в одно целое. Этот способ выражения, как ему кажется, воплощает наглядно и пластически внутреннюю трудность глубокой работы духа, постоянно порождающего свежие мысли. Затем могущественно было впечатление строжайшей объективности, потому что лектор, по-видимому, развивал свой материал совершенно из предмета и для предмета, почти не давая участия в развитии собственному духу и заботе о слушателе. Тем не менее он один давал все, и как бы отеческая забота о ясности утерjala нсумолимую строгость, которая могла оттолкнуть от принятия столь трудных мыслей. «Он начинал, уже останавливаясь,— так изображает далее Гото способ изложения его влияния,— стремился вперед, начинал

снова, опять останавливался, говорил и думал, надлежащее слово, казалось, ускользнуло навсегда, и тут оно являлось с наибольшею вероятностью, казалось обычным и между тем неподражаемо подходило к делу, казалось неупотребительным и между тем было единственно надлежащее; самое важное, казалось, еще оставалось высказать, и между тем незаметно оно было уже высказано так полно, как только было возможно. Но вот вы уловили ясное значение предложения и наделись и желали подвинуться далее. Напрасно. Мысль вместо движения вперед все вращалась в подобных же словах около одной и той же точки. Но если утомленное внимание рассеивалось и возвращалось внезапно с испугом к изложению чрез несколько минут, то в наказание вся связь оказывалась прерванной. Потому что тихо и осторожно, переходя чрез промежуточные члены, по-видимому не имеющие значения, какая-либо полная мысль выказалась одностороннею и ограниченою, распалась на различия и впуталась в противуречия, и лишь самые несоединимые вещи оказывались в силах победить эти противуречия, победоносно разрешить их и принудить к новому соединению». И замечательно, что изложение Гегеля было менее всего ловко там, где обычный талант встречает в речи наименее препятствий. Рассказы его были комически неудачны. Именно в том, что легко понятно, он был тяжел и утомителен. Но в самой глубине его движения отличались величественным довольством и спокойствием. Лишь тогда «голос возвышался, глаза резко блестели над собранием и речь схватывала словами, в которых никогда не оказывалось недостатка, всю высоту и глубину души». И это было не тогда только, когда дело шло об внечувственных отвлеченностях, но и тогда, когда он уходил в глубину явления. Ему вполне удавалось изображать эпохи, народы, события, личности. Даже самые индивидуальные странности и глубины настроения духа (*Gemüth*) не ускользали от его умения представить их. При изображении этого рода «его слова текли рекою, одно за другим являлись качественные выражения, поразительно живописные, и каждое было ново, неожиданно и так метко подходило к делу, что все целое, в которое

округлялись отдельные черты в пестром соединении, впечатлевалось в память, чтобы никогда уже из нее не ускользнуть»».

Нам еще придется вернуться не раз к философии Гегеля для оценки различных сторон и частных ее в связи со взглядами Фейербаха, но теперь необходимо указать на те общие ее черты, которые давали ей место не только в ряду умственных мод Европы, но и в развитии европейской мысли.

С XVII-м веком установился в Европе тот метод мышления, которому современная Европа обязана лучшими и прочнейшими своими приобретениями, — метод научного исследования. Отрывочно он встречался и ранее; но не только редки были ученые, которые употребляли его исключительно; редки были сочинения, где бы автор оставался верен этому методу. Набор цитат за и против положения был самым обычным логическим приемом, и писателям всего приличнее казалось ссылаться на авторитеты. Кажется, ничего нет проще, как догадаться, что наблюдение факта и рассуждение над этим наблюдением фактом есть наиболее простой путь к знанию, но история мысли доказывает, что самые простые результаты получаются не прежде, а после других, более сложных. К методу научному пришли сначала в тех областях, где отвернуться от него было невозможно, — в математике и анатомии. XVI-ый век дал ряд отрывочных предшественников новой науки, и, конечно, его, а не XVII-ый следовало бы считать началом рационального развития новой европейской мысли, если бы лучшие умы этой эпохи не находились еще под влиянием двух одновременных увлечений, отвлекавших работу мысли от рационального пути; это было оканчивающееся движение так называемого *возрождения* в сфере науки и искусства, и *реформационное* движение в сфере религии. Оба эти движения были по своей сущности реакционные, потому что искали теоретическую истину и практическую справедливость в тех самых источниках, где искали средние века и где перестала искать новая Европа. Классическая древность и Библия были исключительными авторитетами средних веков. Классическая древность и Библия стали еще более исключительными

авторитетами периода Возрождения и Реформации. Разница была в том, что эти непоколебимые авторитеты были доступны средним векам преимущественно при посредстве плохих переводчиков и комментаторов, истолкованные Августином, Ибн-Рощдом, Петром Ломбардом, Фомой Аквином, папскими буллами и византийскими грамматиками; теперь же стали читать классических авторов в оригинале и Библию без посредников. Само собою разумеется, что путь, избранный новыми реакционными движениями, должен был привести необыкновеннейшим образом к победе высших авторитетов, потому что их стали рассматривать не из туманной дали, а совсем вблизи. Процессу, совершившемуся при этом необходимым путем в области богословия, мы посвятим ниже особые рассуждения; относительно же древнего мира уже XVI-ый век представил достаточно явлений, чтобы убедиться, что греки или римляне, как авторитеты, окончили свою карьеру и обратились в предмет изучения наравне со всеми другими. В математике, анатомии, астрономии, географии, медицине их перегнала теоретическая мысль варваров. Общественный строй Европы ставил практические задачи, совершенно чуждые древним. Ла Рамэ начал войну против них даже в сфере логики. Итальянская литература дала образцы, которые могли поспорить с древними. Новая живопись и скульптура стали рядом с произведениями Греции. Последние годы XVI-го века дали драматурга, пред которым поблдедела слава Софоклов и Еврипидов.

Но движения Возрождения и Реформации невольно содействовали прогрессу мысли, против которого были направлены их основные начала. Уже низвержение схоластических и католических посредников приучило к меньшему почтению относительно того, до чего вчера нельзя было касаться. Люди, которые сегодня разрушили сотни маленьких идолов, могли спросить себя: отчего не попробовать разрушить и большого? нельзя ли обойтись совсем без идолов? Но и практически положение изменилось. Возрождение и Реформация — оба преклонились пред основными авторитетами средних веков, но пред авторитетами *различными* и сознанными

теперь как различные. Энтузиасты Возрождения в XV и XVI-м веках знали очень хорошо, что их идеалы языческие, что схоластические попытки примирения этих идеалов с библейскими не могут удасться, что они, как энтузиасты язычества, находятся в оппозиции к церковному строю. Между тем умственные люди заставляли тогда мелких и крупных государей, даже епископов и пап, покровительствовать этим вольнодумцам, вследствие этого светская наука в лице филологов окрепла, обособилась, приобрела небывалое значение и традицию свободной мысли. В то же время реформаты, особенно своей кальвинистской отрасли, были комбинацией обстоятельств поставлены в положение, которое вызвало их против воли на арену политической полемики. Они укрепились в нескольких небольших и свободных центрах, где могли писать и печатать свободно, и рядом с этими центрами им пришлось выдержать в больших государствах жестокие преследования и терпеть от лицемерия представителей политической власти, которые возвышались повсюду в Европе на развалинах феодального строя и могущества церкви, именно власти самодержавных государей. Подобное положение неизбежно создало в свободных центрах кальвинизма политическую литературу, которая часто резко и беззастенчиво относилась к принципам нового монархизма, как энтузиасты-язычники относились к принципам религии. В сущности кальвинизм не был вовсе врагом политической власти, до которого по принципу ему не было никакого дела, точно так, как филологи по сущности их занятий стояли совершенно вне религиозного вопроса; но исторические обстоятельства сделали первых предшественниками политических радикалов, как последних — хранителями традиций крайней свободы мысли. В среде реакционных партий независимо от их воли развивался зародыш будущего прогресса.

К концу XVI-го века оба реакционные движения ослабели. Древние писатели стали предметом изучения для специалистов. Иезуитизм и тяжелая протестантская схоластика выказали безжизненность религиозных партий. Лучшие умы стали отставать от этих движений.

Политическая деятельность привлекла более практические умы. В укрепившейся и размножившейся «республике ученых» еще более проявилась склонность к работам, чуждым традиции, к изучению природы. Гениальные умы Кеплера, Галилея, Джильберта, Гарвея, Декарта группировали около себя толпы последователей. Бэкон формулировал основные положения новой научной мысли: наблюдение, собирание фактов, борьбу против идолов, частные обобщения, систематику по реальным, а не по метафизическим требованиям. Он же разграничил области науки и религии. Самостоятельная и чуждая столкновению религиозных и политических партий, новая европейская наука природы требовала себе места и получила его. У нее были свои истины, свои методы, свой круг деятельности, который казался совершенно не опасен ни для богословов, ни для правительств. Гонения Коперника и Галилея старались забыть. Ученые-иезуиты были в числе продолжателей астрономических завоеваний. Стюарты и Бурбоны покровительствовали усилению научных парламентов, академий. Возникли ученые журналы. Наука стала проникать в жизнь. Гений Ньютона и Лейбница округлил научно-механические завоевания мира. С теми же методами, с той же самоуверенностью наука природы пошла далее, приступая к вопросам, где математические приемы были уже неприменимы к вопросам разнообразия веществ и жизненных отправлений. Из химических и физиологических теорий вырабатывались науки химии и физиологии. В начале XIX века новое поколение великих умов дало науке ту прочность, которая сделала ее отступление или подавление уже невероятным, и из разнообразных случайных наук создало такое прочное и связанное целое, что мысль о *единой науке* стала сама собою естественным поведением. Кроме того, связь науки с жизнью в форме технологии и возможность внести научный метод в исторические и социологические разыскания становилась все более и более очевидною. Для всякого беспристрастного наблюдателя стало очевидно, что новая европейская наука должна была сделаться основною силою для пересоздания нового европейского общества.

Но мысль никогда не развивается и не перерабатывает данной культуры беспрепятственно. Во-первых, старая традиция мысли, вошедшая в культурную обстановку, продолжает работать рядом с новыми направлениями. Во-вторых, мысль, концентрируя свой труд преимущественно на одной стороне культуры, вследствие этого самого позволяет другим сторонам временно примкнуть к прежним культурным направлениям и усилить их. Так было и в новой Европе. Католическо-протестантская традиция потеряла всякое значение для передовых умов Европы, но привычка мысли, ею выработанная, осталась, и желание спасти из этой тысячелетней традиции все, что возможно, было совершенно естественно. Из мира мифов, мифических догматов и церковных правил, из мира Григория VII, Фомы Аквината, Лютера и Кальвина метафизика пыталась вынести в настоящую жизнь сверхъестественные теоретические истины и сверхъестественную нравственность. Конечно, ни то, ни другое нельзя было добыть теми средствами, которые служили Декарту для создания аналитической геометрии, Гарвею — для открытия кровообращения, Ньютону — для установления формулы тяготения. Но весьма привлекательна была попытка сохранить прежний, привычный способ мышления над предметами, недоступными наблюдению, но придать ему новую форму, заимствованную от новых приобретений мысли, именно от научной мысли. Здесь математика была, по-видимому, всего ближе к делу: она рассуждает ярко научно, дает удивительно точные выводы, но рассуждает над отвлеченностями, которые могут быть только понятны, а не наблюдаемы, над предметами, которых в природе вовсе нет. Отчего же не приложить этот метод и к другому рода идеям, недоступным наблюдению, к идеям метафизики? Отчего и тут не разбирать условий определения, не устранять противоречивое, не выводить умозаключений весьма строгих на основании начальных положений? Попытка казалась и возможна и достойна великих умов. Отказываясь от дряхлой традиции средних веков, новая метафизика, по-видимому, достигала той самой цели, к которой стремилась схоластика, — понять сверхъестественное, но достигала, не опираясь на

авторитеты, потерявшие смысл, а на новую силу, силу разума. С одной стороны, она подавала руку новому направлению мысли, отвергая авторитеты и провозглашая всемогущество мысли, с другой — она охраняла от нападений и освящала своими построениями самые дорогие и привычные для средневековой культуры формулы. В результате должна была, по-видимому, получиться, в дополнение специальным наукам природы, равноправная им *наука сверхъестественного*.

Конечно, это все было лишь *по-видимому*. Результаты математики потому научны, что ее предмет суть отвлечение *от реального*, и на каждом шагу математик может указать, что именно из реального мира им берется в соображение и что им оставляется в стороне. Математик ничего не *прибавляет*, не *создает*; его задачи встречаются в реальном мире, но только в гораздо большей сложности. Он лишь упрощает задачи природы, разрешает частные упрощенные задачи для внесения готовых решений в сложные задачи природы. Если он иногда берет в пособие несуществующее (отрицательные, мнимые, бесконечно малые и т. под.), то прекрасно знает, что это не более как вспомогательный прием, а не действительный предмет научного вопроса. Поэтому математика при всей идеальности своих предметов есть все-таки элемент науки реального мира и дает научные, точные результаты. Предметы же, подлежащие рассуждению метафизики (субстанция, душа, бог, безусловное, объективное, высшее благо, цель мира и т. под.), суть сложные идеи, где творческая фантазия прибавляет столько же своего, сколько научное мышление отбрасывает из реального мира. Прежде чем над ними рассуждать, конечно, необходимо разложить их на психологические, реальные и эстетические их элементы, а пока это не будет сделано, мыслитель не может знать ни степень достоверности своих положений, ни степень приложимости употребленных им методов, а тем менее может знать, что в полученных их результатах имеет практическое значение и какое именно. И точно так же новая метафизика была лишь, *по-видимому*, соперница новой мысли. В новой Европе

дело не заключалось уже в том, в чем оно заключалось в Древней Греции. Светское мышление, независимое от традиций, было уже установлено Грецией, волею-неволею вошло элементом в схоластику, заявлено было очень громко итальянскими мыслителями Возрождения. Новая Европа требовала установки *точного* мышления как в методах, так и в предметах мысли. Сущность его заключалась в признании сверхъестественного *недоступным* научной мысли. Наука сверхъестественного, которую пытался создать идеализм новой метафизики, была отрицанием новой европейской мысли в ее сущности, возвращением на точку зрения древнегреческих мыслителей. Идеалистическая метафизика не могла быть наукой именно потому, что не признавала предмета науки; она хотела заменить собою средневековую догматику, но оставалась на ее почве. Идеализм был в несколько меньшей мере тем же для XVII—XIX века, чем Возрождение и Реформация были для XV—XVI-го, именно попыткой удержать средневековые привычки мысли.

Но конечно, это было в несравненно меньшей мере, и в отличие от двух реакционных движений, о которых мы говорили выше, идеализм имеет в себе не случайно с ним соединившиеся живые элементы нового общества, но присущую ему жизненную связь с новым европейским миром. Причина ее заключалась во втором обстоятельстве, на которое мы указали как на препятствие развитию мысли.

Новая наука укрепилась в Европе, несмотря на распри и взаимные гонения сект, несмотря на растущий абсолютизм, и могла сделать это лишь потому, что осталась в стороне от религиозных и политических вопросов. Она была прежде всего наукою природы в тесном смысле, т. е. исключая из природы человека как мыслящего и человеческие общества с их потребностями. Ученые становились в стороне от бурь современности. Декарт в Голландской республике и при дворе Христины чувствовал себя одинаково дома, а борьба Ришелье с аристократией и реформатами его не интересовала. Ньютон молчал в парламенте, когда Англия переживала одну из важнейших эпох своей политической жизни.

Лейбниц писал мемуары для дворов ганноверского и берлинского и даже для Людовика XIV. Но и в позднейшие эпохи, когда некоторые ученые как личности приняли деятельное участие в борьбе против устаревших порядков в области теории политики, это они делали как личности, а наука оставалась чужда вопросам, волновавшим общество. Многие замечательные ученые даже безо всякого нравственного усилия становились на точку зрения так называемой двойной умственной бухгалтерии: строгие и проникающие критики в области математики, астрономии, физики, химии, физиологии, они принимали и проповедовали без всякой критики узенькие катехизисы нравственных, религиозных и политических теорий самого отсталого свойства. Все это имело свою долю только потому, что давало науке время и возможность сделаться культурным элементом Европы, не возбуждая противудействия тех сил, которые могли раздавить ее последователей. Но зато оно отнимало у науки жизненный интерес. Люди жизни, люди борьбы за прогресс приучались смотреть на науку как на нечто чуждое живым вопросам, на ученых — как на людей, неспособных приложить свои методы к тому, что для общества было всего важнее, к вопросам о страдании масс, о развитии, праве и обязанности личностей, о расширении справедливости и блага. Но если наука не отвечает на эти вопросы, они поэтому не могут быть оставлены в стороне. Если наука направила все свои силы на неодушевленную природу, то людям приходилось искать в других областях ответов на практические вопросы личной нравственности и социологии и девизов для знамен в борьбе за прогресс. Узенькими катехизисами ограничивались люди неразвитые (хотя иногда очень ученые). Частные девизы партий удовлетворяли людей, не нуждавшихся в более общем мирозерцании. Пиетистические и мистические акты увлекали людей с болезненной фантазией. Но все эти приемы мысли суживали ее, потому что борьба партий, не опирающихся на широкие идеи, легко обращается в борьбу личностей, пиетизм же и мистицизм представляют отрицание науки, т. е. отрицание именно того элемента, в котором заключалась будущность новой

Европы. Новая европейская метафизика именно в этом отношении заключала элементы прогресса и жизни. Пока наука еще не коснулась социологии и личной нравственности и разрабатывала механическую теорию мира, метафизика давала прогрессивным партиям более или менее прочные знамена, чтобы не дать борьбе партий обратиться в борьбу личностей, не дать отрицанию науки укрепиться в жизненных столкновениях и средневековой схоластике сверхъестественных авторитетов возратить себе свое господство во имя божественного права пап, конгрегаций и государей.

В науке сверхчувственного искали лучшие умы начиная с XVII до XIX-го века ответа на самые живые вопросы жизни. К ней обращались они, чтобы за начатками специальных теорий явлений мира провидеть единство природы и единство всего сущего. К ней обращались они, чтобы искать теорию долга и справедливости. Верование, что эта наука позволяла им оставаться постоянно в связи с действительными успехами научного мышления и бороться против схоластики, мистицизма и индифферентизма, напиравшего со всех сторон. Иные мыслители полнее и систематичнее охватили философскую задачу построить цельное мирозерцание; другие ограничились более частными воззрениями, но зато лучше указали науке на возможность расширить ее методы и на дальнейшие, чисто человеческие области; третьи старались внести в свое мирозерцание возможно более остатков средневековых преданий. Дуализм Декарта, чистый материализм Гоббса, более глубокий натурализм Спинозы, органически-гармонический мир монад Лейбница, сенсуалистические теории Локка, более популярный материализм Гольбаха, педантически-целесообразный мир Вольфа одинаково приступали к разрешению задач, неразрешимых обычною наукою, одинаково пытались удовлетворить не только потребности критического знания в человеке, но потребности верования и нравственных идеалов. Впрочем, здесь необходимо различить два направления в философских мирозерцаниях. Эти два направления большею частью одновременно присутствовали в систематических построениях, но тем не менее

одно из них преобладало и этим преобладанием определяло общее направление писателя. Эти направления можно назвать вообще *материалистическим* и *идеалистическим*. В первом преобладало подчинение всех частных явлений общему воззрению на мир как на совокупность необходимых и бессознательных процессов, воззрение, которое вырабатывалось само собою из расширяющихся завоеваний естествознания. Второе выставляло более на вид значение явлений сознания во всем, что доступно человеку, и охотнее переносило вне человека понятия о разуме и целях, в нем находимые, чем наоборот. Здесь теоретические стремления невольно определяли и практическое отношение к прежним верованиям. Так как завоевания естествознания были почти во всем своем объеме приобретениями новой Европы, то материалистическое направление относилось с наибольшою резкостью к средневековому преданию и заключало в продолжение всего XVII-го и XVIII-го веков, наиболее свежих и здоровых начал для будущего. Напротив, в идеалистическом лагере мы всего чаще встречаем стремление сохранить сколько можно из средневекового строя мысли, поддержать, хотя частью, разрушающееся предание и под новыми формами вернуться к привычным воззрениям на мир и человека. Первое всего положительнее выставилось на вид в Гоббсе и Гольбахе, второе — в Лейбнице и Вольфе. Но замечательно указанное уже выше обстоятельство, что в каждом лагере мы встречаем сильную примесь противоположного направления, иногда даже столь значительную, что по *действительному* содержанию автора надо бы поставить совсем не в ту школу, которой он принадлежит по исторической традиции. Так, Декарт, к которому восходит вся идеалистическая традиция, в равной степени принадлежит и материализму, потому что его дуалистическое мирозерцание имело прямою целью в одной своей ветви построить мир как механизм, охватывающий даже психические процессы животных *.

* Ланге в своей прекрасной истории материализма (*Fr. Alb. Lange. Gesch. d. Materialismus etc. 1865*) совершенно справедливо говорит (115): «... War es doch Descartes, der dieser ganzen

Еще поразительнее положение Спинозы и Локка. Спинозу принято называть пантеистом, и новый немецкий идеализм вырос преимущественно под его влиянием, но если в учении великого европейского мыслителя пойти несколько глубже внешности и выражений, то едва ли в Спинозе не следует видеть самой полной и стройной материалистической теории сущего, которая когда-либо была построена. С другой стороны, Локк сделался родоначальником французских вольнодумцев и материалистов, тогда как, по сущности дела, его *sensation* и *reflexion*, на которые он все сводил, суть элементы психические и, следовательно, могли бы с большим основанием вести к идеалистическому построению. Наконец, самый решительный из идеалистов XVIII века, Беркли, не имел решительно никакого влияния на последующее развитие идеализма.

В XIX-м веке задачи философии несколько изменились. Несмотря на высокое положение естествознания и на его продолжающиеся завоевания, умы были поражены более яркими явлениями в области истории. Французская революция перенесла из сферы мысли в сферу жизни критику государственного и общественного строя, критику верований и философских построений. Личностям пришлось решаться и действовать. Пришлось разрывать привычки и привязанности. Пришлось отстаивать легитимного короля и триединого бога перед эшафотом Робеспьера, республику и свободомыс-

Betrachtungsweise der Dinge schliesslich jenen Stempel des Mechanismus aufdrückte, der in «De la Mettrie's l'Hommesmachine» am vollständigsten hervortritt. Auf Descarte war es zurückzuführen, wenn man alle Functionen des geistigen wie des physischen Lebens schliessliche als das Product mechanischer Vorgänge betrachtete, obwohl dieser es nur in der Physik und Physiologie so gehalten hatte.» [...все же в конце концов Декарт наложил на все это понимание вещей печать механизма, которая наиболее ясно выступает в «L'homme machine» Ламеттри. То, что все функции душевной и физической жизни в конце концов стали рассматриваться как продукт механических процессов, должно быть приписано Декарту». Ф. А. Ланге. История материализма и критика его значения в настоящем. Том I, Киев, 1900, стр. 128]. Но Ланге не дал надлежащего места Спинозе в своей истории, что следовало бы сделать.

лие — пред белым террором. Искушение империализма развернулось пред вчерашними республиканцами и легитимистами. В Майнце пришлось выбирать между республикою и национальностью. После падения Наполеона пришлось сознаться, что народы Европы жертвовали имуществом и кровью для нескольких наследственных тезтов, не думавших исполнять обязательства, данные в минуту опасности. Старое и новое, реакция и прогресс, исторические условия и требования справедливости представлялись умам в их столкновении с большею требовательностью, чем когда-либо прежде. Утомление и реакция преобладали в политической жизни. Недоверие к учению XVIII-го века вызывало учения другого рода. Исторические труды расширяли понятие о науке. Естествознание, развитие которого происходило совершенно независимо от бурь, волновавших Европу, отодвинулось временно на второй план и в построениях философов. Борьба с прежним миром и его разрушение вызывали главную умственную деятельность XVIII-го века. Примирение с историею и ее понимание составили задачу первой четверти XIX-го. В энергии мысли и воли человека новый идеализм попытался дать своим современникам орудие для разрешения всех задач, создать новый мир верований, указать законы знания, обязанности жизни. Между невозможным возвратом к средневековому строю жизни и мысли, о котором мечтали реакционеры, и резким отрицанием этого строя, которое проповедовали только что побежденные и обессиленные партии, немецкий идеализм предлагал миру отдохнуть в области идеи, победившей все прошедшее и долженствующей по неизменным законам воплотиться в лучшую, разумную действительность независимо от побуждений личности.

Здесь не место развивать в подробности различные особенности философских школ Германии начала нынешнего века; мы остановимся лишь на гегелизме как послужившем точкою исхода развития Фейербаха.

Германский идеализм был реакцией против предстоящего периода мысли во многих отношениях.

Критика рассудка была главным орудием XVIII-го века; он избегал увлечений воображения и был особенно слаб в области творчества. Германский идеализм вырос из сознания высокого достоинства и жизненного влияния поэтических произведений, из увлечения художественным творчеством. В этом отношении весьма замечателен отзыв Гете и его товарищей о «Système de la nature». Это не возражение с точки зрения мысли, не возмущение с точки зрения нравственности, а отвращение натуры, эстетически неспособной даже понять точку зрения произведения, еще столь близкого по времени. «Она нам показалась, — говорит немецкий поэт, — такую серую, такую киммерийскую, такую мертвенную, что нам было трудно вынести ее присутствие и нас брала дрожь от нее, как от привидения».

XVIII-ый век выше всего поставил идею человечества и человечности, сглаживал национальное развитие и национальные ненависти, секты и обособления перед общими задачами истинной справедливости. Развитие немецкого идеализма шло параллельно с возмущением национальностей из-под гнета французского империализма и псевдоклассицизма. Франция не довольствовалась тем, что ее величие разрушило гнилые путы средневековых форм, лежавшие на значительной части Европы; она захотела подчинить жизнь Европы своим интересам или, точнее, интересам одного человека, воспользовавшегося обстоятельствами для эксплуатации Франции и Европы в свою пользу. Неизбежно возбудилось всюду, в особенности же в Германии, сознание своей национальной индивидуальности, и ненависть, возникающая из культурных различий на низшей ступени общественного развития, вошла в идеал нового германского мышления под громким именем патриотизма, который для большей определенности обособления одного народа от другого готов был призывать личности не только к самостоятельности, но и к ретроградным стремлениям.

XVIII-ый век имел перед собою преимущественно лишь деятельность теоретическую. Формы политические и церковные казались столь прочны, что призывать к жизненной борьбе против них казалось невозможным.

Мыслители XVIII-го века предсказывали революцию и падение прежних форм, но вовсе не отдавали себе отчета в том, при каких психических условиях происходят подобные события. Им, по-видимому, казалось всего вероятней иметь такое распространение критики рассудка, что люди сами с общего согласия или при самом незначительном сопротивлении откажутся от гнилых форм и очень спокойно обсудят, как сделать лучше и разумнее. Американская революция произошла далеко, да, кроме того, была так похожа на обычные войны между двумя государствами, что не поразила особенно воображения. Поэтому понятие о месте верования было крайне неясно для мыслителей XVIII-го века. Формы культа и церкви, расчетливость и уступчивость или глупость и невежество связывались для них с мыслию о верованиях. Критика мысли казалась единственным орудием, необходимым для успеха человечества. Но французская революция и восстания национальностей Европы против империй вызвали наглядно совсем иные психические элементы, чем ожидали. Оказалось, что в минуту действия о критике нет и помина, а кто взвешивал и колебался, тот был раздавлен или выброшен из числа влиятельных общественных деятелей. Пламенная преданность верованию, каково бы оно ни было, одно выдвигало личности. Животные страсти и великие мысли сплетались в одно энергическое стремление жертвовать всем для данной цели, не разбирая ее. Дряхлые, гонимые, осмеянные формы аристократизма, монархизма и католицизма имели своих самоотверженных мучеников, своих фанатически-убежденных защитников и своих минутно-героических представителей наряду с мучениками и фанатиками свободы, равенства и братства. Оборванные республиканцы шли низвергать троны и церковь с такою же решимостью, с которою испанский гверильяс шел из-за кустов защищать католицизм и национальность против победоносных полков Наполеона по благословению своего патера или член немецкого Тугендбунда с железным крестом и железной подковой под девизом *frisch, fromm, frei* шел восстанавливать своего наследственного развратного князя. Пред этим взрывом веры и само-

отвержения, ею вызванного, мыслителям новой эпохи казалось необходимым противопоставить рассудку, бессильному в минуту общественных бурь, другую таинственную, нерассуждающую силу, способную поднять народ и повести человека к необычному делу, к непостижимому прозрению. Прошедшее и будущее в форме идеи выказались сильнее расчета настоящего.

[ПЛАН СБОРНИКА «ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ»]
1866

I. Единство	1—8
Различие... в педагогии	(стр. 1)
II. Три беседы о современном значении философии	9—78
1. Что такое философия в знании? . .	15
Вступление . . .Творчество	(стр. 16)
2. Что такое философия в творчестве?	33
Обзор . . . жизни	(стр. 34)
3. Что такое философия в жизни? . . .	58
Обзор . . . вообще	(стр. 57)
III. Антиномии	79—89
IV. Человек как философский принцип . .	9—106
V. Общие начала системы философии с ан- тропологической точки зрения . .	107—117
VI. Моим критикам	118—155
1.	118
2.	140

ИЗ РУКОПИСЕЙ ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ

Гегелизм

- 48, 8 сн.* в место политикой — кабинеты
48, 1 сн. в место медлительности — трусливым постановкам
49, 3 св. в место надежды — громкие обещания
49, 4 св. в место с бездействием — с упорным бездействием
51, 10 св. в место начала богословия — догматы церкви
51, 19 св. в место Германские правительства — правительства
51, 21 св. в место теологи — церковь
51, 20 сн. в место и принимавшей размеры, казавшиеся им опасными — и грозившею перерасти свою старшую сестру
51, 14 сн. в место бюрократии — чиновничества
51, 10 сн. в место отсутствие стеснений в печати — свобода печати
52, 9 св. в место теологическое — религиозное
54, 19 сн. в место обвинял не Бурбонов, но партию, им противную — оправдывал Бурбонов, обвинял партию движения
54, 4 сн. в место но почти безвыходна. Однако Гегель — но безвыходна. Но Гегель
62, 16 сн. в место в нем — в кабинетной жизни Гегеля

* Первая цифра означает страницу настоящего тома, вторая — строку сверху (св.) или снизу (сн.) Разрядкой дан текст от редакции.

- 66, 2 сн. вместо министерства — кабинета
 66, 1 сн. вместо политические ошибки — преследования
 67, 4 св. вместо правительства — государи
 67, 12 св. вместо администраций — правительства
 78, 2 св. вместо не только с другими людьми — отдавать отчет в собственных чувствах и действиях
 78, 2 сн. после человек — и подлежит сомнению, можно ли его назвать одною из лучших личностей
 80, 7 св. вместо вероучения — евангелического катехизиса
 80, 9 св. вместо убеждение — покорная вера
 82, 18 св. вместо предрассудков — религий
 94, 15 св. временно — в рукописи отсутствует
 108, 1 сн. после произведений — в том же направлении, к которому подготовили Германию крикливые труженики первого периода.

Практическая философия Гегеля

- 180, 7 св. после человечества — когда народы, отказываясь от пути, по которому шли их предки, пробивают себе новую дорогу к своему идеалу. Тогда костры и палачи ожидают проповедников нового догмата; тогда философы изгоняются из столицы мира декретами цезарей; тогда ученый в пытках инквизиции встречает новый аргумент противу движения земли около солнца; тогда издание древнего поэта, хвала, воздаваемая древнему мыслителю, служат выражением протеста противу существующего порядка вещей.
- 187, 10—11 сн. после его знания?— Что нам за дело, в какие философские и поэтические догматы он верит? Мы можем стараться исправить и дополнить его знания; мы можем оспаривать изящество и возвышенность его верований, но то и другое не имеет влияния на его чисто человеческие достоинства. Он может быть любящим другом, самоотверженным гражданином, честным и благородным человеком во всех своих влечениях и побуждениях независимо

от своих знаний и своего мирозерцания. Ученик Фомы Аквинского и последователь Фейербаха, поклонник Талмуда и методист старой Англии, приверженец Молешотта и адепт Сведенборга, профессор университета и невежественный ремесленник могут идти вместе по дороге жизни, сражаться за одно и то же дело, разделять любовь и опасения, стремления и надежды.

188, 1 св. в м е с т о Наконец, все боязливые, неспособные. — Вся толпа паразитов старого общества, которые опасаются лишиться незаслуженного комфорта, наконец, вся орда боязливых, неспособных...

188, 10 сн. п о с л е или других. — Всякий порядочный человек указывает пальцем на приверженцев Бланка, потому что они являются помехою великому делу, которым теперь живет Россия.

193, 3 сн. в м е с т о «Политике» проповедовал святость и неограниченность королевской власти — «Политике», извлеченной из священного писания, проповедовал святость и неограниченность королевской власти; *он называет* государей «богами»...*

* Ils sont des Dieux et participent, en quelque façon à l'indépendance divine. Politique tient de l'Ecriture Sainte, L. IV, Article I, Proposition II.

206, 3 св. п о с л е указать путь — потому что от правительственных коллегий (Regierungskollegien) и от чиновничества им нечего ждать, как от естественных противников всех реформ. Чиновничество потеряло «всякий смысл врожденных прав человека» и, догоняя век, движущийся вперед, колеблясь между своим званием и совестью, ищет повсюду «исторических оснований положительно существующего». Лениность и себялюбие привилегированных лиц укрывается за различием между тем, «что должно бы быть», и тем, «что в самом деле есть». В государственном устройстве Виртемберга «все окончательно вращается около одного человека, который ex providentia majorum соединяет в себе все права и не представляет никаких ручательств в своем признании и уважении прав человека». Должно возвыситься от «опасения, под-

чиненного необходимости», до «смелости, опирающейся на волю».

208, 9 св. п о с л е развития.— Это существенно и необходимо, потому что «эта свобода священна сама в себе».

210, 5 св. п о с л е нравственности.— Истинное существо божье, по Гегелю, есть существо совершенного политического организма *.

* «Das wahre Wesen Gottes, sagt Hegel, ist das Wesen der vollendeten Politie». Haym, S. 164.

219, 18 св. в м е с т о ...Противнее — оно гордилось своими дворянскими партиями, ставило свой сословный интерес несравненно выше государственного, ненавидело его образованное чиновничество, ненавидело министров-реформаторов, требовало уничтожения всего обновительного законодательства 1807—1811 годов, возвращения к *нормальному* 1806 году, когда в Пруссии не было почти свободных крестьян. Это дворянство, не сознавая своего невежества, бессилия и безнравственности, требовало себе исключительного влияния в государственных учреждениях. Как все привилегированные сословия в мире, оно видело в государстве только себя, хотело, чтобы все экономические, политические и административные преобразования имели в виду только его выгоды, считало себя представителем высшего, нравственного, патриархального начала, а всех противников, видевших благо Пруссии в уравнивании прав сословий, в освобождении почвы, в правильно устроенной системе кредита, всех проповедников живого государственного начала называли эти полуразоренные аристократы безнравственными якобинцами, приверженцами «новомодного жидовского государства», проповедниками войны неимущих против собственников.— Против этой «скотской глупости и дьявольской злости», по словам Штейна.

234, 5 св. п о с л е невежества — заносчивости

237, 10 св. п о с л е собственности.— Гегель ограничивается в этом случае одною страницю.

266, 8 св. после сущность.— Гегель объявил себя защитником конституционного начала, но слово *конституция* чрезвычайно гибко, особенно в руках человека, так умеющего вращать слова, как Гегель. Это выказывается в первом же примечании к разделению властей, где, поиграв выражениями *аристократия*, *демократия* и *монархия* *, Гегель ставит вопрос, кто должен составлять конституцию, и отвечает, что этот вопрос нелеп, потому что конституция всегда уже существует; без нее нет государства, но толпа отдельных лиц; если она существует, то ее нечего делать, но можно лишь признать, и она же сама указывает законный путь этих признаний. Она есть нечто «само по себе и само для себя существующее, божественное и постоянное, находящееся вне сферы того, что может быть сделано». Далее: «Всякий народ имеет учреждения, соответствующие его развитию, и, следовательно, такие, которые ему надлежит иметь» ¹. Кажется, ясно, что здесь под словом *конституция* мы имеем что-то совершенно чуждое Фоксам, Кеннингам, Гизо, Тьерам, Штейнам и Гумбольдтам. В позднейшем прибавлении на лекции он смягчает это таким образом: «Конституция не есть нечто только содеянное: она есть работа столетий, идея и сознание разумного, как оно развито в народе. Поэтому ни одна конституция не создана личностями... Народ должен иметь кроме конституции чувство своего права и своего положения, иначе она имеет внешнее существование, но лишенное значения и цены. Конечно, может встретиться в отдельных личностях потребность и желание лучших учреждений, но совсем другое, когда вся масса проникнута этим представлением, что приходит позже» ².

* Он понимает под словами *аристократия*, *демократия*, *монархия* то формальную сторону учреждения, то действительное их содержание. С первой точки зрения Гегель объявляет первые два устройства невозможными в монархии; это само собою ясно, но нисколько не влечет за собою отрицания действительного перевеса того или другого начала при каких угодно наружных формах.

282, 12 сн. п о с л е красноречие — «Они, может быть, помнят,— писал он о доносчиках в № 179,— из истории французской революции, что Марат гораздо прежде, чем получил в свои руки веревку гильотины, кричал, сколько нужно повесить и обезглавить, чтобы Франция была счастлива; поэтому они, может быть, надеются, что если не *сейчас* увидят последствия своего крика, то великое смещение (молодых гегельянцев с кафедр) как страшный суд внезапно настанет и осуществит их странный политический идеал... Вы, люди ненависти, проклятия и оплевывания, подумайте еще раз: довольны ли вы были бы таким ничтожным результатом? Что бы это было против вашего первообраза великого доносчика Марата, и между тем как мало Марат достиг своей цели, уничтожившей всех врагов *его* идеала. Вы сами, конечно, его противники и между тем живете, хотя не совсем здоровы. Вы доносчики, дьяволы, это ваша задача, но вы глупые дьяволы. Этот практический результат получается сам собою. Практический процесс идет слишком медленно. Вы должны быть прямо обличены; относительно вас надо возбудить полное сознание общества, т. е. вас нужно литературно уничтожить. Мы, которые выступаем против вас с двуострым мечом мысли, мы не таковы, как собаки-доносчики, которые стоят пред бекасом и вертят хвостом, но не смеют сами броситься, а призывают чужую власть. Мы — молния истины, которая вас уничтожит тем самым, что она вас осветит. Ваш час пришел!» «Летописи Галле» еще некоторое время держат знамена Пруссии, но это было в них внутренним противуречием. Прусское правительство вскоре после смерти Гегеля отступает от союза с философией. Эта союзница показалась слишком опасною. Министерство пиетистов сменило Альтенштейна с товарищами. Уже в 1837 г. в циркуляре министров высказывалось отвращение правительства от движения литературы. «Его Величество обратили внимание на необходимость противудействовать вредному увеличению числа газет и при этом приказали, чтоб соответственные начальства

озаботились о постепенном уменьшении числа периодических листков... Поэтому предлагаем Королевским Обер-президиям дозволить основание новых периодических изданий лишь по особым причинам... Уменьшение штемпельного сбора для полулистовых газет не должно иметь места для газет *дурного направления*. Журнал «Атеней» не получил разрешения выходить два раза в неделю вместо одного раза, а впоследствии был и совсем запрещен, потому что редактор его участвовал в серенаде, данной удаленному профессору Велькеру. Пруссия желала бы всеми средствами подавлять и остановить движение умов, но уже было поздно. Во имя безусловного и всемогущего разума, который незадолго был официальным учением, во имя всепоглощающей и все-создающей идеи шла повсюду борьба против практических начал, которых хотело держаться прусское правительство. В союзе с реакцией была правая сторона гегельянцев, о которой Руге писал Фейербаху в 1839 г.: «Они, говорят, подделывались под тон придворного богословия. Они доказывали чудеса, чары, ад, — они готовы, были бы доказывать чистилище, если бы им это приказали. Эдакая жалость! Собаچьи натуры!» В союзе с реакцией находилась и романтическая поэзия, и против нее направлялись все удары «Летописей Галле». Но борьба шла во имя протестантства. Да, странно себе вообразить, что журнал, где Штраус, Бруно Бауэр и Фейербах проводили свою теорию, считал себя представителем протестантизма, истинным проповедником христианства. Это было одно из следствий смещения понятий и сбивчивости определений, к которой приучил своих учеников Гегель помощью беспрестанных переливов диалектического процесса. Но и это положение не могло быть продолжительным. Решительная война против всех начал существующего порядка вещей, особенно в области богословия, не могла быть прикрыта словами. «Летописи Галле» были запрещены в 1841 г. и возникли снова в Саксонии под именем «Немецких Летописей». Конечно, при этом они стали еще резче. Впоследствии журнал был перене-

сен из Германии в Париж, где «Deutsche-Französische Jahrbücher» стали выходить под руководством Карла Маркса, которого достаточно назвать, чтобы читатель понял, как резка была критика, которая направляется здесь на религиозные течения, на политический порядок, наконец, на самого учителя³. Туманный образ безусловного, царившего над миром случайности и придававшего ему разумное значение, разлетелся и центром новой философии явилась истинная действительность: человек в его развитии. Критика, вечная критика, беспрестанно пожирающая вчерашнее во имя сегодняшнего, критика, не останавливающаяся ни пред каким именем, ни пред какой святыней, стала девизом новой школы, но она все-таки считала себя единственной истинной наследницей духа Гегеля.

283, 10 сн. п о с л е разума. — Он сам не встречал необходимости бороться с властью и потому допустил, что эта власть разумна. «Разум установился в разуме, Гегель — в прусском самодержавии, которое было столь разумно, что гнало разумность системы Гегеля.»

287, 8 св. в м е с т о самая сущность... проповеди — в конце первой статьи, гегелизм был существенно религия.

287, 13 св. п о с л е лежавших глубже — в учении

287, 15 сн. в м е с т о религия — религия *

* Повторяю заключение, сделанное в первой статье, что говорю лишь о религиях, созданных человеком. Верующий не может подчинять анализу разума то, чему сам приписывает высшее, сверхразумное, нечеловеческое происхождение. — Заметим кстати еще, что из христианских учений протестантизм был на почве, совершенно отличной от православия и католицизма. Оба последние опираются на авторитет церкви, поэтому верней верующий в этот авторитет не имел права подчинять их суду разума. Протестантизм вышел из начала, что разум человека может понимать Библию сам. Поэтому в среде протестантизма естественно возникали толкования христианских догматов посредством разума, а это логически повело к религии разума и подчинению догмата разуму. Когда при изложении религиозного учения Гегеля будет речь о догматах христианских, то должно помнить, что вопрос относится только к протестантизму⁴.

- 301, 18 сн. п о с л е и чувства.— Народная религия должна, по его мнению, действовать на сердце и воображение; она не должна держаться на отвлеченной высоте нравственной святости и не должна презирать опоры чувственных побуждений (Sinnliche Triebfedern) человека.
- 301, 20 сн. п о с л е религиозного настроения духа — отступил с насмешкою от точки зрения просветителей
- 302, 4 св. п о с л е в религии — разум и положительная религия, по его мнению, составляют совершенную противоположность.
- 306, 19 св. в м е с т о в молчании — в умышленном умолчании
- 309, 2 сн. п о с л е этот предмет.— По недостатку места мы ими мало пользуемся.
- 309, 17 св. п о с л е сознания истины — всеми людьми, всякого развития; научное знание истины
- 311, 6 сн. в м е с т о оправдать свои таинства — достигнуть совершенства
- 312, 9 св. п о с л е ума.—Шлейермахер употребил всю энергию своего красноречия на восстановление религиозного чувства, оставив на втором плане фактическое содержание этого чувства.
- 314, 4 св. в м е с т о Тем не менее — Тем не менее никогда пример чуждого начала не проходит даром мышлению, и союз Гегеля с прусским реакционным министерством не прошел ему даром. Невольно на его дух давило сознание, что он официальный берлинский философ и приятель Альтенштейна. Невольно он сближал выражения свои с официальными мнениями главы государства, особенно когда известно было, что евангелическое соединение церквей было любимым и самым важным делом Фридриха-Вильгельма III. Отсюда некоторое умолчание, двойственность, не вполне приличная философу, гордому независимостью своей мысли. Но это происходило не от низкого желания подслужиться, не от стремления доказать извне заданную теорему: это было естественное довление обстоятельств на человека, который имел неосторожность связать свою свободную

мысль со случайностями политической партии, не ставшей даже во главе современного развития.
321, 16 сн. в м е с т о творчества.— творчества*.

* Еще раз обращаюсь к моим приятелям материалистам, представляя им определение религии, данное Руге и которое выражает довольно верно фактическое проявление религии. Неужели они не проникнутся этим настроением разрушения и воссоздания и неужели поэтому материализм не религия?³

Очерки вопросов практической философии

- 344, 14 сн. в м е с т о средневекового предания — Библии.
- 346, 14 сн. п о с л е и от инициативы — и потому что идеал коммунистов — монастырь или казарма — совсем не так далек от нас, как можно бы подумать с первого взгляда, если брать за чистые деньги начала 1789 г., которыми мы совершенно невинно наполняем наши речи.
- 347, 18 св. п о с л е ей приписывают — и внемировым ручательством, которое для нее представляют,
- 348, 9 св. католическое — в р у к о п и с и о т с у т с т в у е т
- 348, 10 св. п о с л е и мстительностью — не верят в самого себя, едва-едва прерывают молчание общественного мнения своими мертворожденными догматами
- 349, 11 сн. в м е с т о горящие фабрики — машины, изломанные работниками.
- 349, 9 сн. п о с л е королей — баррикады
- 351, 19 сн. в м е с т о жгучие — кровавые
- 353, 11 сн. п о с л е личности.— Очерк этой теории мы представляем теперь читателям.
- 353, 1 сн. п о с л е и стройности.— Каждый из этих отделов представляет самостоятельный круг исследования, хотя все они связаны взаимной зависимостью своих начал. Результаты, полученные из каждого предыдущего отдела и служащие основанием последующему, легко группируются на одной или двух страницах и потому могут быть своевременно приведены на память читателю.

Очерк теории личности, составляющий предмет этой статьи, может быть читан совершенно отдельно. Мы надеемся иметь возможность поговорить с читателями и о следующих двух вопросах ⁶.

367, 19 св. в м е с т о разуму — рассудку

377, 10 св. в м е с т о развития человека.— развития человека *.

* К. Полевой, почтенный педагог и не менее знаменитый критик, фельетонист и ученый, на одном из экзаменов в К. К. сбил баллы ученику за то, что последний в сочинении по неосторожности цитировал одну мою фразу, где говорится о асимптоте (Последнюю фразу из «Механич. теор. мира» см. «Отеч. зап.», 1859, апрель). Приношу публичные извинения пред неизвестным мне молодым человеком за то, что по моей вине он получил худшую отметку, но он должен бы помнить, что почтенный педагог, подобный К. Полевому, не обязан понимать элементарные научные термины, беспрестанно употребляемые литераторами Европы. На то он и есть почтенный педагог и критик, чтобы не знать пауки. Ученикам в этом случае следует цитировать «Северную Пчелу».

378, 8 св. в м е с т о в мир будущего — в призрачный мир будущего

382, 19 св. п о с л е личную свободу.— Наши плантаторы не имеют даже и этой оговорки.

383, 8 св. в м е с т о что так же... рабство слова **.— «Так как прогресс прекращает власть человека над человеком, то он влечет за собою освобождение умов... Человек не имеет права точно так же заставлять молчать подобных себе, как делать их невольниками» **.

384, 19 св. п о с л е увлечение.— Тот, кто признает недостойным себя какую-либо сторону своего существования, уродует себя нравственно, и это уродство ему даром не пройдет. Сегодня он признал тело сосудом зла, завтра он признает, что внешний мир есть царство лжи; потом вознегодует на свою мысль, которая весь свой материал почерпает из этого сосуда зла, из этого царства лжи; наука будет осуждена на молчание, творчество — на рутину; одна за другою все силы человека отпадут под влиянием гнили отречения, и из владыки мира, из творца истории останется безумный факир, которого ногти

проросли сквозь сжатую руку и который в грязи погружается в созерцание неисповедимого величия Браны.

388, 12 сн. п о с л е всего — власти и людей

389, 3 св. п о с л е и когда может.— Мало того, каждый раз, когда случайные обстоятельства окружают личность людьми, готовыми преклоняться пред нею с подобострастным послушанием, людьми, подчиняющимися добровольно ее авторитету или находящимися под влиянием ее безответственного произвола, каждый раз, до нашего времени, в воображении такой самовластной личности рисуется бледный сколок деспотического идеала.

389, 5 св. п о с л е и дети — здесь начало идеала крепостного права помещика

391, 15 св. п о с л е закона.— В России можно еще проповедовать милосердие к людям, и Северная Америка разделяет с нами эту незавидную участь.

391, 19 св. п о с л е просит милости.— Право помилования вошло в достоинство коронованных лиц даже и там, где они подчинены закону; оно ставит их волю в этом случае выше закона.

393, 5 св. п о с л е характером — подлее

393, 2 сн. п о с л е точку зрения — человеко-скотского

395, 6 св. п о с л е о помиловании.— Таково было всегда отношение низшего к высшему везде, где первый в страхе прибегал к милосердию второго.

395, 19 св. в м е с т о мало-помалу... торжествует.— идет все ниже и ниже; он отрицает сначала значение силы и самостоятельности характера для человеческого достоинства; потом отрицает потребность обширного и точного знания, потребность энергического творчества; наконец, ограничивает достоинство физическим наслаждением и умом, достаточным для исполнения действительной или фантастической воли его повелителя. На втором пути он вступает в борьбу с властью, его гнетущею, старается придумать средства для ее подчинения себе. Человек борется с природою помощью знания или покоряет ее себе в воображении помощью колдовства, заговора, магии. Раб делается владыкою калифа вследствие своей

хитрости, своего знания слабостей господина, с помощью наущничества, ласкательства, лести. Тогда страх обращается частью в презрение. Наружное унижение прикрывает внутреннее могущество, льстивое обращение к языческому божеству делается заклинанием, связывающим действия божества с волею человека. Личность жертвует частью своего достоинства, чтобы тем более превознести остальное. Это борьба, которая рано или поздно кончится или победою личности и полным торжеством ее достоинства, или ее гибелью.

398, 10 св. п о с л е лишь то — что нас достойно, т. о.

400, 6 св. в м е с т о один известный писатель видит — великий разрушитель — Прудон видит

401, 15 св. п о с л е умираю с голода.— Мой ближний меня ударил, может быть, вследствие избалованной раздражительности характера; я становлюсь мысленно на его место и говорю: на месте его я желал бы, чтобы мне не только не противодействовали, но позволили бы делать, что хочу, пока моя запальчивость пройдет; я подставляю другую щеку.

402, 8 св. в м е с т о Но тогда разум... и потому.— Но с этой точки зрения никакая теория, никакое построение невозможно, потому что здесь человеку нужна лишь память и воля; разуму же остается не роль исследователя, а только роль истолкователя для воли [неразб.], записанных в памяти. Тогда из области антропологии мы переходим в область вероучения, в область, которая должна быть здесь оставлена в стороне, так как во всем нашем исследовании мы не намерены выходить из сферы человеческого разума. Мы

402, 18 св. в м е с т о нельзя себе представить — не имеет смысла.

403, 20 св. п о с л е одинаковы.— Мыслители разных времен давно уже заклеили это состояние названием человекообожания, человекоугодничества.

406, 3 св. п о с л е самоотвержения.— Христианство распространило это начало даже на бога и внушало своим последователям любовь к богу как следствие

- самоотвержения Иисуса Христа, пострадавшего добровольно для спасения человечества.
- 408, 4 св. принятое безусловно — в рукописи отсутствует.
- 408, 6 св. после самое учение невозможным — вело к невольной порче самой милосердной личности и ко всеобщему расстройству.
- 408, 12 св. после выше меня. — Сегодня я могу быть тираном, завтра могу подвергнуться тирании.
- 409, 14 св. в место перед общественным влиянием — перед их административным влиянием. Ей следует бессознательно старик Багров, окружая себя в семействе рабами своего произвола. Ей следует весьма сознательно в продолжение всей своей жизни нынешний владелец Тюильри.
- 410, 10 св. в место кто следует этой теории — кто добивается власти, следуя этой теории
- 410, 7 св. в место что он в настоящем сам оскорбляет свое — что он унижен в настоящем, что он сам оскорбляет свое
- 411, 17 св. после потому что — если он не тиран, то раб
- 412, 11 св. после своего положения. — Они наслаждаются лишь в опьянении борьбы или в забвении опасностей, их окружающих.
- 413, 20 св. после общественного порядка — и тем слабейшие, чем энергичнее самая личность, от которой требуется обеспечение. Если личность стеснена другими личностями в своем развитии и это стеснение возбудило в первой страстное желание унижить, оскорбить, устранить, уничтожить стесняющие ее личности, то человек готов рисковать всем своим будущим из-за действительного или воображаемого оскорбления своего достоинства;
- 413, 18 св. после удовлетворением страсти — и наказание постигнет не человека, убежденного, что он совершил преступление, а единицу, пораженную обществом, потому что последнее сильнее первой.
- 415, 11 св. в место Догматики освящают его религию. — Догматики пишут его на своих скрижалях, освященных нечеловеческим откровением.

- 415, 17 св. в м е с т о писатель, о котором мы говорили выше,— Прудон
- 415, 8 сн. п о с л е предположения —, наследство предания французской революции,
- 419, 2 св. вместо их — сильных мира
- 419, 10 св. в м е с т о в условиях своего духа, в строении своего мозга — в своей совести
- 419, 15 сн. вместо это развитие... высшие нас. — последнее обуславливает наш взгляд на вопросы: кто нам равен, кто ниже и кто выше нас?
- 420, 16 сн. п о с л е с низшими существами. — Те же отношения у нас между помещиком и крестьянином;
- 421, 20 сн. вместо как только...: справедлив. — Сколько мне кажется, трудно привести пример, где бы начало справедливости *воздавай каждому по достоинству* не присутствовало бы вполне в душе человека, но вечно искаженное историческою или общественною привычкою, недостатком ума, недостатком знания, всего же более извращенное в своем приложении недостатком характера. Человек всегда справедлив. Может быть, даже Зоология могла бы поставить специфическим признаком рода homo — *животное справедливое*.
- 423, 11 сн. в м е с т о какого-либо правила, принятого на веру — политического девиза, религиозного догмата
- 424, 3 св. п о с л е своими действиями. — Принуждение, оказанное сознательному, самостоятельному человеку, есть оскорбление всех людей и должно вызывать противодействие всех их. Тирания личности над личностью есть оскорбление всеобщего достоинства.
- 424, 16 сн. п о с л е Милосердие — унижительное для одной стороны
- 425, 4 св. п о с л е существо — если бы обладало разумом.
- 425, 19 сн. в м е с т о упомянутый выше писатель — Прудон
- 427, 14 сн. в м е с т о этот вопрос — за этот вопрос лилась кровь; он

440, 10 сн. после Трибуна умолкла — под приятным покровом многочисленной полиции Людовика Наполеона,

443, 4 св. после только барышей — под помещичьей полицией какого-нибудь Бонапарта.

443, 9 св. вместо опасной болезни — опасной, может быть предсмертной, болезни

443, 12 сн. после чистыми моралистами — даже, как выразился один из низких его клеветников, памфлетист Мирскур, между отцами церкви *.

* Говоря здесь о нравственном направлении Прудона, мы совершенно оставляем в стороне его религиозные убеждения.

444, 2 сн. вместо Французский писатель стал искать для своей мысли — Прудон, как француз, стал искать

445, 4 св. вместо упомянутый автор — Прудон

446, 12 св. после над его членами — государя над народами

448, 8 сн. после опасного в молодости — в замкнутых кружках военного сословия и студентов

450, 16 св. вместо но потому только, что прежде на эти случайности жизни распространялось — то оно было так лишь вследствие распространения на эти случайности жизни

451, 5 св. после тщеславие — чиновлюбие, орденлюбие,

451, 13 сн. после своего ордена — во имя этого начала молодой правовед вывешивает на тонкой золотой цепочке свое *respice finem*;

451, 7 сн. после со влиянием и т. д. — Лазарус приводит замечательный пример этого чувства из одного романа, где крепостной пастух, который живет вместе со свиньями и которого потчуют хлыстом, если он не успеет посторониться, думает про себя, что для всего дома была бы большая честь, если бы его молодой господин юнкер фон Гоген-Циац купил блестящие штаны, предлагаемые ему купцом и составляющие еще редкость в их околотке.

- 456, 11 сн. в м е с т о Религия освятила его самоотвержение.— В отношении к религиозным верованиям он остался при требовании самоотчуждения.
- 456, 4 сн. п о с л е н о г о в — броситься в бой

Что такое антропология

- 477, 13 св. п е р е д Чтобы построить...— IV. Человек как *философский* принцип *.

Необходимое условие философской системы заключается в придании единства нашим знаниям и практическим требованиям. В ней должны найти место неоспоримые факты науки; она не имеет права оставить в стороне вопросы жизни; она, наконец, должна установить перспективу всего сущего, располагая вопросы в их постепенной важности и в этой же постепенности придавая большую или меньшую обширность и строгость своим решениям этих вопросов.

В каждой системе необходимо существует исходный пункт, от выбора которого зависит вся перспектива остальных фактов. Этот выбор определяет: что в системе считается бесспорным? Каковы главные ее разделения? Какие критические приемы должны быть употреблены для построения фактов знания и жизни? К каким вопросам можно относиться скептически, оставляя их, как маловажные, вне системы, на произвол личного верования? — Поэтому исходный пункт, определяющий характер системы, получает значение *философского принципа*.

Выбрать произвольно философский принцип нельзя. Он должен удовлетворять некоторым условиям. Мы должны убедиться, что он предполагается всеми группами фактов, которые мы хотим из него построить, и что подобное построение действительно

* Этот первый опыт построения антропологической системы философии вошел как часть в критическую статью о двух немецких сочинениях по антропологии (Фихте и Вайда), помещенную в «Русском слове» 1860 под названием «Что такое антропология».

возможно. Пока довольствуемся этими условиями и постараемся показать, что *человек как социально-реальная* особь может быть принят за философский принцип и очерк построения системы из этого принципа может быть осуществлен.

Задача наша состоит в решении следующих вопросов. Принимая бытие человека как сознательно-реальной особи за *данное*, какие неизбежные принципы, теоретические (познавательные) и практические (жизненные), отсюда для человека получаются? Какое построение всего сущего следует из этих принципов? Какие вопросы в этом случае остаются для человека вне системы — допускающими скептицизм и личное верование?

480, 7 св. в м е с т о не изгоняя их и не отвергая их важности — не отрицая их и вполне оценивая их важность *.

* Простое вычисление вероятностей дало довольно наглядное средство с антропологической точки зрения определить относительную вероятность начал сознания и внешнего мира и, следовательно, их иерархическое значение в системе. Если N есть число фактов, на основании которых человек может заключать об истине, то все эти N фактов им сознаны и, следовательно, вероятность сознания для него равна 1. Если из сознанных им N фактов он относит M фактов к внешнему миру, то, как бы велико ни было M , оно всегда менее N и вероятность бытия внешнего мира есть для него $\frac{M}{N}$ — дробь, близкая, может быть, к единице, но не равная ей. Эта же дробь, $\frac{M}{N}$, есть мера относительной вероятности обоих принципов.

Кстати, легко применить этот способ к определению относительной вероятности и других принципов. Если N — число всех фактов нашего сознания и M — число фактов, предполагающих какой-либо принцип (например, супранатуралистический), то отношение $\frac{M}{N}$ выразит для человека разумную вероятность допущения этого принципа. Огромная разница, представляющаяся для M в различных случаях, служит опровержением известного приема супранатуралистов (напр., Вентуры), которые опровергают *достоверность* внешнего мира и разумных выводов, чтобы показать, что их принципы не уступают другим. Оно, действительно, дробь $\frac{M}{N}$ ни для одного принципа, кроме сознания, не равна 1, но для рациональных выводов науки и для принципов,

с ними связанных, она представляет величину, перед которою ее же величина, в случае какого-либо фантастического принципа, совершенно исчезает.

480, 1 св. в м е с т о мы сознаем... заимствующий.—

Как присутствующие в едином человеческом сознании, они допускают двойственный переход от одного к другому, и оба процесса этого перехода совершаются в нашем сознании, связуя, поверяя эти миры и заимствуя

481, 2 св. п о с л е начало.— Один из этих процессов есть процесс мышления (психический), другой — процесс действия (практический), и их различие дает начало двум главным отделам системы — *психической* и *практической* философии. Рассмотрим поочередно эти процессы.

482, 12 св. в м е с т о Третий... метафизики.— Не имея права, с точки зрения *антропологической*, предпочесть построение идеалистическое материалистическому или наоборот, мы должны сказать, что для человека оба воззрения *равно возможны*. Но на этой точке зрения останавливается лишь бессилие мысли, *скептицизм*. Он определяет отношение этих построений *между собою*, но для философской мысли это лишь переходная ступень, *антиномия**, которая требует себе разрешения в действительной постановке более широкой задачи и в критическом ее исполнении. Задача эта постановляется таким образом: если человек относится скептически к зависимости миров, реального и действительного, по их *сущности*, то они оба составляют *феноменологически* для него бесспорную истину, а потому, не разбирая, каковы они суть сами в себе, он должен разобрать критически, как они строятся в его мышлении. Отсюда получаем третий антропологический принцип — принцип скептицизма в метафизике

* См. предыдущую статью [см. примечание к плану сборника «Философские этюды». — *Ред.*].

482, 18 св. в м е с т о если мы не знаем,.. Это — что

482, 11 св. в м е с т о Первая... ее частиц.— Философия природы, по антропологической точке зрения,

держась строго выводов науки, отличается от материалистического построения лишь тем, что для нее мир не опирается на реальное бытие особенной сущности (субстанции) — вещества. Признавая, вне этого основного допущения, материалистическое построение единственным мыслимым для человека в этой области, философия природы представляет мир последовательной цепью реальных явлений, которые друг друга обуславливают как причины и следствия, подчиненные жизненным законам и сводящиеся в представлении на явление самое простейшее для человека, т. е. как более доступное его сознанию, — на движение. Эта цепь преобразованных движений, различно нами сознаваемых, сама бессознательна, следовательно, целей допустить не может, но охватывает всю природу в ее прошлом, настоящем и будущем существовании.

483, 5 св. в м е с т о есть необходимое условие — неизменности, неразрывности и всеобъемлемости этих построений суть необходимые условия

485, 6 св. п о с л е деятельности — и развивается сама под влиянием развивающихся идеалов.

488, 8 св. в м е с т о содержания — содержания *.

* Я не считал нужным дополнить или уяснить это, так как этому предмету посвящено особое рассуждение в отделе IV («Философских этюдов». — *Ред.*).

489, 8 св. в м е с т о Философия истории... мыслителей. — Философия истории должна указать, каким образом бессознательный процесс неизбежных влияний совокупляется с сознательными стремлениями личностей для осуществления событий жизни человечества; насколько в каждую эпоху человек сознательно развивает свою историю; насколько люди воплощали в жизнь критическое знание и идеал человечности; в каких комбинациях знание, искусство и общественные идеалы характеризовали жизнь той или другой эпохи. В этих указаниях она должна стремиться уловить закон развития человечества, закон весьма сложный, тем более что для значительного большинства это раз-

витие совершенно незаметно наблюдателю, и то, что называют человеческой цивилизацией, есть процесс, совершающийся в едва заметном меньшинстве, поставленном в особенно благоприятные условия. Кроме того, самая цивилизация меньшинства подвергается переворотам не столько вследствие собственного процесса развития, сколько вследствие общественного влияния нижестоящего большинства на меньшинство при различных исторических перипетиях. Это все делает крайне затруднительным усвоение законов исторического развития, и человек как единая развивающаяся историческая личность составляет еще далекий идеал философии истории *. Но во всяком случае это историческое развитие всего менее выражается в тех явлениях, которые выказываются, насколько в различные эпохи мысль и жизнь представителей человечества были проникнуты единством, т. е. насколько в обществе был развит философский элемент.

Рядом с личными философскими системами необходимо рассмотреть и прочие проявления философского элемента человеческой мысли, вносящего всюду единство, целост и последовательность. В особенности же важно бессознательное его проявление в философии общества, высказывающегося в основных началах литературы, верований, обычаев и жизни данной эпохи. Но и личные

* По более зрелом обсуждении я не считаю себя вправе допускать прогресс человечества как идею, входящую в систему. Она может быть, как я полагаю, личным верованием, но не более.

491, 13 сн. в м е с т о можете не читать... построения — только попробуйте вне всякой системы быть последовательным в мыслях и действиях.

491, 4 сн. Но всего вероятнее... нам пора кончить... —
в ы ч е р к н у т о.

Ответ г. Страхову

493 в м е с т о Страхову — Страхову *

* Ответ этот был помещен в «Отеч. зап.», т. СХХХІІІ.

495—498 в м е с т о Около года... Перехожу к рецензии г. Страхова. — В № 7 «Светоча» г. Страхов поместил рецензию моего «Очерка теории личности». Считаю обязанностью ответить моему рецензенту.

501, 7 сн. в м е с т о я не сказал... Там — развитие этих понятий не относилось к другому отделу практической философии. Если бы мне удалось его обработать, то

505, 1 сн. в м е с т о Страхова — Страхова *

* К сожалению, у меня нет под руками позднейших статей г. Страхова, и я не могу сказать, был ли он верен теперь знамени, им избранному, а на память свою не хочу положиться (1866).

506—507. а б з а ц Мне не известны... единомышленника. — в ы ч е р к н у т.

Три беседы о современном значении философии

511, 1 сн. в м е с т о перемены... рассуждением — перемены *.

* Во второй беседе *теперь* я прибавил пример метафизических мифов и кое-что дополнил, но очень немного (1866).

513, 2 св. п о с л е практические вопросы. — Английские философы

515, 17 св. п о с л е никому нет и дела. — Даже позитивизм, значение которого расширяется с каждым годом, носит на себе характер практический, хотя в меньшей мере, чем предыдущие фазисы философии во Франции. Противуположение позитивного воззрения на вещи теологическому и метафизическому есть основной мотив Огюста Конта. Это — манифест борьбы партий если не в области политики, то в области цивилизации вообще. Это — знамя, легко группирующее приверженцев около нескольких популярных положений, не требуя от них усиленной работы мысли. Это, так сказать, естественный результат ученой культуры целого периода, а не самостоятельный труд развития личной мысли. И тут

практические интересы общественного развития стоят на первом месте.

Мы рассмотрели философское направление мысли в Германии и во Франции как полярные противоположности. Относительно Англии подобной характеристики дать нельзя. И в этой области, как во многих других, Англия сохраняет свою особенность — своеобразие личностей. Есть философы — англичане, каждый со своим самостоятельным характером, и влияние их на европейскую мысль весьма значительно; но *английской школы философии* не существует, *английского направления* в философии указать нельзя. Поэтому указание на английских философов выходит из программы этих бесед.

515, 1 сн. в м е с т о в партию. — в партию*.

* Напомню читателю, что это говорилось в 1860 г. Перечитывая это, хотелось бы заменить эти слова, теперь совершенно неверные, другими выражениями, но отступление вышло бы слишком длинно. И след эпохи лучше оставить неизменным (1866).

516, 20 св. п о с л е физики — Велланского

526, 6 сн. в м е с т о *сущность* — *сущность* **

** Относительно слова *сущность* см. ниже в отрывке из статьи «Мои критикам», стр. 122 и след.⁷

527, 11—12 св. п о с л е научно неразрешим. — Наука знает явления, совершающиеся в нашем Я, но самое Я для нее не более как формула.

530, 7 сн. в м е с т о Но нам... вопрос; — философия оказалась невыделимою из нашей мысли элементарною психическою деятельностью. Но всякая деятельность вызывается основным психическим побуждением, которое может дать начало не одному роду деятельности, а нескольким видам ее, и все эти виды деятельности можно сгруппировать в область, характеризованную основным психическим побуждением, общим для этих видов. Посмотрим же

531, 5 сн. п о с л е системой — как теорию всего сущего.

532, 5 св. п о с л е Метафизические мифы. — Идеи Платона и идеи Гегеля

534, 2 св. п о с л е условными приличиями.— Среди диких, точно так же как среди глухонемых, телодвижение является элементом естественного языка, имеющего свои определенные формы, свои тонкие оттенки и служащего средством сообщения между племенами, не понимающими друг друга путем словесного сообщения.—

543, 9 св. п о с л е помощью этого содержания.— Вопросы знания и вопросы жизни являются с неудержимой силою для оживления форм, призывающих художника к творчеству. Если они не явились, то напрасны все усилия, бесполезен громадный талант. Художник может быть гениален, но если он не выработал в себе *человека*, то его талантливые, гениальные произведения останутся бездушны; он сам едва заслуживает название художника, а не искусной эстетической машины. Собратия по ремеслу оценят произведение и, может быть, поставят очень высоко его технику. Но *люди* пройдут холодно мимо бездушного фабриката живой машины: их потрясает лишь форма, воплощающая жизнь человека.

545, 14 св. п о с л е вопросы науки — и вопросы нравственности

545, 18 св. в м е с т о животного.— животного*.

* Цель и план этих бесед не позволяли подробного развития вопросов, лишь случайно касающихся предмета, а потому я считаю пущим, во избежание возможного истолкования в другом смысле приводимых слов, несколько объяснить их в примечании, хотя в «Очерке истории наук»⁸ я посвятил особое рассуждение началу науки.— Вопросы, на которые *теперь* отвечает наука, весьма древни и восходят к доисторическому периоду человечества, но они ставились тогда *бессознательно*. В сознательной форме, как стремление *понять* сущее и ответить на *определенные* вопросы, научная деятельность относится к довольно позднему времени и едва ли может быть выведена выше ионийской школы мыслителей. Но сознательность есть существенный признак науки, а потому и начало науки далее возвести нельзя.— Древние мифологии служили частью ответами на научные вопросы в их бессознательной форме, и потому, называя древние мифы *первобытною наукою*, я подразумеваю, что эта первобытная наука проявлялась в форме, совершенно отличной от позднейшей, сознательной научной деятельности, именно в форме, соответственной всем проявлениям доисторической жизни, когда критика не существовала, процессы знания и творчества силеались самым тесным образом и отсутствие сознательности было

главным характеристическим признаком человеческой деятельности.

546, 13 сн. в м е с т о человечества. — человечества*.

* Относительно всего последующего см. в Отд. VI статью «Отрывки из истории верований», гл. 1 и 4.

547, 18 св. в м е с т о северных рун — Риг-Веды.

547, 10 сн. вместо Я желал... и знания*. — И здесь точно так же, как в религиозных идеалах, мы имеем жизненные и научные вопросы, преобразованные в метафизические формулы. Возьму для примера одно и то же слово, употребленное двумя разными мыслителями, которых разделяют двадцать два столетия, и поставленное обоими в самый венец их построений. Я говорю об *идее* учения Платона и учения Гегеля.

Мы в Древней Греции, в IV-м веке до нашей эры. Из малого населения, невежественного и бедного, выделилось в городах меньшинство, которого мысль не удовлетворяется уже древними мифами в их грубых формах, прежнюю рутиную жизни и отрывочного знания. Великие драматурги Афин вывели на сцену древние мифы, проникнутые высшими человеческими идеалами. Фидий создал Зевса и Афину, о которых не могли и мыслить прежние поколения. Перикл произнес пред народом свои чарующие речи. В школах ионийских, италийских, элейских мыслителей поставлены были вопросы науки. Геометрия сделала большие успехи. Софисты популяризировали образованность, переноса свое учение с места на место. Древние верования подвергаются насмешке: Аристарх, Протагор, Сократ подверглись обвинению в оскорблении религии, но развитие меньшинство не может уже верить прежнему. Священные гермы на углах улиц были оскорблены; элевсинские таинства осмеяны. Мало того: скептики высказали уже сомнение в основах знания; продажность и нравственная шаткость политических деятелей формулировались в сомнение относительно нравственных начал вообще. Рядом с блеском общественной жизни распространяется сознание, что все прежние основы

этой жизни неудовлетворительны. Является жизненный вопрос: как представить себе существование начал истины, добра и красоты, когда в олимпийцев развитому человеку верить нельзя (он знает, что олимпийцы Фидия далеко лучше мифических богов) и в явлениях жизни личности оказываются весьма неудовлетворительными?

Потомок полумифического последнего афинского царя и знаменитого мудреца-законодателя, Платон, как замечательный геометр, очень хорошо понимал прочность научных истин и привык именно в области своих занятий к созерцанию истин, независимых от условий ответа, от изменчивости явлений и между тем находящих себе приложение во всех явлениях, во всей природе. К этой геометрической привычке мысли присоединим поэтический дар, который сделал его разговоры одним из искуснейших произведений греческой литературы: не в отвлеченных формулах, не в текучести явлений природы и жизни с их особенностями, в обособленных образах Платона представлялись результаты его мышления. Не мудрено, что источники истины, блага и красоты для него должны были обладать неизменностью геометрических истин и составлять мир, подобный миру олимпийских богов, только без всех тех человеческих особенностей, которые для времени Платона казались уже неприличны в высших существах. Боги Греции не могли уже быть идеалами нравственности, типами истины, а в отдельных явлениях и в отдельных действиях было слишком много текущего, недостаточного, чтобы геометрический ум Платона в них искал то, что действительно есть. И вот он говорит: все, что вы видите как отдельное, несовершенное, изменяющееся, имеет только *участие* в существовании, насколько в нем выражается его *первообраз*, неизменный, как геометрическая форма, совершенный, как божественное начало, объединенный, как художественное произведение. Это первообраз вещи, это ее *идея*. Мир этих идей, стоящих вне мира явлений, должен заменить устарелый мир олимпийцев; жаждущие истины, бога и красоты

и не находящие их в мире явлений должны изучать вечные первообразы всего сущего, и в них они найдут удовлетворение. — С тех пор перестали верить в существование внемировых идей, но в другой форме говорят, что в текущих явлениях надо искать неизменный закон, в особях отыскивать видовой или родовой тип; это же научное требование лежало в теории *идей* афинского философа, подобно тому как эта теория отвечала жизненным требованиям его времени, его личного развития.

Прошло 2200 лет. В германских университетах сформировалась каста кабинетных мыслителей, чуждых большею частью политической жизни, но гордых, в своем скромном уединении, могуществом и независимостью своего ума. Но около них прошла бурная история революционного наполеоновского периода; вопросы жизни и политики решались не во имя теорий, под влиянием случайностей и личных интересов; неудовлетворенные ожидания волновали умы. К тому же рядом с мыслителями кафедры университетов заключали эмпириков, которые шаг за шагом открывали законы природы и которых слава гремела в Европе. Возникал жизненный вопрос: стоит ли размышлять о нравственных и общественных делах, когда история решает все эти вопросы эмпирически вне всяких теорий? Стоит ли размышлять о законах и связях в природе, когда открытия дают отрывочные факты, опять-таки вне всяких теорий? Это давало научный вопрос: есть ли какая-либо зависимость между вещами так, как мы их мыслим, и так, как они суть в самом деле? Как разрешить противуречие между выработанными понятиями и реальными фактами? — Гегель в своем построении пробовал решить все вопросы, затруднявшие мыслителей его времени, и сущность его ответа на предыдущие вопросы заключалась в следующем: если понятие противуречит реальному факту, значит, понятие недостаточно полно, недостаточно продуманно, а факт немыслим; дополните, продумайте, развейте далее понятие, чтобы оно обняло факт, и ваше понятие охватит все реальное, воплотится

в реальный мир и противуречие исчезнет. Истина заключается именно в отождествлении понятий и реального мира, в постепенном процессе разрушения противуречий и реализации понятий. Лишь подобные понятия, но которые тождественны с тем, что в самом деле есть, составляют предмет философии; это *идеи*, единственные истины; они сами собою осуществляются в процессе *жизни*, в нас осуществляются в процессе *познания*, которое окончательно приходит к тому, что оно и есть именно вся истина, *безусловная истина*. — Понятно, что при этом воззрении случайности истории и отрывочных открытий становились крайне маловероятными, неосмысленными фактами. Недовольство существующим должно было умолкнуть пред сознанием, что если вдуматься в существующее и охватить его *идею*, то все противуречия разрешатся, всякое недовольство исчезнет и разум, удовлетворенный тем, что познал *идею*, на ней успокоится.

Как ни кратко мне приходится указать на эти явления, но полагаю, что оба эти примера указывают одно и то же: пред мыслителем стояли вопросы научные и жизненные; то, что давала наука и жизнь, было недостаточным для их решения; мыслитель создавал нечто дополнительное; он указывал существование решения в области, которой существование нельзя было точно доказать, но которую, сообразно его времени, можно было допустить как существующую. Таким образом произошли метафизические мифы, наследники народных преданий для развитаго меньшинства. — Это же можно доказать и для других метафизических созданий.

549, 1 сн. — 550 7 св. в м е с т о Знаменитый Бэкон... неумолимой критики. — Когда знаменитый Френсис Бэкон в эпоху научного возрождения, в начале XVII-го века, формулировал в «Новом Органоне» те положения, которые должны были указать необходимые условия научного мышления, то он остановился на вопросе об *идолах*, поклонение которым мешает человеку надлежащим образом смотреть на вещи и верно их оценивать. В личных наклонностях,

в общественном мнении, в слепом поклонении преданию он указал эти идолы, требуя борьбы с ними как обязанности мыслящего человека, и в общей осторожности ума указывая единственное верное средство против этого мысленного идолопоклонства. Но требование постоянной осторожности ума есть именно требование всегдашней неумолимой критики.

Идолы, против которых предупреждал Бэкон, существуют и поныне. Каждый из нас постоянно находится в опасности принести в жертву свободу своей мысли, сознательность своей деятельности в жертву этим вечно угрожающим кумирам, и в особенности тогда, когда личное влечение придает предметам в наших глазах необычайный блеск. Именно тогда, когда наше чувство возбуждено, наш ум должен быть всего более настороже и мы должны быть всего внимательнее к требованиям критики.

550, 1 сн. п о с л е «Республиканцы! — Вы лучше умеете проклинать тиранов, чем их взрывать на воздух!» Один Веррина не преклонил колени и говорит: «Фиеско, ты великий человек! Но... встаньте, генуэзцы!» Для Веррины не должно быть идолов, и завтра Фиеско исчезнет в волнах моря... Коленопреклонение, даже в мысли, есть выражение страсти, а не разумной оценки. Пред судом разума нет личности, заслуживающей обожания, и когда увлечение, даже справедливое, бросает на колени людей пред замечательным деятелем, критика в этом самом проявлении уже видит переход за пределы дозволенного, требует отрезвления, сознательной оценки и готовится сорвать с временного кумира его торжественную мантию, потому что *ее* права не отменены и *она* ни пред чем не преклоняется.

Я спешу кончить. Творчество в знании дало философию знания. Знание в творчестве, критика, есть философия в творчестве. Борьба с созданным во имя создающегося есть ее проявление, условие развития — условие жизни, осмысление процесса последней. *Жизнь* — вот слово, к которому мы

пришли, требуя от стройной формы патетического действия, требуя от научного творчества развития. *Жизнь* есть новая область, требования которой обуславливают творчество, дают начало новым человеческим явлениям, и в этой области слово *философия* опять изменяет свое значение. Это и составляет предмет нашей последней беседы.

554, 11 сн. в м е с т о происхождения.— происхождение. *

* Для подробностей см. в четвертом очерке «Теории личности».

560, 3 св. в м е с т о только... пункта.— Оно общо человеку с миром животных и между тем привело к высшему нравственному началу. Это было возможно лишь потому, что на пути развития этого желания процессом его осмысления встретились две чисто человеческие задачи.

571, 5 сн. в м е с т о отождествления — приведения к единству

571, 4 сн. в м е с т о действия.— действия.*

* Так как в предыдущих формулах сделаны некоторые изменения сравнительно с первоначальным текстом, то считаю лучшим здесь же объяснить это во избежание предположения, что изменены не выражения, а самые мысли. Обдумывая в последние годы разницу научного и философского взгляда на вещи, я счел необходимым употребить различные слова для результатов этих взглядов в обоих этих случаях. Для цели познавательной я удержал термины *понимание* и *понятие*; для цели философской пришлось их заменить. Я мог бы выбрать слова *концепт* или *идея*, но они дают трудные начальные формы, и первое необычно, а последнее уже перешло чрез всевозможные значения, начиная с простого представления французских сенсуалистов до мифических первообразов Платона (о чем см. предыдущую беседу). Поэтому я решил удержать слово *представление* для философского результата. По отдаленности простого психического процесса от сложного философского построения смешение едва ли вероятно, оно представляет ту выгоду, что напоминает один существенный признак результата, к которому стремится философский процесс, именно цельность, объединенность системы, подобно тому как элементарное представление (*Vorstellung*) лишь тогда удовлетворительно, когда группа ощущений, в него входящих, имеет своего рода цельность и объединенность.

Задачи позитивизма и их решение

577, 5 сн. п о с л е не слышал читатель. — Значительно менее примечания, посвященного столь же малоизвестному чистому английскому идеалисту школы Беркли Коллинз-Симону, и, конечно, менее отчета о первостепенных немецких философах вроде Рейхлин-Мельдегга, Шписса или Чольбе.

578, 3—4 сн. п о с л е ученых Франции. — Недавно основанный им и Вырубовым журнал имеет, как слышно, весьма порядочное число подписчиков.

579, 14 сн. в м е с т о истинная. — истинная. *

* G. H. Lewes: «The biographical history of philosophy» (1857), 662.

582, 14—15 св. п е р е д способный охватить — он имеет мало равных; но как мыслитель

582, 18 св. п о с л е современных умов. — После Гегеля только Огюст Конт и Людвиг Фейербах могут быть поставлены выше или по крайней мере не ниже его в ряду мыслителей, а так как Конт умер, а Фейербах почти прекратил свою деятельность, то Милль едва ли имеет соперников.

583, 8 сн. п о с л е Милль — Спенсер, Бокль.

584, 6 сн. в м е с т о о Конте... в «Русском слове». — Не помню, чтобы я их встретил в статьях гг. Антоновича и Жигарева о Конте в 1865 г. в «Современнике» и в «Русском слове», а теперь не имею этих статей под руками.

584, 1 сн. в м е с т о ф р а з ы Поэтому статьи. — Поэтому остановлюсь несколько на этом пункте.

Читатель найдет в статьях Льюиса и Милля определения слова *философия*, более близкие к настоящему его смыслу, чем в большинстве замечательных сочинений по этой части. Если ему вздумается заглянуть в область определений, сюда относящихся, например у Ибервега, которого мы уже упомянули, то он удивится, не найдя там ничего похожего. Автор в первом параграфе первого выпуска своей истории резюмирует эти определения в следующих словах: «Понятие философии произошло

исторически из понятия о духовной высоте (*geistige Auszeichnung*) вообще и в особенности о теоретическом развитии. Оно обыкновенно признается в различных смыслах, соответственно их особенностям; но во всех их философия находит подродовое понятие науки и, вообще говоря, отличается от прочих наук специфическим признаком, что она обращена не на какую-либо отдельную область и даже не на совокупность областей с их полным объемом, но на сущность (*Wesen*) закона и связь всего действительного. Этой общей основной черте в различных воззрениях на философию соответствуют определения: «философия есть наука принципов». В конце параграфа Иберверг замечает, между прочим: «Определение, ограничивающее философию определенной областью (как, например, положение, получившее в последнее время некоторое значение, что философия есть наука духа), по меньшей мере не соответствует универсальному характеру появлявшихся больших философских систем». Не останавливаясь на критике этих определений *, но заметим только, что еще никто из историков философии, определивших ее как-либо под рубрикою *наука*, не остался в своей истории последовательным со своим определением, что *всю науку духа* (т. е. психических явлений) никто в философию не вводит и что в словах *наука принципов*, чтобы избежать решительного противоречия между первым и вторым, приходится приписывать слову *наука* значение, совершенно отличное от того, которое это слово имеет в приложении к математике, химии, физиологии, языкознанию и т. под., т. е. в сущности признает значение слова *наука* для одного этого случая.

Льюис говорит (21): «Философия есть объяснение мировых явлений». Милль выражается так (49): «Истинное значение философии мы принимаем... в смысле научного знания о человеке как существе разумном, нравственном и социальном». Оба эти

* Ее можно найти, между прочим, в «Невском сборнике» (1867), I, 559—561⁹.

определения недостаточны, но заключают в себе при некоторых недостатках весьма важные указания. На определении Милля мы теперь не остановимся, но вернемся к нему позже. Главный недостаток его в том, что оно вовсе не различает философии от науки, именно от антропологии в обширном ее смысле. Что касается определения Льюиса, то ему недостает точности. Оно, по-видимому, допускает название философия лишь для мышления, прилагаемого ко всей области явлений, тогда как весьма немногие и из мыслителей, вписанных Льюисом в его историю, сумели построить подобные обобщающие системы. Слова же *философия науки, философия искусства, философия истории, философия химии, геологии, страстей* и т. п. потеряли бы с этой точки зрения всякое значение. Если же опустить слово *мировые*, то определение это не даст руководства, чем отличается философское объяснение от всякой теории в науке и в ремесле. В сущности мысль Льюиса заключается в том, что философия дает также объяснение явлений, которое объединяет их в особый мир, т. е. придает им целость, внутреннюю связь. С этой точки зрения это определение несравненно удачнее большинства наличных определений, но тем напрасно Льюис исключил из него религию, как он это делает вслед за своим определением. Религиозное чувство может точно так же входить элементом в философское мировоззрение, как научная критика, как эстетическая образность, соразмерность и патетичность, как нравственное желание возвышения человеческого достоинства и осуществления общественной правды. Во всех мистических философиях религиозный прием принятия одного элемента за истину, не подлежащую критике, есть самое обычное явление, положительно обуславливающее все прочие, да и во многих рационалистических философиях оно так бывает. Вся система Сведенборга коренилась на бесспорной для него реальности его видений; да и в гегелизме возможность созерцания безусловного была чем-то более объективной гипотезы. Все элементы человеческого духа могут, при тех или других

обстоятельствах, сделаться орудием для стремления внести *единство* и *последовательность* в понимание мира и в жизненную деятельность, как только они сделались орудием этого *философского* стремления, то они вошли в философское мирозерцание, обратились в органы *философии* как личной деятельности. будет ли она направлена на отдельную область явлений или действий или на всю сферу мысли и жизни.

Требование ясного понимания факта в его отдельности; требование возможности всегда мысленно разложить составной факт на его элементы; всегда уловить, в какие сложные факты и насколько входит элементарный простой факт; при сравнении фактов указать, что в них общего и что в них различного; при сосуществовании фактов понять их зависимость; при распределении фактов запомнить их порядок; из данной причины предвидеть ее следствия; для данной цели приискать средства; и во всех этих случаях требование возможности всегда проверить точность факта, его вероятность, пределы возможной ошибки, — таковы научные требования *знания*.

Требование стройности и соразмерности в представлениях; требование ответственности между частностями образа фантазии; ответственности между средствами и целью; между достоинством факта и его местом в ряду фактов; между формой и содержанием; между словом и мыслью; между движением и побуждением; между явлениями жизни человека и его общим строем духа, — таковы *эстетические* требования *искусства*.

Требования совершенной преданности идее, представлению, жизненной цели, не допуская временно или постоянно даже мысли о том, что эти идеи, представления, цели могут быть неверны, подлежать сомнению, критике, — таковы *религиозные* требования *веры*.

Требования поставления себе лишь тех целей и употребления лишь тех средств, которые не унижают личные достоинства и не нарушают справедливости; предпочтение же тех, которые возвышают

достоинство и лучше воплощают справедливость, — таковы *жизненные требования нравственности*.

К этому прибавляется пятая группа требований. Связать мыслимые факты более или менее цельным представлением; связать отдельные цели жизни более или менее последовательным планом; связать мысль и жизнь воедино *убеждением*, решимостью мыслить, имея в виду воплощение мысли, решимостью действовать во имя мыслимого идеала; путем гипотез создать из знаний науки; путем личного одушевления внести в художественные формы жизнь современности; путем системы догматов дать своему религиозному чувству возможность воплотиться в мысль и в жизнь общества; путем разделения и иерархического подчинения жизненных идеалов придать жизни человеческое значение; в цельном мирозерцании найти достоинства науки, искусства, верования и жизни, — таковы *объединяющие требования философии*.

Эти пять групп стремлений и требований одновременно присутствуют в духе человека, обуславливая его мысль и жизнь, иногда заглушая друг друга, иногда действуя согласно, иногда даже не имея возможности развиться далее зародышного состояния под давлением первых потребностей жизни или элементарного желания наслаждаться. Пока хоть одна из этих групп не развилась в достаточной степени, чтобы обуславливать мысль и деятельность личности, до тех пор человек не более как культурное животное. Лишь с минуты, когда одна или несколько этих групп влияют на общественную культуру, общество переходит к состоянию цивилизации и начинает *человеческую* историю.

Насколько опыт путешественников и исследований археологов распространялись, пришлось во всех расах и племенах, во всех классах общества признать существование всех этих пяти групп стремлений, хотя в зародышном состоянии, вероятно, элементарные технические знания предшествовали всем прочим. Относительно пятой группы, именно объединяющих требований философии, можно ска-

зять, что они, вероятно, вызвали первое знание, идущее далее непосредственной техники, первое предрассудочное верование, первое украшение с целью привлечь взгляд другого человека, первую общественную связь, продолжающуюся далее удовлетворения прямой потребности.

Как только различные группы стремлений стали удовлетворяться в личности или в обществе, именно то, что эти различные стремления были удовлетворены в жизни *одной и той же* личности, в истории *одного и того же* общества, придало им внешнее, формальное единство. Культура обуславливала верования, нравственные чувства и художественные потребности. Знания видоизменяли их и в свою очередь направлялись ими в тот или другой пункт. В культе, в обычае, в законе, в общественной жизни, в песне поэта, в действиях героической личности и в волнениях масс воплощалось бессознательно или сознательно объединяющее представление, господствующее мирозерцание. Это невольное единство в многообразии частных и общественных жизненных проявлений, это объединяющее мирозерцание, придающее историческую физиономию жизни общества, составляют второй смысл слова *философия*, уже не как субъективного стремления, но как объективного проявления; как элемент не личного духа, но исторического общественного прогресса, естественного, следовательно, иногда и бессознательного.

Но в иные эпохи и для иных личностей оно перестает быть бессознательным. Они *хотят* найти единство в мысли, единство в жизни. Это — сознательные *мыслители*. Одни ограничиваются какою-либо особенною областью мысли или жизни; другие пытаются построить весь мыслимый мир как единое целое и внести его, как руководящую идею, в жизненную деятельность личностей, в формы культуры, в события истории. Вся эта сфера умственных процессов, все эти более или менее удачные попытки внести сознательное единство в более или менее обширную сферу фактов составляют *философию* в ее последнем

значении, уже не как общее психическое стремление, не как неизбежный элемент общественной истории, но как фазис феноменологии духа, до которого могут развиваться лишь некоторые личности, лишь некоторые эпохи. В форме философского мышления, объединяющего частную группу фактов, этот фазис проявляется отдельно в особенных науках и в науке вообще; в художественном произведении, в цикле деятельности художников или в теории искусства; в религиозном догмате, в системе догматов или в аскетическом житии; в отдельных действиях или в целой жизни личности.

Мыслители могут найти себе удовлетворение в каждой из этих особенных сфер. Но собственного названия *философов* заслуживают лишь те, которые сознают, что единство в частной области не есть действительное единство; что, не объединяя различные области *сознательно*, неизбежно предоставляем их действия бессознательно объединяющего процесса жизни и истории, под влиянием психических стремлений к единству; но этот результат бессознательного объединения может быть противоречив нашему нравственному идеалу и во всяком случае не соответствует достоинству личности, требующему сознательности во всех отправлениях мысли.

Для *философов* необходимо цельное мирозерцание, охватывающее все мыслительное и всю жизненную деятельность. Не то, чтобы все частности этого построения установились совершенно определенно: это едва ли может быть в каком-либо мирозерцании; но чрез всю теоретическую и практическую деятельность должны проходить основные, руководящие, неизменные нити как проявления единого философского принципа. Эти проявления обуславливают критическую систематизацию фактов, их группировку, их классификацию, их философскую оценку, метод мышления относительно их. Наконец, эти же проявления принципа обуславливают выделение из области фактов, подлежащих критическому рассмотрению, других теоретических фактов, к которым мысль относится скептически, и

практических действий, составляющих обширную область адиафоры (нравственно безразличного). Догматическое отношение к принципу и его основным проявлениям; критическое отношение к главным сферам мысли и деятельности; скептическое отношение ко всему остальному в мысли и безразличное ко всем остальным явлениям жизни составляют одинаково необходимые элементы философской системы. Постоянная работа мысли перестраивает самый важный критический отдел системы, уясняя связь фактов и их группировку, внося в число важных фактов те, к чему относились вчера скептически или равнодушно, и, наоборот, выкидывая из области критики то, что вчера к ней относилось; но все это возможно лишь на основании руководящего принципа. Этот принцип, пожалуй, тоже принят вследствие критики, но критики бессознательной. Он обуславливается господствующим направлением духа в личности или в обществе, тою объективной общественною философиею, о которой мы говорили выше как об неизбежном элементе исторического процесса. Критика же, собственно, лишь уясняет мысли его значение, его проявление и начинает свое вполне сознательное личное действие лишь в построении критической системы на основании принципа. Случается и так, что руководящий принцип остается неосознанным самим философом, хотя этот принцип обуславливает все его построения. Чем удачнее выбран принцип сообразно господствующему строю мысли, наличным знаниям и верованиям, тем выше историческое значение философии, тем лучше она «схватывает в мысли свое время». Чем теснее связь между различными представлениями принципа, чем строже критика в группировке фактов отдельных областей системы и в отделении сферы критики от сферы скептицизма, тем выше философское значение системы, потому что тем лучше она удовлетворяет требованию единства.

Одинаково иметь в виду все проявления мысли и жизни при построении философской системы крайне трудно, и потому большинство систем высказывают

явное преобладание или вопросов нравственности, или догматов веры, или фактов знания, или даже не все проявления того или другого элементарного стремления одинаково взяты в соображение, но лишь небольшая сфера нравственных вопросов, некоторые догматы, ограниченный круг наук обуславливают выбор принципа системы и распределение ее частей. Это зависит частью от личного развития мыслителя, частью от господствующего строя мысли, от общественной философии.

Из ряда философов, руководивших мыслью человечества, лишь три имеем преимущественно в виду, чтобы их учение удовлетворяло *научным* требованиям современности. Это были Аристотель, Фрэнсис Бэкон и Огюст Конт.

Аристотель стоял в первом ряду не только мыслителей, но и ученых своего времени. В школе Платона он ознакомился с высшими приобретениями математики. Современник Евдокла и Гиппократы, он стоит не ниже первого в знаниях астрономических и не ниже второго в знаниях человеческого тела. Учитель Александра, он обладал обширнейшими средствами, чем кто-либо, для собрания фактов в области естествознания или политики. В эту эпоху еще материал положительного знания был доступен одному человеку, и блестящий период греческой науки был впереди. Между тем именно в эпоху Аристотеля походы Александра раздвинули вдвое горизонт мира для греческой мысли. Ввиду этого совершенно естественно было Аристотелю вследствие личного развития и вследствие обстоятельств времени сделаться основателем учения...[далее следует незаконченный текст].

Когда Фрэнсис Бэкон в начале XVIII века писал свой «Новый Органон», положение дел было иное. Древние дали значительные образцы научных работ в разных сферах, и новая наука чувствовала себя во всех своих сферах равноправною древним. Математика пошла далее Евклида и Аполлония. Астрономия имела Коперника и Тихо Браге; Кеплер и Галилей работали уже на этом поприще. Оптика

обогатилась микроскопом и телескопом. Джильберт трудился в области магнетизма. Везалий опроверг Галена. Кругосветные путешествия никого не удивляли. Распространение империй Александра или Трояна было ничтожно пред распространением владений Филиппа II или даже Нидерландской республики. В то же время Фрэнсис Бэкон был далеко не ученый именно в тех областях, которые привлекали наиболее внимание современников и сделали наибольшие успехи. Он не знал математики; он не понимал Коперника; он был весьма плохой наблюдатель природы; тем не менее стремление времени было так сильно, что этот юрист и политик почувствовал необходимость направить все силы своего гибкого ума на теорию *объяснения природы*.

Систематика мыслимого мира (*globus intellectualis*), методология знания, объяснение природы и теория изобретения были четыре проявления его основного принципа — *природы*. В психических способностях человека нашел Бэкон основы своей систематики. История еще не была наукою, но строго соответственно принципу Бэкон в ней поставил требование истории литературы и философии. Физику, т. е. *настоящую* науку природы, он строго разграничил от религии и метафизики. *Явлениями* восприятия, познания, направленного на истину, воли, направленной [на] добро, он ограничил изучение духовной стороны человека и требовал приложения к нравственности и политике того же метода наведения, который может быть употреблен в естествознании. Наука стала для него отражением действительности. Старательно указал он на идолы, мешающие действительности отразиться в уме человека. Низшие обобщения, частные законы, единственно доступные человеку для объяснения природы, объявлены были Бэконом и самыми плодотворными; к ним должно было восходить на основании опыта путем наведения; от них надо было переходить к изобретениям, помощью которых человек властвует над природою. Как ни недостаточны были личные знания Бэкона и как ни должны были

вследствие того оказаться недостаточными все попытки его действительно приложить наведение к научным открытиям, тем не менее философия Бэкона оказалась самым благотворным двигателем новой европейской мысли. В сочинениях знаменитого канцлера эта мысль признала то, что существенно отличало ее от предыдущих построений: преобладание *научного* взгляда на вещи над всеми другими, необходимость построить новое миросозерцание соответственно этому преобладанию. Для постройки «мыслимого мира» могли найти более точные начала, более подробное его изучение могло дополнить методологию Бэкона; но требование введения научных данных в теории и практике из данных религии и метафизики осталось неизменно руководящим началом европейской мысли. Объяснение природы осталось задачей поколений, *общественною философиею* наиболее развитых умов, но в представление природы стали включать и человека во всех его проявлениях.

В продолжение двух последующих веков великие мыслители и философы Европы строили свои миросозерцания, имея в виду преимущественно отыскание принципа для новой философии, но оставляя в стороне самые жизненные требования Бэкона: разграничение научного мышления от прочих деятельностей мысли и построение, тесно связанное со всеми приобретениями научной мысли. Конечно, история не позволяла искать принципов вроде тех, которые входили в построение науки. Природа и человеческое мышление, познаваемое и познающее, — таковы были все источники миросозерцаний. Поэтому материализм и идеализм были двумя полюсами, к которым неудержимо стремились построения. Эммануил Кант первый напомнил о цели всякого научного мышления и указал эти условия в мысли человека; но когда Кант начал влиять на мысль Европы, он был уже слишком стар, чтобы удовлетворительно внести в свое построение все результаты научной мысли. Он дал основы методологии, указал на принцип построения, но вредное

влияние северногерманского протестантизма с его преобладанием богословских факультетов и отвлеченного мышления сказалось и на учении Канта. Оно как бы умышленно держалось дальше от реального мира, где наука достигала своих самых могучих результатов, и этот внешний идеализм построения кенигсбергского философа дал возможность развиться из его учения, под влиянием реакции, следовавшей за французскою революциею, тому ряду блестящих идеалистических построений, которые достигли своего завершения в системе Гегеля. Под влиянием той же реакции развилось во Франции, с несравненно меньшим философским смыслом, учение идеалистического эклектизма.

- 594, 17 св. п о с л е генезисом.— Литтре и Милль достаточно доказали, что возражения Герберта Спенсера в этом случае происходили оттого, что он понимал слова Конта не в постоянном их смысле.
- 596, 14 св. п о с л е этой задаче — оставляя в стороне вопрос, насколько она выполнена Спенсером.
- 596, 17 св. п о с л е что — определенные теологические и метафизические взгляды
- 610, 6 св. п о с л е возможные — цели, и все цели как возможные
- 611, 9 св. п е р е д Произвольный выбор.— Призрак или не призрак, для нее
- 615, 12 св. п о с л е культа — которая всего более повредила учению Конта и,
- 623, 13 св. в м е с т о в реальности — в возможности
- 624, 5 св. п о с л е или вредное — может быть нравственно безразличным, бесспорно истинное

ПРИМЕЧАНИЯ
УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ

Включенные в настоящее издание труды П. Л. Лаврова расположены в основном в хронологическом порядке. Публиковавшиеся ранее произведения воспроизводятся по последним прижизненным изданиям. Произведения, рукописи которых хранятся в фонде Лаврова в Центральном государственном архиве Октябрьской революции (ЦГАОР), сверены с этими рукописными материалами. Сверка проведена В. И. Вашиловым, Ю. К. Митиным, В. Д. Силаковым, Т. В. Ягловой. Обнаруженные опечатки внесены в текст; пропуски и добавления, а также существенные в смысловом отношении разночтения помещены в настоящем томе в разделе «Из рукописей опубликованных работ». Этот раздел, а также большая часть примечаний, содержащих указания на источники цитат, составлены В. Д. Силаковым.

Правописание принято для настоящего издания современное. Лавров писал: «эманципация», «филяция», «ипотезы», «пальятив» и т. п. Все эти слова исправлены. Но некоторые из его слов оставлены: «приготовительный», «аналогический», «энергический», «поверить», «поверка», «дикий», «переживание» в смысле «подготовительный», «аналогичный», «энергичный», «проверить», «проверка», «дикарь», «пережиток».

Несколько увеличено количество абзацев для удобства восприятия текста. Отсутствующие в подлиннике переводы иностранных слов и выражений и прочие редакционные вставки даны в квадратных скобках.

Гегелизм

В связи с появлением книги немецкого историка философии Рудольфа Гайма (1821—1901) «Гегель и его время» (R. Naum. Hegel und seine Zeit, Berlin, 1857) Лавров подготовил для журнала «Библиотека для чтения» три статьи под общим заглавием «Гегелизм». Первые две статьи составили настоящую работу и были опубликованы в указанном журнале в 1858 г. за подписью «П. Л. Л.». Третья статья увидела свет в 1859 г. под заглавием «Практическая философия Гегеля» (этот заголовок сохранен и в настоящем издании).

В период подготовки важных общественных преобразований, каким явился для России конец 50-х годов XIX в., знание философии Гегеля, в особенности диалектики — этой «алгебры революции», становилось практической необходимостью. В этой связи понятно большое значение статей Лаврова, которые вновь привлекали внимание русской общественности к гегелевской философии. Не случайно Д. И. Писарев в 1861 г. в статье «Схоластика XIX века», подвергнув критике ряд пунктов позиции Лаврова, изложенной в «Трех беседах о современном значении философии», весьма уважительно отозвался о «Гегелизме». Видимо, не без влияния статей Лаврова по поводу книги Гайма в 1860 г. «Журнал Министерства Народного Просвещения» поместил сокращенный перевод этой книги, вышедший в 1861 г. в С.-Петербурге отдельной книгой под заглавием «Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве гегелевской философии, читанные в Берлинском университете Р. Гаймом. С немецкого перевел П. Л. Соляников».

Для настоящего издания работа Лаврова «Гегелизм» сверена с рукописями, хранящимися в ЦГАОРе (ф. 1762, оп. 2, ед. хр. 1 и 2).

¹ Речь идет о «Критике чистого разума» (1781) Иммануила Канта. См. *И. Кант. Сочинения* в шести томах, т. 3. М., 1964.— 45

² *Кузен, Виктор* (1792—1867) — французский философ-идеалист, эклектик; автор 8-томного «Курса истории философии» (1815—1819) и других работ.— 46

³ *Велланский (Кавуниш), Данило Михайлович* (1774—1847) — профессор анатомии и физиологии Петербургской медико-хирургической академии, автор натурфилософских сочинений. Один из первых в России стал пропагандировать идеи о всеобщей связи явлений, о развитии в форме триады и борьбе противоположностей как источнике развития (см. его «Пролозия к медицине как основательной науке» (1805), «Опытная, наблюдательная и умозрительная физика» (1831) и др.).— 46

⁴ Имеется в виду выход в 1835 г. книги младогегельянца Давида Фридриха Штрауса (1808—1874) «Жизнь Иисуса», нанесшей удар христианскому богословию. Штраус доказывал, что библейско-евангельские рассказы об Иисусе Христе — миф, отражавший мессианские чаяния первых христианских общин. Подробнее об этом вопросе и о младогегельянском движении вообще см. в книге О. Корню «К. Маркс и Ф. Энгельс. Жизнь и деятельность», т. I. М., 1959.— 46

⁵ *Тугендбунд* («Союз добродетели») — тайное политическое общество, основанное в Пруссии в 1808 г. Общество ставило своей целью ликвидацию феодализма, введение конституционного строя, национальное возрождение Германии и ее освобождение от наполеоновского господства.— 48

⁶ *Р. Хаум, Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, S. 395—396; ср. *Р. Гайм. Гегель и его время*. Спб., 1861, стр. 339—340.— 50

⁷ *Hegel, Sämtliche Werke*, Bd. VIII: Philosophie der Weltgeschichte. Erster Halbband. Leipzig, 1920. S. 243; ср. *Гегель. Соч.*, т. VIII. М.—Л., 1935, стр. 103.— 50

⁸ *R. Haun*, Hegel und seine Zeit, S. 4—5; ср. *Р. Гайм*. Гегель и его время, стр. 45.— 54

⁹ *Попилиев круг* — согласно преданию, Попилий Ленас, римский консул 173 г. до н. э., прибыв к царю Сирии с приказом оставить завоеванную им часть Египта, начертил вокруг него круг и потребовал ответа до выхода из этого круга; царь немедленно дал положительный ответ.— 54

¹⁰ Т. е. Давида Штрауса (см. прим. 4).— 56

¹¹ *C. L. Michelet*, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin, 1838, Zweiter Theil, S. 605. Фамилию автора этой книги, Карла Людвига Михелета (1801—1893), Лавров транскрибирует согласно французскому произношению — Мишле, добавляя «берлинский», чтобы отличить его от Жюль Мишле, автора «Колдуньи».— 57

¹² *Тренделенбург, Адольф* (1802—1872) — немецкий философ-электик, крупный знаток Аристотеля, автор «Логических исследований» (1840); с формально-логических позиций критиковал диалектику Гегеля. Лавров явно преувеличивает значение его книги.— 57

¹³ Цит. по: *R. Haun*, Hegel und seine Zeit, S. 258; ср. *Р. Гайм*. Гегель и его время, стр. 216—217.— 63

¹⁴ *Гервинус, Георг* (1805—1871) — немецкий историк, автор «Geschichte des 19 Jahrhundert seit Wiener Verträgen». (см. *Г. Гервинус*, История девятнадцатого века от времени Венского конгресса, т. I. Спб., 1863), стр. 227—229.— 64

¹⁵ Лавров имеет в виду Фердинанда Лассалля (1825—1864).— 70

¹⁶ *Мария-Антуанетта* (1755—1793) — жена французского короля Людовика XVI. Казнена по приговору революционного трибунала.

Сталь, Анна Луиза Жермен де (1766—1817) — французская писательница. См. *Stael, A.-L.-J.* «Reflexions sur le procès de la reine» («Думы о процессе королевы»), 1820.— 70

¹⁷ Цит. по: *R. Haun*, Hegel und seine Zeit, S. 364—365; ср. *Р. Гайм*. Гегель и его время, стр. 313.— 71

¹⁸ Имеется в виду работа Гегеля «Die Verfassung Deutschlands» (1802). См. *Hegel*, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, 2-te Auflage, Leipzig, 1923, S. 3.— 74

¹⁹ *Франклинтова экспедиция* — экспедиция 1845 г., возглавлявшаяся английским полярным исследователем Джоном Франклином, имевшая целью открытие северо-западного морского пути и закончившаяся гибелью всех ее участников.— 77

²⁰ *Тейчтум* (Дейчтум) — партия «народности», «пруссачества», возбуждавшая патриотический энтузиазм молодежи против завоевателей-французов.— 78

²¹ См. «Сын Отечества» № 8, 1858, стр. 213, лист 2.— 78

²² Ср. *Гегель*. Соч., т. III. М., 1956, стр. 37.— Введение к «Философии духа».— 80

²³ Ср. *Гегель*. Соч., т. IV. М., 1959, стр. 9.— 80

²⁴ *Р. Гайм*. Гегель и его время. Спб., 1861, стр. 55—58 — 83

²⁵ *Лигеры* — члены Лиги, основанной в 1576 г. для защиты католической религии против кальвинистов и замены короля главой Лиги, вступившим в союз с королем Испании. — 90

²⁶ Это примечание в рукописи отсутствует. Очевидно, что оно добавлено из цензурных соображений. — 90

²⁷ *Ларомигьер, Пьер* (1756—1837) — французский философ, один из гервых представителей эклектизма во Франции, автор работ: *Project d'éléments de métaphisique* (1793); *Les Paradoxes de Candillac* (1803); *Leçons de philosophie* (1815). — 95

²⁸ Имсеется в виду Кер-оф-Керсленд. См. *Куно Фишер*. История новой философии, т. III. Спб., 1905, стр. 307. — 107

²⁹ *Томазиус (Томазий), Христ'ян* (1655—1728) — немецкий философ-просветитель и юрист. Пропагандировал рациональное знание; выступал против суеверий и процессов о колдовстве. Основал журнал «*Monatsgespräche*». — 109

³⁰ *Кхун-цзы* — китайский философ Конфуций (551—479 до н. э.). — 112

³¹ *Якоби, Фридрих Генрих* (1743—1819) — немецкий философ-идеалист, ученик Гамана, представитель учения о непосредственном знании; рассудку он противопоставлял чувство как истинную силу жизни. — 114

³² *Гаман, Иоганн Георг* (1730—1788) — немецкий философ-идеалист, сторонник учения о непосредственном знании. Понятие «веры» Гаман заимствовал у Юма. «Подобно Юму Гаман считает веру основой убеждения в реальном существовании внешних вещей. То, чего не может дать отвлеченная философия со всем аппаратом своих доказательств, дает, по его мнению, вера» (*В. Ф. Асмус*. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963, стр. 41). — 114

³³ *Р. Гайм*. Гегель и его время. Спб., 1861, стр. 32—33. — 115

^{33а} *Н. Г. Чернышевский*. Лессинг, его время, его жизнь и деятельность. «Современник». Спб., 1856, № 10—12; 1857, № 1, 3, 4, 6; *Н. Г. Чернышевский*. Полн. собр. соч., т. IV, 1948. — 116

³⁴ *И. Г. Фихте*. Избр. соч. «Первое введение в наукоучение», т. I, 1916, стр. 430. Впервые опубликовано в «*Philosophisches Journal*», Bd. V, 1797. — 124

³⁵ *И. Г. Фихте*. Избр. соч., т. I, 1916, стр. 424. — 125

³⁶ Имеются в виду лидер «новых тори» реакционер Питт Младший (1739—1806) и глава вигов Чарлз-Джеймс Фокс (1749—1806), противник Питта, сторонник союза с Францией и Америкой. — 126

³⁷ 21 января (1793 г.) — день казни короля Людовика XVI. — 126

³⁸ *F. W. Schelling*, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Wissenschaft* (1797) in: *Werke*, Bd. I, Leipzig, 1907, S. 135. — 134

³⁹ См. *Hegel*, *Philosophische Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, in «*Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jener Zeit*», Stuttgart, 1927, S. 173. — 139

^{39a} *Мирабо, Виктор Рикети* (1715—1789)— лидер либерального дворянства и крупной буржуазии.

Верньо, Пьер (1753—1793)— один из вождей жирондистов во время Французской революции XVIII в., выступал против монтаньяров. При Робеспьере казнен.— 143

⁴⁰ Лавров цитирует предисловие Канта к его «Критике чистого разума». Ср. *И. Кант. Соч.*, т. 3. М., 1964, стр. 82.— 149

⁴¹ См. *Hegel, Sämtliche Werke. Band III: Wissenschaft der Logik*, Leipzig, 1932, S. 31. См. *Гегель. Соч.*, т. V. М., 1937, стр. 28. Ср. также: *Гегель. Соч.*, т. I. М.— Л., 1929, стр. 39.— 150

⁴² См. *Hegel, Sämtliche Werke, Band IV*, Leipzig, 1934, S. 505. Ср. *Гегель. Соч.*, т. VI. М., 1937, стр. 319.— 156

⁴³ Имеется в виду статья «Практическая философия Гегеля». — 165

⁴⁴ Ср. *Гегель. Соч.*, т. III. М., 1956, стр. 280, 291, 293, 333.— 172

⁴⁵ Ср. *Гегель. Там же*, стр. 57.— 173

⁴⁶ См. стр. 332—333 наст. тома.— 174

Практическая философия Гегеля

Эта работа Лаврова представляет собой третью, заключительную статью из цикла статей «Гегелизм», помещенных в «Библиотеке для чтения»; в рукописи она так и называется — «Гегелизм. Статья третья». Однако в «Библиотеке для чтения» (1859 г., № 4, стр. 1—66, и № 5, стр. 1—61) статья была напечатана под названием «Практическая философия Гегеля». В настоящем издании сохранено это название, но добавлено к нему — в качестве подзаголовка — первоначальное название, указывающее на непосредственную связь данной работы с «Гегелизмом».

Для настоящего издания «Практическая философия Гегеля» сверена с рукописью (ЦГАОР, ф. 1762, оп. 2, ед. хр. 1—2).

¹ В рукописи подзаголовки обоих разделов отсутствуют.— 179

² Автор «Contract social» Жан-Жак Руссо (1712—1778).— 181

³ Имеются в виду религиозные войны католиков с протестантами в Западной Европе в XVI в. — 187

⁴ *Кордельер* — член демократического «Общества друзей прав человека и гражданина», действовавшего во Франции во время революции 1790—1794 гг.— 191

⁵ *Драгонады* — драгунские постой в домах гугенотов при Людовике XIV, введенные как наказание за отход от католической церкви.— 193

⁶ *Сведенборг, Эмануэль* (1688—1772) — шведский мистик. Его сочинению «Небесные тайны» (в 8 томах) дал уничтожающую характеристику И. Кант в «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизика» (см. *И. Кант. Соч.*, т. 2. М., 1964).

Месмер, Фредерик Антуан (1733—1815) — немецкий врач, автор теории «животного магнетизма». — 199

⁷ *Розенкрейцеры* — члены религиозно-философского общества XVII—XVIII вв. в Германии и Голландии.— 199

⁸ Автор романа «Веверлей» («Уеверли»), 1814 — Вальтер Скотт (1771—1832).— 200

⁹ *Фома Морус* (*Томас Мор*, 1478—1535)— английский философ, один из основоположников утопического социализма, автор «Утопии» (1516), где изображается идеальное государство, основанное на общности собственности и обязательном труде.— 203

¹⁰ *Анабаптисты* (перекрещенцы) — последователи протестантской секты, возникшей в XVI в.; выступали за крещение в сознательном возрасте и проповедовали близость мирового переворота, в результате которого будет установлено «царство божье» и социальное равенство.

Миллениари (хилиасты)— сторонники учения о втором пришествии Христа и установлении его «тысячелетнего царства» справедливости, всеобщего равенства и благоденствия.— 203

¹¹ *R. Наут*, Hegel und seine Zeit, Berlin, 1857, S. 68. Ср. *Р. Гайм*. Гегель и его время. Спб., 1861, стр. 49.— 205

¹² *R. Наут*, op. cit., S. 66. Ср. *Р. Гайм*. Там же, стр. 47.— 206

¹³ *R. Наут*, op. cit., S. 71. Ср. *Р. Гайм*. Там же, стр. 52.— 206

¹⁴ *R. Наут*, op. cit., S. 168. Ср. *Р. Гайм*. Там же, стр. 135.— 208

¹⁵ *R. Наут*, op. cit., S. 163. Ср. *Р. Гайм*. Там же, стр. 131.— 210

¹⁶ *I. Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig, 1956, S. 42. Ср. *И. Кант*. Сочинения в шести томах, т. 4, ч. 1. М., 1965.— 212

¹⁷ Речь идет о либеральной конституции, обещанной прусским королем для привлечения на свою сторону демократических слоев населения в годы борьбы против Наполеона. После поражения Наполеона король «забыл» о своем обещании, и народ «напомнил» об этом его преемнику революцией 1848 г.— 217

¹⁸ Имеется в виду Г. Гервинус.— 217

^{18a} *Дружинин, Александр Васильевич* (1824—1864)— критик и беллетрист, в 1856—1861 гг. был редактором журнала «Библиотека для чтения», в котором печатались статьи Лаврова о гегелизме.— 219

¹⁹ Цит. по рецензии А. Рыжова «Прусский государственный человек 1806—1815 годов» на книгу «Das Leben des Ministers Freiherrn vom Stein. Von G. H. Pertz» (Berlin, 6 vol. in 8. 1849—1855). См. «Отечественные записки» № 12, 1857, стр. 738—739.— 221

²⁰ *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 3 Aufl, Leipzig, 1930, S. 285. Ср. *Гегель*. Соч., т. VII. М.—Л., 1934, стр. 23.— 228

²¹ *Hegel*, op. cit., S. 285. Ср. *Гегель*. Там же, стр. 32.— 229

²² *Hegel*, op. cit., S. 49. Ср. *Гегель*. Там же, стр. 65.— 235

²³ Имеется в виду книга Прудона «De la Justice dans la Révolution en dans l'église» («О справедливости в революции и церкви»), 1858, за которую автор был привлечен к суду.— 239

- ²⁴ Hegel, Grundlinien der Philosophie der Rechts, S. 313. Ср. Гегель. Соч., т. VII, стр. 130.— 240
- ²⁵ Hegel, op. cit., S. 109, 115, 318. Ср. Гегель. Там же, стр. 149, 153, 156. — 241
- ²⁶ Hegel, op. cit., S. 127. Ср. Гегель. Там же, стр. 169—170.— 243
- ²⁷ Hegel, op. cit., S. 320. Ср. Гегель. Там же, стр. 158.— 246
- ²⁸ Hegel, op. cit., S. 362. Ср. Гегель. Там же, стр. 310—311.— 250
- ²⁹ См. Аристотель. Политика. М., 1911, стр. 8.— 262
- ³⁰ Hegel, Grundlinien der Philosophie der Rechts, S. 219. Ср. Гегель. Соч., т. VII, стр. 293.— 265
- ³¹ Hegel, op. cit., S. 361. Ср. Гегель. Там же, стр. 308.— 266
- ³² Hegel, op. cit., S. 265. Ср. Гегель. Там же, стр. 347.— 271
- ³³ Hegel, op. cit., S. 360. Ср. Гегель. Там же, стр. 306.— 272
- ³⁴ Hegel, op. cit., S. 5, 15. Ср. Гегель. Там же, стр. 7, 16.— 274
- ^{34a} Бенеке, Фридрих Эдуард (1798—1854)— немецкий философ-идеалист и психолог, развивал субъективно-идеалистическую концепцию внутреннего опыта, выступал против рационализма; автор «Pragmatische Psychologie», Bd. 1—2, Berlin, 1850, и других трудов.— 295
- ³⁵ Hegel, Encyclopädie, Leipzig, 1930, S. 14—15. Ср. Гегель. Соч., т. I. М.— Л., 1929, стр. 353—354.— 309
- ³⁶ Hegel, Grundlinien der Philosophie der Rechts, S. 208—209. Ср. Гегель. Соч., т. VII. М.— Л., 1934, стр. 280.— 310
- ³⁷ Р. Нейм, Hegel und seine Zeit, S. 404. Ср. Р. Гайм. Гегель и его время, стр. 347, 349.— 314
- ³⁸ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, B. II, Stuttgart, 1928, S. 496.— 315
- ³⁹ Hegel, op. cit., S. 353—354, 356.— 317
- ⁴⁰ Лавров имеет в виду «Санкт-Петербургские Ведомости» № 259 от 26 ноября 1858 г.; подвальный материал в этом номере: «Фельетон.— Русская литература (журналы)», это обзор журналов за подписью «И. Б. [Бартенев, Петр Иванович]». Критикуя статью за подписью «г. [Добролю]бов» в «Современнике» № 6, 7, 8 по поводу «Истории царствования Петра Великого» Н. Г. Устрялова, Бартенев ополчается против точки зрения Добролюбова, который полагал, что история есть история народов. Бартенев, напротив, категорически пишет: «История всегда была и будет историей правительств».— 323
- ⁴¹ Неволин, Константин Алексеевич (1806—1855) — юрист, профессор истории государства и права Киевского и Петербургского университетов. Автор двухтомной «Энциклопедии законоведения» (1834—1840).— 328

Очерки вопросов практической философии

Из вводного раздела этой работы видно, что Лавров предполагал рассмотреть в ней весьма широкий круг социальных и политических проблем: вслед за изложением теории личности он намеревался «приступить к критике общественных форм»,

а завершить исследование очерком «теории общества в его сущности, в его потребностях и обязанностях» (наст. том, стр. 353; ср. также стр. 685). Между тем реализована лишь первая часть замысла (касааясь замысла второго отдела практической философии, Лавров в 1866 г. заметил: «Если бы мне удалось его обработать» — см. наст. том, «Из рукописей опубликованных работ», к стр. 501). Эта часть впервые была опубликована в 1859 г. в журнале «Отечественные записки» (№ 11, 12) под заглавием «Очерк теории личности» с посвящением А. Г[ерцену] и П. П[рудону]; в 1860 г. она была издана отдельной брошюрой под заглавием «Очерки вопросов практической философии».

Как отмечалось во вступительной статье к настоящему изданию, эта работа принесла Лаврову известность и вызвала полемику. По ее поводу выступил в «Современнике» (1860, № 4, 5) Н. Г. Чернышевский со знаменитой работой «Антропологический принцип в философии» и Н. Н. Страхов в «Свечке» (1860, № 7). Ответ Лаврова см. в помещенной в наст. томе статье «Ответ г. Страхову».

Влияние работы Лаврова на передовую интеллигенцию продолжалось и в последующие годы. Так, будущий видный деятель коммунистической партии М. С. Ольминский в августе 1883 г. разбирал ее в революционном кружке наряду с политической экономией Маркса и Милля (см. *М. С. Ольминский*. Давние связи. Сб. «От группы Благоева к «Союзу борьбы», 1921, стр. 68).

Для настоящего издания «Очерки вопросов практической философии» сверены с рукописью (ЦГАОР, ф. 1762, оп. 2, ед. хр. 254).

¹ Под «духовно-коммунистическим деспотизмом незуитов в Парагвае» подразумевается теократическое государство незуитов на юго-востоке Парагвая в конце XVI в. — 342

² Милль Д. С. О свободе. Спб., 1906, стр. 177. — 342

³ Милль Д. С. Там же, стр. 145. — 346

⁴ Симон, Жюль Франсуа (1814—1896) — французский философ-электик, публицист. — 346

⁵ Жирарден, Сен-Марк (1801—1873) — французский философ-электик и политический деятель.

Ройе-Коллар, Пьер Поль (1763—1845) — вожь либералов — «доктринеров» (умеренных консерваторов), считал психологию основой философии. — 348

⁶ О Бенеке см. прим. 34а к стр. 295. — 359

⁷ Ноак, Людвиг (1819—1885) — немецкий философ-мистик. Основал и издавал (1858—1863) журнал «Psyche» («Душа»). Соч.: *Mythologie und Offenbarung* Darmstadt, 1845—1846; *Das Buch der Religion, oder der religiösen Geist der Menschheit in seiner geschichtliche Entwicklung*, Leipzig, 1850; *Die Theologie als Religionsphilosophie*, Lübeck, 1852. — 359

⁸ P.-J. Proudhon, *De la Justice dans la révolution et dans l'église...*, T. 2, Paris, 1858, p. 474. — 364

⁹ В статье «Вредные начала» (журнал «Иллюстрация». Спб., 1858, № 32, стр. 222—223) Лавров осуждает преклонение перед авторитетом. — 368

¹⁰ Этот абзац в рукописи отсутствует.— 394

¹¹ Имеется в виду Прудон (см. указание к стр. 400 в разделе «Из рукописей опубликованных работ»).— 400

¹² Речь идет об австро-итало-французской войне 1859 года. Подробности см. в книге «Обзор кампании 1859 г. в Италии». Пер. с франц. Спб., 1890. *Мортара* — город в Ломбардии (Италия), имеется в виду сын этого города.— 420

¹³ *I. H. Fichte, System der Ethiks, Leipzig, 1853, S. 64.*— 437

¹⁴ 14 января 1858 г. итальянский демократ Орсини покушался на жизнь Наполеона III.— 440

¹⁵ *П.-Ж. Прудон.* Система экономических противоречий, или философия нищеты. Против этой работы Прудона К. Маркс опубликовал в 1847 г. книгу «Нищета философии». В 1859 г. Лавров не был знаком с этим произведением Маркса и явно преувеличивал значение работы Прудона. Впоследствии в рецензии на немецкое издание «Нищеты философии» (1885) Лавров целиком поддерживает позиции Маркса, а следовательно, изменяет и свое отношение к указанной работе Прудона.— 440

¹⁶ Имеется в виду статья А. И. Герцена «Несколько замечаний об историческом развитии чести». См. «Современник» № 3, март. Спб., 1848, отдел II. Науки и художества, стр. 27—44.— 447

¹⁷ *Лотвицкий, Александр Васильевич* (1830—1884)— профессор истории русского права; его статья «Дуэль и кассационный суд» была опубликована в № 10—12 «Отечественных записок» за 1858 г.— 450

¹⁸ *Павлова, Каролина Карловна* (1810—1894)— поэтесса и переводчица. См. «Разговор в Кремле. Стихотворение К. Павловой». Спб., 1854.— 453

Что такое антропология

Воспользовавшись выходом в свет книги И. Г. Фихте (сына) и Г. Вайца, Лавров излагает в этой статье свое понимание антропологии как философской системы. Статья впервые опубликована в 1860 г. в журнале «Русское слово» (№ 10, стр. 53—76), перепечатана в 1917 г. в Собр. соч. П. Л. Лаврова, 1-я серия, «Статьи по философии», вып. 2. Пг., 1917 (на обложке — 1918).

Работа «Что такое антропология» послужила основой для статьи Лаврова «Антропологическая точка зрения», помещенной в «Энциклопедическом словаре, составленном русскими учеными и литераторами», т. V. Спб., 1862, стр. 6—12. Как видно из публикуемого в настоящем томе плана сборника «Философские этюды», статья «Что такое антропология» должна была составить IV раздел этого сборника, озаглавленный «Человек как философский принцип». При подготовке статьи для этого издания Лавров в 1866 г. внес в нее изменения. Первую половину статьи (включая абзац, заканчивающийся словами «всякой философской системы» — см. наст. том, стр. 477) он опустил, дав ей новое начало, а также внес другие изменения и дополнения (ЦГАОР,

ф. 1762, оп. 2, ед. хр. 227; см. в наст. томе раздел «Из рукописей опубликованных работ»).

¹ Статья Лаврова «Современные германские теисты» напечатана в «Русском слове» № 7, 1859. См. также Собр. соч. П. Л. Лаврова, 1-я серия, вып. 3.— 465

² Гнератический, или иератический (греч.)— здесь в смысле малопонятный или неразборчивый.— 489

Ответ г. Страхову

Статья представляет собой ответ Лаврова на критику, высказанную в адрес его «Очерков вопросов практической философии». Впервые опубликована в 1860 г. в «Отечественных записках» № 12.

В ЦГАОРе (ф. 1762, оп. 2, ед. хр. 372) хранится печатный экземпляр этой статьи, которую Лавров в 1866 г. готовил для сборника «Философские этюды»; для этого издания Лавров сохранил только критику, направленную против Страхова, вычеркнув первые страницы, содержащие ответ на замечания Чернышевского и Михайлова (см. стр. 495—498 наст. тома, включая слова «перехожу к рецензии г. Страхова»), и последний абзац статьи (см. стр. 506—507 наст. тома). Кроме того, в текст были внесены добавления, которые читатель найдет в разделе «Из рукописей опубликованных работ».

¹ *Страхов, Николай Николаевич* (1828—1896)— псевдоним «Н. Косица», философ-эклектик, литературный критик, противник школы Н. Г. Чернышевского.— 495

² Речь идет о статье Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии («Очерки вопросов практической философии». Сочинение П. Л. Лаврова. I. Личность. Спб., 1860)», напечатанной в «Современнике» (1860, № 4,5). Относя появление этой статьи к маю и июню 1860 г., Лавров, вероятно, имел в виду время фактического выхода в свет соответствующих номеров журнала. Характеристику взаимоотношений Чернышевского и Лаврова см. во вступительной статье к наст. тому. Свое отношение к Чернышевскому Лавров изложил также в речи «Н. Г. Чернышевский и ход развития русской мысли» (1889), включенной во второй том настоящего издания.— 495

³ *Гогоцкий, Сильвестр Сильвестрович* (1813—1889)— профессор Киевского университета, идеалист, составитель «Философского лексикона».

Новицкий, Орест Маркович (1806—1884)— профессор философии Киевской духовной академии и Киевского университета, идеалист.— 496

⁴ *Михайлов, Михаил Ларионович* (1829—1865) — поэт, публицист, революционный деятель, выступал в «Современнике» со статьями по женскому вопросу, имевшими большое общественное значение.— 497

⁵ Этим возражением не отведен упрек Чернышевского в эклектизме, так как сам Лавров писал в «Очерках вопросов прак-

тической философии», что изложение теории человеческой деятельности, или практической философии, ему хочется представить «на основании трудов различных современных мыслителей» и он «не полагает сказать что-нибудь новое, что-нибудь существенное свое» (наст. том, стр. 352).— 497

⁶ *Энциклопедия Эрша и Грубера* — см. наст. том, стр. 59, сноска пятая.— 498

⁷ *Н. Стразов*. Очерки вопросов практической философии П. Л. Лаврова. См. «Светоч», кн. VII. Пб., 1860, стр. 9.— 500

⁸ *Алакок, Мария* (1647—1690)— учредительница культа «святого сердца Иисуса», автор мистического сочинения «Посвящение сердцу Иисуса».

Винкельрид, Арнольд — швейцарский крестьянин, своей героической смертью в 1386 г. доставивший победу в сражении с австрийцами: схватив несколько неприятельских копий, он вонзил их себе в грудь и упал на землю, чтобы проложить дорогу сквозь ряды австрийцев.— 500

⁹ Статья Н. Страхова «Значение гегелевой философии» напечатана в журнале «Светоч» № 1, 1860.— 505

¹⁰ Статья Н. Страхова «Об атомистической теории вещества» напечатана в «Русском вестнике» № 5, 1860.— 505

¹¹ *Элевсинские таинства* — совокупность религиозных обрядов, совершавшихся ежегодно в древнегреческом городе Элевсине в честь «матери земли» — богини Деметры, ее дочери Персефоны и мужа последней Дιονиса.— 505

¹² Реакционная «Домашняя беседа для народного чтения» (22 окт. 1860, вып. 43, стр. 542) иезуитски-благожелательно процитировала утверждения Лаврова из статьи «Современные германские теисты» («Русское слово», июль 1859, стр. 142—143) о том, что вопрос о существовании бога недоступен науке. В действительности же Лавров выступал против попыток «разумно-верующих корифеев науки» примирить знание и веру.— 506

Три беседы о современном значении философии

Эта работа представляет собой воспроизведение лекций, которые были прочитаны Лавровым в 1860 г. и, по его словам, «были первым публичным словом о философии, произнесенным светским лицом в России вне духовных заведений со времени закрытия кафедр философии Николаем I» («Биография-исповедь», настоящее издание, т. 2, стр. 619).

Работа впервые опубликована в 1861 г. в «Отечественных записках» (№ 1, стр. 91—142) с посвящением памяти брата Лаврова. Отдельно издана в Спб. в 1866 г. В 1866 г., подготавливая эту работу для сборника «Философские этюды», Лавров внес в нее дополнения и изменения. Для настоящего издания работа сверена с этим измененным вариантом (ЦГАОР, ф. 1762, оп. 2, ед. хр. 226); внесенные в нее дополнения и изменения см. в разделе «Из рукописей опубликованных работ». После смерти Лаврова работа издавалась в Казани в 1904 г., а также (с пропусками и без

указания автора) в 1907 г. и в Собр. соч. П. Л. Лаврова, серия 1-я, вып. 2, 1918.

Работа Лаврова получила отклик в статьях М. А. Антоновича «Два типа современных философов» («Современник» № 4, 1861), Д. И. Писарева «Схоластика XIX века» («Русское слово» № 5, 1861), Р. Р. (Григория Евл. Благодетель), «Литературный плач о пропаже российской философии» («Русское слово» № 7, 1861) и др. В том же 1861 г. Лавров выступил с возражениями рецензентам в статье «Моим критикам» («Русское слово» № 6, стр. 48—69; № 8, стр. 88—108; см. также Собр. соч. П. Лаврова, серия 1-я, вып. 2, Пг., 1918).

¹ Имеется в виду книга одного из основоположников истории русского былинного эпоса — Федора Ивановича Буслаева (1818—1897) — «Исторические очерки русской народной словесности и искусства», в двух томах, 1860—1861. — 533

² «Кладдедач» — еженедельный иллюстрированный политико-сатирический журнал, издававшийся в Берлине. — 540

³ Имеется в виду стихотворение Д. Д. Минаева «Вперед!», опубликованное в журнале «Светоч», кн. 1. Пб., 1860, стр. 3—4.

Пять теней — Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Грибоедов и Белинский. — 550

⁴ Речь идет о Фридрихе Шиллере (1759—1805) и его драме «Заговор Фиеско». — 550

⁵ Речь идет о книге Д. Штрауса «Жизнь Иисуса». — 567

⁶ Пиндар (ок. 522—422 до н. э.) — древнегреческий поэт-лирик. — 568

Задачи позитивизма и их решение

Статья напечатана в «Современном обозрении» № 5, 1868, за подписью «П. Л.» и перепечатана отдельной брошюрой в 1906 г. в издании «Русского богатства».

Для настоящего издания работа сверена с рукописью (ЦГАОР, ф. 1762, оп. 2, ед. хр. 232).

¹ *Литтре, Эмиль* (1801—1881) — французский философ-позитивист и государственный деятель. — 578

² *Ложель, Антуан Огюст* (р. 1830) — французский писатель, автор книг «Science et philosophie» («Наука и философия»), 1862, «Les Etats-Unis pendant la guerre» («США во время войны»), 1865, и др. — 579

³ Таким образом, ошибочно принимая основания позитивизма за «непреложные», Лавров все же видел в позитивизме лишь постановку вопроса, ответ на который только еще должен быть найден; следовательно, по Лаврову, подлинную философию еще предстоит создать. Подробнее об отношении Лаврова к позитивизму см. во вступительной статье к настоящему изданию. — 584

⁴ Вместо этой фразы в рукописи имеется текст, публикуемый в настоящем томе в разделе «Из рукописей опубликованных работ» (к стр. 584, 1 сл.). — 585

⁵ Лавров не был знаком в это время с произведениями Маркса и Энгельса. Как известно, именно марксизм дал научное по-

нимание преобразующей роль практической деятельности людей и органически соединил теорию и практику.— 586

⁶ *Вырубов, Григорий Николаевич* (1843—1913) — известный русский ученый, один из душеприказчиков Герцена. Вместе с Эмилем Литтре издавал в 1867—1883 гг. журнал «Revue de la philosophie positive» (подробнее см. статью о Г. Н. Вырубове в книге К. А. Тимирязева «Наука и демократия». М., 1963).

Физте, Иммануил Герман (1796—1879) — основал и издавал «Zeitschrift für Philosophie und philosophischen Kritik». — 597

⁷ *Стасюлевич, Михаил Матвеевич* (1826—1911) — профессор Петербургского университета; с 1865 г. издавал умеренно либеральный журнал «Вестник Европы», в котором печатался Лавров. — 620

[Людвиг Фейербах. Исторический этюд]

Впервые публикуемая в настоящем издании рукопись этой работы находится в фонде П. Л. Лаврова (ЦГАОР, ф. 1762, оп. 2, ед. хр. 230); там же имеется ее вариант на французском языке. Эти варианты близки между собой по общему замыслу, но несколько отличаются друг от друга по изложению; оба они остались незавершенными. Французский вариант, судя по вступлению, представляет собой изложение лекции, подготовившейся Лавровым в Париже. Рукописи не имеют дат, однако упоминаемый автором возраст Фейербаха позволяет датировать русский вариант 1868 г., а французский — 1872 г.

Сохранились также два черновых и один чистовой варианты общего плана этой работы на французском языке, один из них озаглавлен «Programme d'une conference sur Louis Feuerbach». Чистовой вариант этого плана мы предпосылаем русскому тексту; перевод выполнен В. С. Костюченко.

Как видно из этого плана, Лавров предполагал подготовить обширное исследование о Фейербахе, но осуществил только часть задуманного плана. Несмотря на свою незавершенность, работа представляет интерес для понимания отношения Лаврова к личности и философии Фейербаха и оценки им места Фейербаха в истории философии.

К оценке взглядов Фейербаха Лавров возвращается и впоследствии. См., например, отрывок из неопубликованного «Очерка о развитии науки о верованиях» («Устой» 1887, № 12, перепечатано с книгой «Задачи позитивизма и их решение». Спб., 1906, стр. 79—139).

[План сборника «Философские этюды»]

Рукопись этого плана, впервые публикуемая в настоящем издании, хранится в фонде Лаврова (ЦГАОР, ф. 1762, оп. 2, ед. хр. 227). В сборник «Философские этюды» Лавров предполагал

включить в систематизированном виде ряд своих работ по философии, внося в них необходимые изменения. Поскольку некоторые из этих изменений Лавров датирует 1866 г., есть основания отнести к этому времени и план сборника. Замысел не был реализован, видимо, в связи с арестом Лаврова в том же 1866 г.

В первый раздел должна была войти существенно переработанная статья «Единство» из «Энциклопедического словаря», к которой Лавров написал введение. Сохранился следующий развернутый план этого раздела:

«I. Единство

Различение и единство. Единство ощущений. Единство представлений. Явление и предмет. Человеческое Я. Единство понятий. Органическое единство. Единство в мышлении. Единство в науке. Единство в чувстве. Единство в жизни. Характер эпохи. Единство в философии. Элеаты. Единственность. Шеллинг. Гегель. Монизм. Единство в общественных формах. Единство в педагогии».

Второй раздел должны были составить «Три беседы о современном значении философии» с небольшими дополнениями.

Третий раздел составляет статья, в основу которой был положен текст статьи «Антиномии» из «Энциклопедического словаря» (Сиб., 1862); сохранился рукописный текст нового варианта этой статьи.

В качестве четвертого раздела «Человек как философский принцип» должна была войти в измененном виде статья Лаврова «Что такое антропология»; проведенные автором исправления и дополнения публикуются в разделе «Из рукописей опубликованных работ», а сокращения отмечены в примечаниях к статье.

Основу пятого раздела составила статья «Антропология» из «Энциклопедического словаря».

В шестой раздел должна была войти статья «Мои критикам», представляющая собой ответ на рецензии по поводу работы «Три беседы о современном значении философии», а также в измененном виде статья «Ответ г. Страхову» (см. эти изменения в разделе «Из рукописей опубликованных работ» и в примечаниях к данной статье).

[Из рукописей опубликованных работ]

Этот раздел составлен в результате сверки с рукописями тех работ Лаврова, вошедших в настоящий том, которые были опубликованы при жизни автора и рукописные материалы которых хранятся в фонде Лаврова в ЦГАОРе (данные об этих материалах приведены в примечаниях к соответствующим статьям). Сюда вошли обнаруженные в печатном тексте пропуски, существенные в смысловом отношении разночтения, а также добавления, сделанные автором после опубликования его работ (последние относятся в основном к статьям, которые Лавров подготавливал для сборника «Философские этюды»).

Публикация этих рукописных материалов позволяет уточнить позицию Лаврова по ряду вопросов и обнаружить многие

искажения, которые были внесены в текст под давлением царской цензуры. Тем самым читатель получает возможность в значительной мере восстановить подлинный авторский текст. Разумеется, это лишь первые шаги в данном направлении. Требуется провести большую научно-текстологическую работу, для выполнения которой необходимы соединенные усилия философов, историков и филологов.

¹ Hegel, *Sämtliche werke*, Band VI, § 274, S. 225. Ср. Гегель, Соч., т. 7. М., 1934, стр. 299.— 681

² Hegel, *op. cit.*, S. 358—359. Ср. Гегель. Там же, стр. 299—300.— 681

³ Эта фраза написана на полях другими чернилами и, по-видимому, относится к более позднему времени.— 684

⁴ Это примечание, как и примечание к стр. 90, очевидно, сделано из цензурных соображений.— 684

⁵ Здесь сказывается ограниченность позиции Лаврова, эклектически приравнивавшего материализм к идеализму как воззрения, якобы в равной мере основанные на вере в примат материи (материализм) или духа (идеализм) и потому оба называемые им религией.— 686

⁶ Этот текст имеется в журнальной публикации «Очерка теории личности» (см. «Отечественные записки», Спб., 1859, ноябрь, стр. 216).— 687

⁷ Стр. 122 сборника «Философские этюды», куда должна была войти часть статьи «Моим критикам», соответствует стр. 52—53 журнала «Русское слово», Спб., 1861, июнь, раздел «Русская литература».— 699

⁸ См. «Очерк истории физико-математических наук». Составлено по лекциям, читанным в лаборатории Артиллерийской академии П. Л. Лавровым, Спб., (1860), стр. 59—66.— 700

⁹ Имется в виду статья Лаврова «Несколько мыслей об истории мысли».— 708

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин, Аврелий 229, 374
 Алакок, Мария 500
 Александр Македонский 209, 341
 Алексей Петрович (сын Петра I) 107
 Альба Альварес де Толедо, Фернандо 191
 Альтенштейн, Карл 216, 219, 226, 332, 333
 Аранда, Педро 194
 Аристотель (Стагирит) 97, 141, 149, 150, 209, 262, 263, 343, 453
 Аристофан 289
 Арио, Антуан 346
 Архидам 453, 454
 Асоченский, Виктор Иванович 507
 Афанасий 110
 Ашер см. Дабелов
 Бальцер, Вильгельм Эдуард 366
 Бардили, Кристоф Готфрид 138, 151
 Бауэр, Бруно 192, 286, 312, 329
 Бейль, Пьер 105, 106, 198, 366
 Бейме, Карл Фридрих 219, 225
 Бек, Август Фридрих 113
 Беккерс, Август 55
 Бенари 319
 Бенедиктов, Владимир Григорьевич 78
 Бенеке, Фридрих Эдуард 118, 295, 359, 586
 Бентам, Иеремия 343, 585
 Беранже, Пьер-Жан 77
 Бертло, Марселен 581
 Блан, Луи 350
 Бло-Лекеи 426
 Бокль, Генри Томас 581, 591
 Болингброк, Генри 109, 198
 Бомарше, Пьер Огюст Карон 180, 567
 Бональд, Луи Габриель Амбруаз 195, 196, 227
 Бори де Сен-Венсан, Жорж 427
 Босс, де 105
 Боссюз, Жак Бенинь 193, 323, 346, 517
 Боуман, Людвиг 100
 Браун 118
 Бриссо, Жан-Пьер 203, 445
 Буало, Николя 538
 Буланже, Николя Антуан 324
 Бургэ, Луи 105
 Буслаев, Федор Иванович 533
 Бьюркэ, Эдмонд 125
 Бэкон, Фрэнсис 103, 104, 118, 121, 141, 151, 295, 312, 323, 331, 549, 590, 597
 Бюльфингер, Георг Бернгард 109
 Бюхнер, Людвиг 296
 Бюше, Филипп 620
 Вайц, Георг 378, 419, 465, 466
 Вальдек, Бенедикт Франц Лео 66

- Ваггенгейм Ф. 65, 66
 Варнгаген, Карл Август 224
 Ватке, Иоганн Карл Вильгельм 319
 Вейс 140
 Вейссе, Христиан Герман 318
 Вейцель 217
 Велланский, Данило Михайлович 46
 Веллингтон, Артур Уэлсли 348
 Вентура 344, 515
 Верне 324
 Верньо, Пьер 143
 Веспасиан 348
 Вико, Джамбатиста 324
 Вильгельм Виртембергский 66
 Винкельрид, Арнольд 500
 Вирхов, Рудольф 391, 581
 Витгенштейн П. Х. 224, 226
 Вольтер, Франсуа Мари 45, 47, 95, 109, 198, 202, 215
 Вольф, Христиан 109, 110, 112, 113, 198, 295, 516, 585
 Вырубов, Григорий Николаевич 597
 Габлер, Георг Андреас 319
 Гайм, Рудольф 53, 58—62, 64, 65, 71, 74, 75, 79, 82, 83, 86, 87, 126, 129, 136, 146, 147, 153, 205, 206, 208—210, 253, 279, 304, 313, 498
 Галилей, Галилео 180, 289
 Галлер, Карл Людвиг 68, 195, 196, 227, 259, 263
 Гаман, Иоганн Георг 114
 Ганс, Эдуард 55, 56, 79, 204, 240, 280, 326, 328
 Гарденберг, Карл Август 179, 217—219, 221, 223, 278, 279
 Гаррикс, Дэвид 533
 Гарстен 597, 599
 Гаусс, Карл Фридрих 585
 Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 47—66, 70—72, 74—76, 79—90, 92—94, 99—101, 104, 107, 109, 113—116, 118, 125—130, 136—158, 160—167, 170—175, 179, 184, 192—194, 203—216, 222—224, 226—250, 252—256, 259—270, 272—287, 297—323, 325—329, 331—334, 362, 396, 426, 434, 460, 477, 498, 500, 501, 503, 505—507, 529, 547, 570, 579, 584, 585, 619, 620
 Гегель, Карл 205, 326
 Гейне, Генрих 514
 Гельвеций, Клод Адриан 95, 501
 Гельдерлин, Иоганн Христиан Фридрих 61, 75, 115, 171, 325
 Геннинг, Леопольд 56, 100, 147, 319, 328
 Генрих VIII 495
 Генц, Фридрих 195
 Гербарт, Иоганн Фридрих 118, 215, 465, 579, 586
 Гервинус, Георг Готфрид 64, 69, 218
 Гердер, Иоганн Готфрид 115, 116, 140, 324
 Герострат 448
 Геррес, Иозеф 224
 Гёте, Иоганн Вольфганг 78, 82, 84, 109, 124, 132, 133, 171, 207, 582
 Гёшель, Карл Фридрих 55, 309, 312, 318, 319
 Гизо, Франсуа 60, 350
 Глез 426
 Гнейзенау, Август Вильгельм Антон 219, 224
 Гоббс, Томас 73, 192, 263
 Гогоцкий, Сильвестр Сильвестрович 495, 496, 584
 Гольбах, Поль Анри 95, 119
 Гото, Генрих Густав 49, 56, 240, 326
 Гош, Лазар 78
 Грез, Жан-Батист 540
 Греч, Николай Иванович 281
 Гримм, Якоб 585
 Грисгейм, Карл Густав 205, 240

- Грубер, Иоганн Готфрид 59, 498
 Грэгем 426
 Гумбольдт, Александр 580
 Гумбольдт, Вильгельм 59, 70, 82, 117, 218, 219, 224—226, 289, 379, 585
 Густав-Адольф 90
 Гуцков, Карл 514
 Гюго, Виктор 542
- Дабелов, Христофор Христиан 68
 Даламбер, Жан-Лерон 95
 Данте, Алигьери 146
 Дарвин, Чарлз 599
 Даржанс 119
 Дауб, Карл 318
 Декарт, Рене 103—105, 141, 145, 312, 346, 529
 Дидро, Дени 95, 109
 Домициан 353
 Доров, Вильгельм 224
 Дружинин, Александр Васильевич 219
 Дунс Скотт, Иоанн 146
 Дюма, Александр 495
 Дюпон-Уайт, Шарль 379, 383, 445
- Евгений Савойский 105
 Евклид 501
 Екатерина II 194
- Жанз, Поль 578
 Жирарден, Сен-Марк 348
 Жирарден, Эмиль 412, 413
 Жоффруа, Сен-Илер Этьенн 96
 Журдан, Жан-Батист 78
 Жуфруа, Теодор 415
- Занд, Карл Людвиг 69
 Захария см. Дабелов
- Ибель 224
 Ибервег, Фридрих 577, 578
 Иван Грозный 345
 Иеринг, Рудольф 387
 Иерусалем, Карл Вильгельм 171
 Иоанн Малый 191
- Иогансен 111
 Иосиф II 194
- Йорк, Фредерик 65
- Кавеньяк, Лун-Эжен 350
 Каллигула, Кай 181, 388
 Кампанелла, Томазо 203, 209
 Кампе, Иахим 114, 198
 Кампц, Карл 68, 224
 Кант, Иммануил 48, 50, 51, 61, 70, 73, 94, 116—122, 126, 135, 140—143, 145, 149—151, 174, 198, 207, 211—213, 215, 219, 226—228, 230, 235, 236, 242, 275, 278—280, 282, 283, 289, 296, 302, 303, 312, 318, 334, 366, 372, 373, 405, 516, 520, 579
 Капп, Христиан 327
 Карлейль, Томас 350
 Карпов, Василий Николаевич 505
 Карьер, Мориц 514
 Кеплер, Иоганн 160, 338
 Кизер, Дитрих Георг 68
 Кларк, Самюэль 105
 Кодр 210
 Кольцов, Алексей Васильевич 77
 Кондильяк, Этьен Бонно 45, 95, 118, 229
 Кондорсе, Жан-Антуан 324
 Конт, Огюст 440, 577—584, 586, 587, 589, 591—594, 599, 601—604, 607, 608, 613, 614, 616, 617, 619, 620
 Коперник, Николай 375
 Коцебу, Август 45, 68—70, 224, 278
 Краузе, Карл Христиан Фридрих 151, 203
 Криспин 245
 Круг, Вильгельм Трауготт 140
 Кузен, Виктор 46, 55, 60, 229, 329, 346, 371, 515, 577, 578, 585
 Кхун-цзы (Конфуций) 112, 399, 404

Кювье, Жорж 117, 289, 330, 585

Лавров, Михаил Лаврович 511

Лавуазье, Антуан Лоран 133, 199, 289, 330

Лагранж, Жозеф Луи 330

Лазарус, Мориц 447, 450

Ламенне, Фелисите Робер 578

Ламеттри, Жюль Офре де 47, 119

Ланге, Фридрих Альберт 112

Лао-цзы 316

Лаплас, Пьер Симон 330, 483, 585

Ларомигьер, Пьер 95—97, 118

Левальд-Штар, Фанни 514

Лейбниц, Готфрид Вильгельм 54, 104—110, 121, 141, 312, 366, 367

Ленау, Николаус 514

Лео, Генрих 56, 282, 507

Леру, Пьер 440

Лессинг, Готгольд Эфраим 109, 115, 116, 120, 131, 198, 207, 302, 324

Лефорт, 77

Литтре, Эмиль 578, 581—583, 593, 594, 597, 599, 604, 608, 614, 615, 617, 620

Ложель, Антуан Огюст 579, 581

Локк, Джон 94, 104, 105, 118

Лохвицкий, Александр Владимирович 450

Лохнер, Георг 147

Льюис, Джордж Генри 579, 581, 582, 584, 586, 593, 597, 604, 606

Лэн 425

Людовик XIV 108, 109, 341, 345, 420

Людовик XV 146, 181, 193, 343

Людовик XVI 194

Людовик XVIII 203

Людовик-Наполеон 347, 350

Людовик-Филипп 347

Лютер, Мартин 68, 103, 111, 199, 229, 374

Макарий (Булгаков Михаил Петрович) 350

Маколей, Томас Бабингтон 350

Максимиллиан-Иосиф 63

Мальбранш, Никола 346

Мальтус, Томас Роберт 330

Маргейнеке, Филипп 56, 312, 318, 319

Мариана, Жан 191

Мария-Антуанетта 70

Мартынов, Александр Евстафьевич 533

Мейер, Людовик 364

Мейер, Юлиус 205

Меланхтон, Филипп 110

Мендельсон, Моисей 283

Месмер, Фредерик Антуан 199

Местр, Жозеф де 196, 227

Меттерних, Клеманс 209, 214, 219, 221, 223—227, 332, 350

Миллер, Иоганн Мартин 227

Милль, Джон Стюарт 342, 345, 348, 379, 382, 383, 388, 460, 496, 579, 581—584, 587, 590, 593, 594, 597, 601, 603, 604, 614, 615, 617, 622, 634

Мильс 118

Милтон, Джон 343

Мирабо, Виктор 143

Михайлов, Михаил Ларионович 497

Мицкевич, Адам 250

Мишле, Карл Людвиг 56, 57, 100, 319, 326, 328

Мошотт, Яков 296, 334

Мольер, Жан-Батист 517

Монжеля, Максимилиан 63

Монтескье, Шарль-Луи 343

Морель, Август Бенедикт 465

Моро, Жан-Виктор 78

Морус, Фома (Мор, Томас) 203, 209

Мэн де Бирап, Мари-Франсуа-Пьер 578, 585

Мюленфельс, Людвиг 224

Наполеон I Бонапарт 63, 65, 74, 78, 90, 200, 207, 215,

- 217, 221, 330, 341, 350,
351
Неволин, Константин Алек-
сеевич 328
Нерон 388, 523
Нибур, Бертольд Георг 207,
219, 224
Нитгаммер 63
Ноак, Людвиг 359
Повицкий, Орест Маркович
495, 496
Ньютон 425
Ньютон, Исаак 107, 117, 289
- Окен, Лоренц 68
Оккам, Уильям 470
Ольберс, Генрих Вильгельм
101
Орсини, Феличе 439
Оуэн, Роберт 585
Оцел 323
- Павлова, Каролина Карловна
453
Паскаль, Блез 517
Паулус, Генрих Эберхард
Готлоб 65
Пелагий 229
Перикл 209
Перц Г. 219
Петр I 106, 107
Пиа, Феликс 439
Пиндар 568
Питт, Уильям 125
Платон 97, 98, 149, 180, 203,
209, 210, 547
Помбаль, Себастьян Жозеф де
194
Прескотт, Уильям 350
Прудон, Пьер-Жозеф 329,
364, 366, 367, 370—372,
376, 379, 404, 416, 425,
426, 438, 439, 441—443,
497, 498, 634
Птолемей, Клавдий 375
Пушкин, Александр Сергее-
вич 281
- Ранке, Леопольд 350
Рафаэль, Санти 543
- Рейнгардт, Адольф Фридрих 68
Рейнгольд, Карл Леонард 122,
138, 140
Ренан, Эрнест 581
Ренувье, Шарль 581
Рикардо, Давид 330
Рихтер, Жан-Поль 131
Рихтер, Карл 319
Розенкранц, Карл 56, 62, 64,
65, 129, 147, 206, 210, 279,
282, 304, 319, 328
Ройе-Коллар, Пьер-Поль 348,
577
Руге, Арнольд 192, 262, 281—
283, 285, 319—323, 460
Руссо, Жан-Жак 45, 119, 198,
391
Рыжов, Алексей Иванович 220
Рюккерт, Фридрих 140
- Савиньи, Фридрих Карл 65,
200, 328
Саллет 514
Сведенборг, Эмануэль 199,
608
Сен-Симон, Анри Клод де
Рувруа 203, 324, 331, 594
Симон, Жюль (Жюль Франсуа
Симон Свис) 341, 346, 348,
349, 365, 375, 379, 382,
383, 399, 415, 421, 431—
433, 437, 445, 459
Смит, Адам 219, 330
Сократ 113, 246
Соловьев, Сергей Михайлович
350
Солон 210
Софокл 75, 171, 252, 445
Софья-Шарлотта 106
Спенсер, Герберт 579, 581,
595, 596
Спиноза, Барух 104, 121, 128,
141, 294, 364, 366, 367,
370, 374, 529
Сталь, Жермена де 70
Стасюлевич, Михаил Матвее-
вич 620
Страхов, Николай Николаевич
495, 496, 498—506
Сэй, Жан-Батист 330

Тальма, Франсуа Жозеф 533
 Тарквиний Гордый, Луций 566
 Таулов, Густав 147
 Тацит 523
 Тереза 199
 Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс 197
 Тилли, Иоганн 90
 Токвиль, Алексис 496
 Томазий, Христиан 109
 Томпсон 420
 Тренделенбург, Адольф 57, 58, 156, 163
 Тьер, Луи Адольф 442
 Тьерри, Огюстен 289
 Тэн, Ипполит 296, 581
 Тюрго, Анна Робер Жак 192, 324
 Убаг 577
 Уланд, Людвиг 171, 514
 Фейербах, Людвиг 59, 192, 282, 333, 374, 622, 634
 Фидий 543
 Фикеншер 147
 Филарет (Гумилевский Дмитрий Григорьевич) 350
 Финке, Людвиг 219
 Фихте (сын), Иммануил Герман 318, 379, 385, 415, 436, 437, 465, 466, 597
 Фихте (отец), Иоганн Готлиб 48—51, 61, 63, 65—67, 73, 99, 117, 118, 122—130, 133—138, 140—145, 151, 186, 198, 203, 207, 211—213, 215, 219, 226—228, 230, 235, 243, 275, 278—280, 282, 296, 297, 302, 318, 579, 585
 Фокс, Чарлз Джеймс 125, 206
 Фоллен, Август Адольф Людвиг 224
 Фома Аквинский 146
 Фонтенель, Бернар Бовье де 107
 Форберг, Фридрих Карл 123
 Фортлаге, Карл 118
 Фохт, Карл 192, 296, 334, 350

Франке, Август Герман 111, 112
 Фридрих I 106
 Фридрих II 106, 112, 119, 194, 341
 Фридрих I Барбаросса 345
 Фридрих Виртембергский 65, 66, 74, 75
 Фридрих-Вильгельм I 112
 Фридрих-Вильгельм III 216, 217
 Фриз, Якоб Фридрих 68—71, 74, 90, 275, 279
 Фурье, Шарль 203, 204, 331
 Фэрстер, Фридрих 56
 Хассе, Карл Фридрих 391
 Хинрикс, Герман Фридрих Вильгельм 309
 Хогарт, Уильям 541
 Хомяков, Алексей Степанович 505
 Цезарь, Гай Юлий 351
 Целлер, Эдуард 316, 498
 Чернышевский, Николай Гаврилович 116, 120
 Чичерин, Борис Николаевич 350
 Шаллер И. 319, 327
 Шарпантье, Жервэ 346
 Шатобриан, Франсуа Рене 196
 Шваб, Густав 171
 Швейцер, Иозеф 68
 Шевалье, Мишель 496
 Шекспир, Уильям 500
 Шелли, Перси Биши 426
 Шеллинг, Фридрих Вильгельм 48, 55, 56, 61, 71, 80, 81, 104, 113, 133—139, 141—143, 147, 151, 156, 205, 215, 276—278, 297, 298, 301, 302, 333, 516, 547, 579
 Шель 225
 Шен, Генрих Теодор 219, 224
 Шенье, Андре 568
 Шенье, Мари Жозеф 180, 568
 Шефтсбери, Антони Эшли Купер 109

- Шеффер, Вильгельм Фридрих 514
- Шиллер, Фридрих 84, 132, 133, 207
- Шлегель, Фридрих 133, 196, 324
- Шлейермахер, Фридрих 65, 140, 212, 218
- Шлоссер, Фридрих Христофор 326
- Шмальц, Теодор Антон Генрих 68
- Шмидт, Карл Адольф 387
- Шопенгауэр, Артур 372, 391, 399, 520, 579, 585
- Шпенер, Филипп Яков 111
- Шталь, Фридрих Юлиус 328
- Штейн, Карл 66, 179, 217—226, 278
- Штраус, Давид Фридрих 192, 282, 286, 312, 319, 329
- Штудман, Иоганн Иозеф 64
- Шульце, Иоганн 56, 142, 146
- Щапов, Афанасий Прокофьевич 350
- Эйхгорн, Иоганн Альбрехт Фридрих 224
- Эразм Роттердамский 229
- Эрдан, Александр 426, 615, 620
- Эрдман, Иоганн Эд 319
- Эрш, Иоганн Самуэль 59, 498
- Эхтермейер Т. 192, 282
- Юм, Давид 118, 119, 121
- Якоби, Фридрих Генрих 61, 70, 114, 141, 143, 155, 312
- Ян Ф. 224

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолютное (см. безусловное) — человеческое 353, 357
 Антиномий закон 367 — чистое 162, 163
 Антропология 161, 168, 290, — качество 164
 465, 473—477, 573, 622 — и знание 537
 — предмет 466 — и творчество 536, 537
 — как философская система
 477, 480, 488
 — три антропологических
 принципа философии 480—
 482 см. (человек)
 Астрономия 160
 Безусловное (абсолютное) 49,
 85, 86, 88, 89, 98, 99, 128—
 130, 135, 139, 145, 156—
 158, 208, 273, 275, 298,
 309, 313, 314, 321—323, 335
 — безусловно 209
 — диалектика 85
 — развитие 148, 204, 229, 279,
 299
 — саморазвитие 156
 — формы 277
 — как бог 309
 — как дух 84, 144, 229, 308
 — как начало 81, 130 (см. так-
 же начало)
 Благо 240, 241, 245, 299, 556
 Бог 150, 305, 307, 309, 318
 — и человек 315
 Брак 254, 255
 Бытие 52, 53, 151, 157, 159,
 160, 162—164, 175, 320,
 535—537, 624, 627
 — действительное 239
 — реальное 480—483, 524, 535
 — личная 241, 242
 — мыслящая 170, 171
 — нравственная 121, 240
 — общая 242
 — чистая 212
 — свобода 120, 212, 229, 364—
 367, 369—370, 372—374,
 376, 502
 — как род мышления 228
 Воображение 169
 Воспитание 116, 183, 254
 Воспоминание 169
 Восприятие 58, 120 168
 Впечатление 102, 105, 118
 (см. представление)
 Время 553

- Гармония (равновесие, стройность) 72, 75, 83, 104, 109, 134, 141, 214
 Гений 166, 167
 Гипотеза 363, 364, 603
 Государство 51, 54, 72, 74, 193, 200, 206, 208—211, 213, 214, 220, 227, 232, 237, 238, 243, 245, 247, 248, 250, 253, 256, 262—267, 269, 275, 277, 280, 285, 299—301, 303
 — идея 216, 272, 278, 306
 — как воплощение свободы 271
 — и личность 73, 233
 — и общество 74, 251, 252
 — и религия 252, 306, 310
 Движение 163, 175, 210, 285, 624, 628
 — диалектическое 84
 Действительное 84, 313
 Действительность 54, 55, 60, 77, 84—87, 124, 125, 128, 149, 152, 156, 159, 160, 162, 168, 212, 233, 244, 274, 284, 285, 298, 323, 331
 — историческая 279
 — положительная 279
 — разумная 279, 313, 333
 — эмпирическая 228
 — понятия, идеи 228
 — сознания 482
 — теория 61
 — школа (в философии) 59
 — и знание 360
 — и мышление 80
 — и разум 276
 — и религия 307
 Деятельность 124, 128, 166, 230, 367, 376
 — нравственная 246
 — отвлеченная 191
 — практическая 190, 227
 Деятельность человеческая 352, 356, 519, 520, 609
 — чистая 123
 Диалектика 49, 50, 54, 55, 58, 85, 87, 125, 278, 333, 334
 — закон 160
 — процесс 174
 — понятия 238, 284
 — тройного деления 335
 (см. движение, противоположение, развитие, метод)
 Добро и зло 241, 242, 244—246
 Добродетель 210, 213, 247, 299, 307
 Договора теория 236
 Долг 241, 299
 Достоинство 377—381, 383, 387, 388, 398, 406, 407, 409, 414, 417, 420, 424, 438, 445, 448, 449, 452—455, 487, 553, 555, 559, 628
 Дуализм 434
 Дух 50—54, 60, 80, 110, 123—128, 130, 134, 135, 139, 145, 150, 156, 158, 166—173, 228, 233, 263, 290, 298, 302, 307, 334, 367
 — безусловный 53, 88, 89, 158, 159, 161, 169, 214, 234, 253, 308, 326, 335
 — всемирный (мировой) 53, 214, 228, 229
 — действительный 248
 — личный 121, 144, 145, 159, 171, 335
 — объективный 159, 161, 254
 — практический 169, 184, 195, 232
 — самосознательный 169, 308
 — субъективный 159, 161, 162, 171
 — теоретический 126, 128, 169
 — истории 144
 — народа 208
 — развитие 51, 52, 55
 — философия 52, 53, 130, 159, 211
 — как безусловное 84, 144
 — как понятие 173
 — и природа 139, 160, 168
 Душа 112, 161, 165—168, 173, 432, 434, 466
 Единица 164, 169, 244, 245
 Единое 571
 Желание 169, 519—521, 526, 554, 560

- Жизнь 52, 69, 77, 78, 165, 167, 182, 183, 302, 487, 554, 557, 570, 571
 - сущность 181
 - действительная 191
 - общественная 131
 - практическая 184
 - как процесс 552
 - и философия 96, 505 (см. философия)
- Закон 119, 122, 124, 168, 229, 232, 237, 239, 243, 244, 276, 299, 364, 367, 485, 543, 587, 596—598, 624
 - безусловный практический 121
 - положительный 259
 - формальный 233
 - (см. природа, причина, развитие, явление)
- Законодательство 200, 201, 209
- Знак 534, 536
- Знание 101, 114, 118, 123, 146, 169, 298, 314, 315, 359, 376, 498, 519, 522, 525, 526, 530, 531, 535, 537, 544, 557
 - безусловное 57, 157, 170—172, 311
 - практическое 626
 - теоретическое 626
 - эмпирическое 80
 - философия 570, 571, 573
 - принцип реального 480
 - три источника 360
 - (см. религия, явление, вера, действительность)
- Идеал 84, 140, 201, 231, 246, 247, 320, 361, 363, 369, 378, 387, 388, 414, 456, 457, 485, 486, 540, 543, 554, 564—566, 615
 - гражданский 200
 - нравственный 197, 200, 555, 560, 616, 629, 631, 632
 - общественный (общества) 252, 355, 561, 569
 - религиозный 200
 - художественный 139
 - и действительность 86, 87
- Идеализм 622
 - безусловный 50, 53, 54, 58, 86, 88, 138, 272
 - субъективный 138
- Идея 78, 84, 86, 98, 107, 108, 110, 118, 130, 208, 228, 231, 244, 275, 276, 279, 298, 320, 503, 504, 564
 - безусловная 50, 52—54, 148, 152, 156—158, 160, 273
 - бессознательная 105
 - практическая 187, 204, 236
 - развивающаяся 153
- Искусство 134, 139, 161, 201, 538, 543, 548, 572
 - произведение 151
 - философия 487
 - и идеал 86
 - и религия 308, 320
- Истина 77, 78, 84, 85, 91, 150, 154, 156, 157, 163, 166, 168, 173, 244, 274, 292, 627
 - безусловная 55, 61, 174, 314
 - научная 313
 - отвлеченная 130
 - как система 130
 - как соединение противоположностей 129
 - как сущность знания 80
- История 86, 88, 89, 115, 143, 145, 157, 201, 276, 284, 315, 323, 326, 328, 329, 523, 631
 - дух 144
 - развитие 324, 338
 - философия 54, 488—491, 569, 632
- История как живой организм 141
 - (см. мысль, природа)
- Категории 124, 483, 624, 627
 - логические 52, 53, 174
- Качество и количество 159, 162, 164
- Классификация 606, 624—627
 - нравственная 613, 614, 626
 - наук 588, 589, 592, 594—596

- побужденный 612
- Количество (см. качество)
- Конечное 129, 130, 305
- Красота 77, 78 (см. прекрасное)
- Критика 284, 319, 329, 556, 558
 - безусловная 322, 329
 - разума 122, 126
 - как движение 285
 - и религия 304, 305
- Култ 618, 619
- Культура 629
- Лицо 235, 236, 247, 256, 257, 269
- Личность 102, 103, 105, 165, 167—169, 200, 207, 209, 210, 229, 232, 243—246, 248, 257, 261, 264, 284, 299, 353—357, 387, 389, 456, 458, 459, 486, 487, 490
 - гениальная 131
 - мыслящая 121, 240, 241
 - цельная 78
 - эгонстическая 398, 408, 434
 - идея 278
 - разрушение 78
 - свобода 378
 - сознание 110, 123, 214
 - и государство 233
 - и общество 72, 132, 354, 631
- Логика 52, 130, 152, 474, 603, 627
 - умозрительная 150
 - формальная 149, 150, 174
 - методы 475, 476
- Логика и безусловная идея 53
 - и история 284
 - и философия 151, 156
- Любовь 115, 254, 255, 395, 396
- Материя 110, 140, 229, 334, 367
 - определение 173
 - понятие 305
- Материализм 118, 481, 599—601
- Мера 159
- Метафизика 60, 84, 87, 130, 278, 373, 427, 484, 598
- Метод 52, 81, 85, 87, 91
 - всеобщий 362
- диалектический 55, 57, 86, 154, 172, 312, 313
- наблюдательный 118
- научный 306, 626
- объективный 607, 608, 631, 634
- субъективный 607—609, 613, 616, 627, 628, 631, 634
- и наука 91
- Механика 159, 160
- Милосердие 391, 392, 394, 421, 424, 427
- Мирозерцание 182, 186, 190, 191, 195, 292, 296, 628
- Мистицизм 198, 199
- Мифология 546
- Мир 88, 110, 112, 128, 139, 140, 159
 - сущность 57
 - внешний и внутренний 86, 101, 102, 104, 105, 121, 122, 124, 125, 130, 141, 167—169, 276, 295, 297, 299, 358, 477, 478, 481, 482, 484, 524, 525, 609
 - действительный (реальный) 58, 80, 480, 484, 557, 623, 627
 - кажущийся (феноменальный) 127, 480, 484
 - мыслимый 121, 481
 - нравственный 131
 - практический 122, 204
 - чувственный 57, 235
 - пересоздание 369
- Мир построение 87, 483
 - представление 98
 - как целое, система 140, 141, 153, 288
- Мыслимое 84
- Мысль 51, 96, 97, 102, 103, 110, 112, 130, 145, 149, 153, 156—158, 163, 164, 170, 172, 229, 231, 235, 236, 274, 323, 481, 482
 - феноменология 633
 - и природа 295
- Мышление 51, 58, 59, 83, 86, 87, 92, 102, 103, 120, 131, 135, 140, 149, 153, 155, 159, 160, 169, 172, 228,

- 230, 316, 481, 482, 484, 505, 506, 524, 525
- научное 81
- рассудочное 309
- чистое 58, 150, 151, 235
- и действительность 80
- Наслаждение 410, 455, 461, 498—500, 556, 626
- орудия 384
- стремление 359
- и деятельность 376
- и самосознание 359
- Народ 202, 208, 210, 270
- Наблюдение 120
- Наука 90, 93, 103, 117—120, 133, 145, 148, 151, 153, 155, 156, 165, 168, 173, 174, 290, 292, 296, 306, 311, 330, 334, 368, 502, 520, 527, 545, 546, 572, 573, 599, 607, 632
- абстрактная 589
- конкретная 590, 594
- объективная 625
- как идеал системы 363
- и жизнь 69, 125
- и метод 91
- и религия (теология) 51, 320
- и система 136
- и философия 47, 467, 592
- Национальность 77—79, 90, 250
- Нация 207
- Начало 87, 89, 158, 175
- правовенное 121
- мышления 135
- природы 130
- Необходимость 53, 229, 364, 369—371
- Необходимое 54
- Нечто 163
- Не-Я 98, 125
- Ничто 162, 163
- Нравственность 114, 124, 172, 192, 198, 211, 216, 240, 257, 275, 347, 373, 377, 405
- безусловная 213, 214
- истинная 299
- личная 161, 209, 210, 213, 215, 232, 239, 241, 243, 244, 271, 279, 283, 307, 458, 459
- общественная 161, 209, 210, 232, 244, 247, 258, 263, 376, 458
- относительная 213
- Образ (в знании) 57
- Общество 51, 77, 108, 189—192, 204, 207, 210, 211, 213, 214, 229, 237, 238, 247, 259, 293, 375
- определение 252
- гражданское 232, 248, 250, 256, 257, 261
- гармония 75
- потребности 184
- развитие 184
- теория 355, 357
- и сословия 258 (см. государство, личность)
- Объект 98, 160
- Обязанность 124, 215, 220, 299, 357, 380, 385, 422, 423, 625
- разумная 121, 122
- и право 248
- Органика (органическая физика) 159, 160
- Отношения 118, 130
- экономические 562
- Отрицание 232, 243, Ощущение 623, 624
- Память 169
- Переход 162—164, 175
- Познание 101, 114, 154, 535
- Позитивизм 577—581, 591, 594, 598—601, 604—607, 613, 616, 621, 633, 634
- и философия 583, 584
- Политика 271
- Политическая экономия 257
- Положение 125, 128
- Понятие 52, 53, 58, 84, 85, 98, 99, 120, 161, 173, 209, 228, 231, 302, 360, 566, 623, 624
- бесконечное 210
- отвлеченное 152, 159

- и ощущение 118
- Потребности 257
 - общества 184
- Права 220, 235, 258, 422, 423
- Право 161, 228, 233, 236, 245, 247, 357, 406, 437, 438, 444
- безусловное 235
- государственное 273
- естественное 197, 212
- историческое 198
- отвлеченное (формальное) 232, 234, 237, 243, 244
- наказания 237
- как свобода в форме идеи 231
- (см. собственность)
- Практика 179
- Предмет 98, 110, 151, 367, 434, 524, 535
- Представление 98, 125, 169, 309, 623, 624
- Прекрасное 288, 368, 537, 538 (см. красота)
- Природа 52, 53, 101, 102, 105, 121, 124, 130, 134, 135, 145, 150, 153, 156—158, 166, 168, 297, 304, 335, 483, 570, 632
 - бессознательная 165
 - закон 364
 - история 627
- Природа развитие 84, 128
 - как система движения 624
 - и дух 139
 - и мысль 295
- Причина 119, 235, 360, 485
 - вещественная 104
 - действующая 104
 - конечная 104, 105, 109
 - формальная 104, 105
- Происхождение, становление 162, 163
- Просвещение 106, 109
- Противоположностей соединение 125, 129
- Противоречия 157, 168, 274
- Психология 169, 469, 471, 474
- Равенство 197, 202, 230, 401
- Развитие 86, 110, 143, 144, 155, 160, 165, 166, 175, 253, 272, 321, 323, 325, 328, 332, 478, 488, 556
 - безусловное 153
 - бесконечное 50
 - диалектическое 53, 85
 - духовное 235, 236
 - логическое 52
- Разум 52, 73, 112, 114, 120, 124, 134, 169, 170, 201, 235, 263, 284, 297, 298, 305, 331, 332, 335
 - безусловный 144, 309, 336
 - практический 121, 122, 296, 303
 - чистый 122, 150, 296
 - как сознание без словного 86
 - критика 122
 - развитие 283, 335
 - законы 276
 - и действительность 276
- Рассудок 112, 114, 134, 145, 168, 169, 292, 295, 302, 304
- Реальность 535 (см. бытие)
- Религия 90, 92, 114, 115, 161, 185, 186, 214, 286—288, 290, 307—309, 315, 317, 319, 322, 331
 - сущность 195, 196, 303, 304, 310
- Религия безусловная 312, 316
 - художественная 308
 - разума 334
 - человека 295
 - и безусловная истина 314
 - и государство 252, 306, 310, 321
 - и действительность 307
 - и искусство 320
 - и критика 304, 305
 - и наука 320
 - и философия 304, 305, 309, 311, 314
- Романтизм 114, 133
- Самоопределение 235
- Самоотвержение 395—399, 402—405, 407, 421, 455
- Самосознание 101, 127, 128, 140, 141, 144, 168, 169, 235, 315, 358, 359
 - как эмпирическое знание 80

- как начало мысли 145
- как религия 307
- Свобода 121, 123, 170, 208, 211, 213, 228, 230, 235, 271, 345, 346, 368, 375, 376, 382, 431, 432, 485
- гражданская 50, 60
- действительная 248
- нравственная 50
- осуществленная 50, 247
- мысли 202
- совести 202
- Семейство 232, 248, 254—256
- Система (философии) 54, 57—59, 84—86, 94, 99, 100, 125, 127, 130, 136, 143, 148, 153, 155, 156, 158, 161, 162, 172, 174, 211, 234, 249, 253, 294, 313, 363, 477, 480, 482, 491, 528—530, 621, 628
- Скептицизм 119
- Следствие 119, 360
- Слово 533, 534, 536
- Случайность 228, 248
- Собственность 388, 430—434, 437, 438, 445
- право 235, 237, 444, 455
- Совесть 200, 229, 232, 233, 239, 242, 244, 247
- Созерцание 52, 54, 210, 231
- Сознание 50, 86, 105, 140, 145, 157, 164, 168, 169, 213, 230, 231, 291, 297, 356, 358, 373, 375, 458, 472, 473, 480—482, 623
- нравственное 239
- истины 309
- личности 110, 123, 214
- мыслящего духа 228
- процесса развития 160
- Я 377
- и внешний мир 297, 478
- Сословия 258, 268
- Социология 606
- Способности 165, 369
- Справедливость 50, 77, 78, 231, 232, 237—239, 245, 357, 406, 414—419, 421, 424—428, 430, 435, 437—439, 444, 445, 452, 455—457, 459, 461, 559, 564, 629, 630
- Стремление 170
- Субстанция 98
- Субъект 98, 160, 169
- Суждение 120, 170
- Сущее 51, 156, 335, 471, 478, 571
- построение 306
- Существо 152, 164, 167, 169
- безусловное 125, 127
- действующее 134
- мыслящее 86, 98, 139
- Существование 159, 163, 164, 175, 274
- внешнее 173
- переходное 228
- сознательное (для себя) 164
- феноменальное 481
- человеческое 357
- Сущность 52, 57, 98, 99, 104, 121, 135, 139, 153, 158, 169, 174, 228, 367, 470, 471, 527—529
- Сущность безусловная 127, 128
- мыслимая 86
- чистая 148
- Схоластика 103, 294
- Творчество 322, 359, 369, 370, 377, 414, 498, 531, 534—537, 545, 551, 552, 554, 570
- научное 548
- художественное 540, 541
- принцип 485
- и фантазия 532
- Телеология 105
- Тело 168, 432, 434, 525
- Теория 61, 93, 94, 103, 117—120, 153, 186, 209, 213, 216, 355—358, 362, 461, 603
- отвлеченная 187
- практическая 185, 187, 190, 191, 192
- и нравственные правила 192
- и практика 179
- (см. действительность, личность, материализм, нравственность, общество)
- Терпимость 187, 188
- Тождество 134, 135, 140, 163, 297

- бытия и небытия 163
- духа и природы 134
- природы и разума 297
- Тяготение всеобщее 160
- Убеждения 293
- Ум (теоретический дух) 169, 170
- критика 557, 558
- Фантазия 120, 532, 534
- Фатализм 364—366, 374, 376
- Феномен 481
- Феноменология духа (как наука) 168, 290, 298, 474—476, 627, 632
- Физика (см. органика)
- Философия 56, 60, 73, 86, 102, 114, 140, 148, 153, 298, 309, 311, 314, 325, 331, 480, 486, 513—519, 563, 573, 583, 584, 593, 621—623, 634
- определение 58, 571
- антропологическая 633
- критическая 120, 126
- нравственная 363, 366
- объективная 632
- позитивная 603—605, 611
- практическая 215, 228, 281, 292, 299, 301, 332, 342, 363, 484, 486, 488, 490, 498, 615, 628, 631
- духа 52, 53, 130, 159, 173, 211, 482, 483, 485
- жизни 487, 570
- искусства 487
- истории 54, 488, 489—491, 569, 620
- права 239
- природы 52, 130, 135, 161, 173, 482—485, 570, 631
- религии 51, 92, 315, 319
- термины 96, 97
- тождества 135
- цель (задача) 59, 129, 134, 139, 149, 249, 305, 336
- в знании 528, 530, 571
- в творчестве 549
- и жизнь 95, 96, 505, 564—566, 571

- и истина 274
- и логика 151, 156
- и наука 47, 467, 592, 602
- Форма 120, 124, 537, 538, 541, 545, 552, 554, 571
- отвлеченная 148
- безусловного 277
- мысли, мышления 130, 149
- и содержание 120, 124, 130, 149

Характер 165
Христианство 72, 73

Цивилизация 629

Человек (человечество) 101, 212, 245, 289, 290, 323, 354, 361, 368, 370, 386, 428, 467, 484, 490, 557, 569, 631

- естественный 166
- история 362
- наука 165, 573 (см. антропология)
- обязанности 380
- развитие 165, 337, 338, 573
- цель 379
- как предмет исследования 355
- как принципы системы 628

Честь 447, 450, 451

Число 624

Чувство 51, 52, 120, 166—168, 170, 292, 624, 626

- внешнее 114, 118, 121
- внутреннее 114, 118, 166
- нравственное 245, 628

Эстетика 51, 101, 537, 538
Этика 363

Я 98, 102, 123, 125, 126, 128, 129, 131, 140, 167, 296, 358, 368, 432, 526, 527

- действительное 377
- идеальное 377
- как нравственный идеал 555

Явление 51, 98, 110, 120, 128, 135, 146, 157, 159, 168, 228, 360, 470, 587

- историческое 284, 285

Язык 309, 533

СОДЕРЖАНИЕ

И. С. Книжник-Ветров, А. Ф. Окулов. ВЕТЕ- РАН РЕВОЛЮЦИОННОЙ ТЕОРИИ	5
ГЕГЕЛИЗМ. 1858	43
Статья первая	45
Статья вторая	95
ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ (Гегелизм. Статья третья). 1859	177
ОЧЕРКИ ВОПРОСОВ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ. 1859	339
Вступление	341
I. Личность	354
1. Психологическая основа	354
2. Фатализм	363
3. Достоинство эгоистической личности	376
4. Властолюбие и милосердие	388
5. Страх и самоотвержение	394
6. Борьба личностей	408
7. Справедливость	414
8. Ограничение справедливости; собственность	424
9. Честь	446
Заключение	455
ЧТО ТАКОЕ АНТРОПОЛОГИЯ. 1860	463
ОТВЕТ г. СТРАХОВУ. 1860	493
ТРИ БЕСЕДЫ О СОВРЕМЕННОМ ЗНАЧЕНИИ ФИЛО- СОФИИ. 1860	509
Беседа первая. Что такое философия в знании?	513
Беседа вторая. Что такое философия в творчестве?	532
Беседа третья. Что такое философия в жизни?	551
ЗАДАЧИ ПОЗИТИВИЗМА И ИХ РЕШЕНИЕ. 1868	575

Приложение. ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДСТВА	
[Людвиг Фейербах. Исторический этюд]. 1868 . . .	637
[План сборника «Философские этюды»]	676
Из рукописей опубликованных работ	677
Примечания	721
Указатель имен	736
Предметный указатель	743

Лавров, Петр Лаврович

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ. Избранные произведения
в 2-х т. М., «Мысль», 1965.

(Акад. наук СССР. Ин-т философии. Философ. наследие).
Т. 1. 1965. 752 с.; 1 л. портр.

1 Ф (С)

Редакторы А. И. Воронин, Ю. К. Митин

Мл. редактор Т. В. Яглова

Оформление серии художника В. В. Максина

Художественный редактор Р. А. Володин

Технический редактор Р. В. Москвина

Корректоры С. С. Новицкая, Л. М. Чигина, Ч. А. Савельева

Сдано в набор 5 ноября 1964 г. Подписано в печать 9 апреля 1965 г.
Формат бумаги 84×108¹/₃₂. Бумажных листов 11,75 + 0,03 (вкл.). Печат-
ных листов 38,54 + 0,09 (вкл.). Учетно-издательских листов 36,66 (с вкл.).
Тираж 13 000 экз. А 02949. Цена 1 р. 90 к. Заказ № 2045
Подписное издание

Издательство социально-экономической литературы «Мысль»
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Первая Образцовая типография имени А. А. Жданова
Главполиграфпрома Государственного комитета
Совета Министров СССР по печати
Москва, Ж-54, Валовая, 28