ГЕГЕЛЬ

РАБОТЫ РАЗНЫХ ЛЕТ

Ф
Н

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

РАБОТЫ
РАЗНЫХ
ЛЕТ
В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

«МЫСЛЬ»

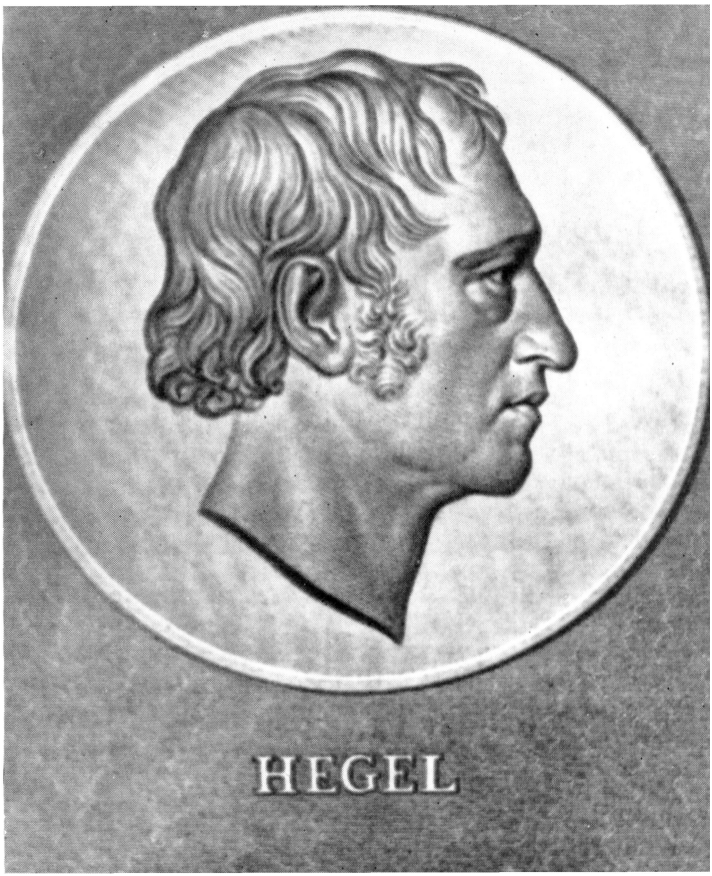
МОСКВА — 1970

1 Ф
Г 27

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

СОСТАВЛЕНИЕ, ОБЩАЯ РЕДАКЦИЯ
И ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ
А. В. ГУЛЫГИ

1-5-1
П. и.


HEGEL

ГЕГЕЛЬ. ВЕХИ ТВОРЧЕСКОГО ПУТИ

В беседе с Эккерманом Гёте однажды заметил: «У меня громадное преимущество благодаря тому, что я родился в такую эпоху, когда имели место величайшие события мировой истории, и они не прекращались в течение всей моей длинной жизни, так что я живой свидетель Семилетней войны, отпадения Америки от Англии, затем Французской революции и, наконец, всей наполеоновской эпохи вплоть до гибели героя и последующих событий» [1]. Нечто подобное мог бы сказать о себе и Г. В. Ф. Гегель (1770—1831). Хотя он был на двадцать один год моложе Гёте, но все перечисленные великим поэтом события, за исключением Семилетней войны, прошли перед его глазами. Он умер через год после Июльской революции.

Биографы Гегеля, не жалея красок, живописуют отсталость Германии XVIII в.: промышленность и земледелие до предела запущены, государственные дела в стране, раздробленной на множество карликовых государств, из рук вон плохи, нет ни свободы печати, ни общественного мнения. Но страны, экономически и политически отсталые, все же могут в философии играть первую скрипку. К тому же отсталость отсталости рознь. Есть отсталость распада и отставание в росте. Для Германии было характерно второе. Хотя она

[1] *Эккерман И.* Разговоры с Гёте. М., 1934, стр. 210—211.

отставала от Англии и Франции, но все же двигалась вперед по пути буржуазного развития.

События, происходившие в соседних странах, находили живой отклик в сердцах и умах германской интеллигенции. Маркс назвал философию Канта немецкой теорией Французской революции. Гейне сопоставлял Канта с Робеспьером, Фихте — с Наполеоном. Для Гегеля, правда, у него не нашлось сравнения, но только потому, что политическая жизнь Франции не выдвинула человека, который смог бы столь последовательно продолжить дело своих великих предшественников. Философия Гегеля была наиболее полным отражением тех коренных социальных перемен, которые произошли в Европе на рубеже XVIII и XIX столетий.

Но не только. Гегелевская диалектика имела глубокие корни и в развитии научного знания. Великому идеалисту, правда, оставались чуждыми идеи историзма в природоведении, но все же успехи естественных наук, огромная масса накопленного фактического материала, нуждавшаяся в систематизации и осмыслении, не могла не оказать положительного влияния на формирование его мировоззрения. Еще большее влияние на него имели успехи гуманитарного знания. С гимназической скамьи Гегель любил и знал гражданскую историю, историю искусства и литературы, историю философии.

Последнее особенно важно. Гегель был первым мыслителем, который рассматривал свое учение как закономерное продолжение и завершение всего предшествовавшего развития теоретической мысли. Не перечнем заблуждений, а напряженными поисками истины, все ближе и ближе подбиравшимися к цели и наконец достигнувшими ее в его системе, представлялся Гегелю путь, пройденный философской наукой, начиная с античности. Для ознакомления с истоками гегелевской диалектики, однако, нет необходимости уходить в глубь веков. Достаточно бросить общий взгляд на духовную жизнь XVIII столетия.

Мировоззрение Гегеля складывалось первоначально под влиянием просветительских идей. Немецкое Просвещение имело свои характерные особенности. Преобладающим влиянием пользовалась школа Хр. Вольфа,

получившая наименование «популярной философии», поскольку она предназначалась для широкого распространения. Вольфианцы сочетали культ разума с христианской религиозностью и верноподданническими устремлениями. Школьные тетради Гегеля были заполнены конспектами Гарве, Зульцера и других просветителей. В штутгартской гимназии, где учился будущий философ, усердно изучали античную литературу, и Гегель с увлечением читал Софокла и Еврипида, переводил Эпиктета и Лонгина. Интерес к античности впервые пробудил у него критическое отношение к окружавшей его действительности. В школьном сочинении о древних поэтах, сопоставляя их с новейшими авторами, он делает вывод не в пользу современности.

В 1788 г. Гегель поступает на богословский факультет Тюбингенского университета. Здесь начинается его увлечение Руссо — мыслителем для того времени наиболее революционным. Руссо одним из первых разглядел изъяны и язвы буржуазного прогресса. Рост экономики, развитие науки не приносят людям счастья, за свои приобретения человечество платит утратой свободы и нравственности. Руссо, однако, верил, что бесправное большинство народа сбросит в конце концов тиранию и обретет равенство. Идеалом государственного устройства для него были античные города-республики.

Гегель с энтузиазмом следит за развитием революционных событий во Франции. В Тюбингене возникает политический клуб. Здесь обмениваются новостями, зачитывают до дыр французские газеты, спорят о судьбах родной страны. По французскому образцу тюбингенские вольнодумцы торжественно сажают символическое дерево свободы. Есть свидетельство, что Гегель принимает в этом участие. Он активный член клуба, на заседаниях слышны его радикальные политические речи. Друзья Гегеля разделяют его настроения. Студенческий альбом будущего философа испещрен революционными лозунгами: «Против тиранов!», «Смерть мерзавцам!», «Да здравствует свобода!», «Да здравствует Жан-Жак!», «Смерть политическим чудовищам, которые претендуют на абсолютную власть!»

Общность революционных убеждений сближает Гегеля с двумя юношами, которым суждено было сыграть значительную роль в его духовном развитии. Это Гельдерлин и Шеллинг. Пятнадцати лет Шеллинг поступает в Тюбингенский университет, Гегель к этому времени начинает свой пятый семестр. Они встречаются на заседаниях политического клуба, и сближение происходит на политической почве [2].

Философией Гегель интересуется в то время сравнительно мало. Канта он начал читать в тот год, когда вспыхнула революция во Франции, но революционного духа в критической философии пока не почуял. Среди студентов-богословов возникает кружок по изучению произведений кенигсбергского философа. Юный Шеллинг — активный участник этого кружка, Гегель там не показывается.

Это не мешает Гегелю в двадцать лет стать магистром философии. По заведенному на теологическом факультете порядку первые два года студенты занимались преимущественно философией и затем защищали магистерскую диссертацию. Для этого нужно было написать две небольшие философские работы, сдать экзамен и принять участие в диссертационном диспуте. Защите подлежала не самостоятельная работа, а диссертация, написанная профессором. В данном случае это была работа «О границе человеческих обязанностей» профессора Августа Бэка; защищали ее сразу четыре студента, в том числе Гегель и Гельдерлин. В диссертации отстаивалась вольфианская точка зрения на мораль: основы нравственности, по мнению автора, лежат в разуме и чувствах человека. Представления о моральных обязанностях не порождены идеей бессмертия души и бога, однако вера в высшее существо укрепляет и совершенствует эти представления.

Три последних года пребывания в университете посвящены исключительно богословию. Завершаются они

---

[2] Это обстоятельство настойчиво подчеркивает ученик и биограф Гегеля К. Розенкранц: «Не философия, а именно политика связала Гегеля и юного Шеллинга узами дружбы. Отношения иенского периода не следует переносить на более раннее время» *(Rosenkranz K.* Hegels Leben. Berlin, 1844, S. 41).

защитой диссертации по церковной истории Вюртемберга. Помимо Гегеля эту работу защищают еще восемь человек. Консисториальный экзамен осенью 1793 г. — последняя дань пребыванию на студенческой скамье.

Экзамен сдан, но Гегель не спешит стать священником. Сложившиеся убеждения, антипатия к официальному христианству удерживают его от духовной карьеры. Гегель предпочитает место домашнего учителя. Сначала в Берне, а затем во Франкфурте-на-Майне он обеспечивает свое существование, обучая детей тамошних патрициев.

В Берне Гегель собирается написать работу по теории познания, в его тетрадях накапливаются «Материалы к философии субъективного духа». Здесь чувствуются новые веяния, молодого философа волнуют каверзные вопросы: каким образом созерцание становится актом сознания, как нервы выполняют свою роль инструментов ощущения, где размещается душа? Ответы на эти вопросы пытаются дать англичане Пристли и Гартли, француз Бонне. Гегель знаком с их работами если не в оригинале, то уж во всяком случае в переложении Якоба Фридриха Абеля, профессора Тюбингенского университета. Его работу «Об источниках человеческих представлений» Гегель в своих записях иногда воспроизводит дословно.

Одновременно Гегель серьезно штудирует Канта, значение которого постепенно начинает осознавать. «От Кантовой философии и ее высшего завершения я ожидаю в Германии революцию», — пишет он Шеллингу. Внимание Гегеля, правда, привлекает не «Критика чистого разума» (это придет потом), а работы по практической философии и их истолкование в учении Фихте. «У некоторых голова закружится от такой огромной высоты философии, которая так высоко вознесла человека; однако почему столь поздно встал вопрос о том, чтобы поднять достоинство человека, признать его способность быть свободным, способность, которая ставит его в один ряд со всеми духами. Мне кажется, нет лучшего знамения времени, чем то, что человечество изображается как нечто достойное такого уважения. Это залог того, что исчезнет ореол, окружающий земных

угнетателей и богов. Философы доказывают это достоинство, народы научатся его ощущать, и тогда они уже не станут требовать свое растоптанное в грязи право, а просто возьмут его назад, освоят его. Религия и политика всегда работали *сообща,* религия проповедовала то, что хотел деспотизм». И с неподдельным пафосом провозглашает: «Стремитесь к солнцу, друзья, чтобы скорее созрело спасенье человеческого рода! Что из того, что нам мешают ветви и листья, пробивайтесь к солнцу!» [3]

С высоких философских материй Гегель неизменно сбивается на политику, которая по-прежнему находится в самом центре его духовных интересов. «Не отставать!» — повторяет он студенческий девиз Шеллинга, но ему не угнаться за своим юным другом. Тот уже публикует в печати теоретические работы, а Гегель не решается даже высказать о них свое критическое мнение: «В этом вопросе я только ученик». И в том же письме в ответ на просьбу Шеллинга сообщить о своих литературных занятиях: «О моих работах не стоит даже говорить» [4].

А между тем он много пишет. В Берне он работает над произведением, начатым еще в Тюбингене: «Народная религия и христианство». Гегель убежден в том, что религия является «одним из самых важных дел нашей жизни», в религии прежде всего заинтересовано «сердце». Подлинная, живая, «субъективная» религия выражается в чувствах и поступках. Ей противостоит или, точнее, в нее включена «объективная» религия, существующая в виде мертвого знания о боге. Если первую можно сравнить с живой книгой природы, то вторая — кабинет натуралиста, который умерщвляет насекомых, засушивает растения, заспиртовывает животных, укладывает в единую рубрику все то, что природа разъединяет, устанавливает единую цель там, где «природа связывает узами дружбы бесконечное многообразие целей». Подлинную ценность представляет «субъективная» религия. Что касается знания о боге и

[3] *Hegel.* Briefe, Bd. I, S. 24. Избранные письма Гегеля публикуются во втором томе настоящего издания.

[4] *Hegel.* Briefe, Bd. I, S. 33.

бессмертии души, то Гегель причисляет его к религии только постольку, «поскольку этого требует практический разум». Иными словами, «субъективная» религия — это синоним нравственного поведения, она «присуща хорошим людям», «объективная» религия — это богословие; относительно его моральных потенций Гегель выражается сдержанно, полагая, что оно способно «принимать любую окраску, почти безразлично какую».

«Объективная» религия опирается на рассудок, однако рассудок никогда не диктует принципы, это всего лишь слуга, который угодливо следует за настроением своего господина; рассудок делает умнее, но не лучше и даже не мудрее: «мудрость — это не наука». Говорят, рассудок раскрывает истину; но «какой же смертный отважится вообще решать, что такое истина?» (стр. 60) [5]. Как не похожи эти рассуждения на взгляды зрелого Гегеля, как близки они руссоистским принципам, движению «Бури и натиска» с его бунтом чувств против рассудка.

У богословов Просвещения заимствует Гегель термин «позитивная» религия, которым он обозначает религию, опирающуюся на авторитет. «Позитивная вера есть система религиозных положений, которые потому должны для нас стать истиной, что предписываются нам авторитетом, которому мы не можем отказать в подчинении» (стр. 200). Рассмотрению «позитивности христианской религии» посвящает Гегель одну из своих лучших работ раннего периода.

Антипод позитивной религии — религия народная. Народной Гегель называет ту религию, догматы которой хотя и находятся на разумных началах, но обращены прежде всего к чувствам, ритуал которой включает в себя «публичные государственные действия».

За богословской терминологией явно просвечивает проблема разумного социального устройства, идеалом которого для молодого Гегеля (как и для Руссо) является античная демократия. «Народная религия рождает и питает высокий образ мыслей — она идет рука

---

[5] Здесь и в дальнейшем в скобках указаны страницы первого тома настоящего издания.

об руку со свободой. Наша религия хочет воспитать людей гражданами неба, взор которых всегда устремлен ввысь, и поэтому человеческие чувства делаются им чуждыми. Во время нашего наиболее значительного публичного праздника люди приближаются к вкушению святого дара в цветах траура с опущенным взором... тогда как греки приближаются к алтарям своих богов, увенчанные милостивыми дарами природы, цветами, облаченные в краски радости, распространяя на своих открытых, приглашающих к веселью и любви лицах довольство. Дух народа, его история, религия, степень политической свободы не могут рассматриваться отдельно... они связаны в один узел» (стр. 77—78). «Позитивная» религия формирует моральность отдельного человека, дух народа формирует народная религия.

Догматы Иисуса обращены к индивиду, а не к роду. Если хочешь быть совершенным, продай свое имущество и подели деньги среди бедных; это поучение Христа, даже если его представить в качестве принципа поведения только небольшой общины, ведет к слишком абсурдным следствиям, чтобы его можно было распространить на общество в целом. Общество может процветать только в том случае, если все его члены руководствуются едиными, обязательными для всех принципами поведения. Таков Рим в период его могущества. «Здесь не раздумывали над тем, что делать, ибо это было ясно каждому. В Риме были только римляне, но не было человека. Здесь никогда не появился бы Христос».

Первоначальное учение Христа Гегель отличает от возникшего затем христианства и тем более от христианства позднейшего, ставшего государственной религией. Эти три разновидности христианской религии — три этапа ее омертвления, усиления черт «позитивности», которые характерны уже и для проповеди ее основателя.

Однако каким образом утвердилось христианство? Почему исчезла «народная религия» древнего мира? Гегеля не удовлетворяет обычный для его времени ответ, согласно которому вера Христа соответствовала возросшим потребностям человеческого духа, который

не мог более поклоняться толпе богов, озорничающих, дерущихся, прелюбодействующих. Из сердца народа религию не вырвешь кабинетными умозаключениями, не просвещение распространяло христианство. Ответ Гегеля гласит: религия римская и греческая — религия свободных народов, а когда свобода была утрачена, то неизбежно суждено было исчезнуть и ее смыслу, ее силе, ее сообразности людям. Зачем сети рыбаку, если русло реки пересохло?

Итак, христианство — порождение деспотизма. Оно утвердилось лишь тогда, когда образ государства как результата деятельности исчез из сердца гражданина; забота, попечение о целом покоились теперь в душе одного-единственного человека или немногих; у каждого было теперь свое указанное ему место, более или менее ограниченное, отличное от мест других, «незначительному числу граждан было поручено управление государственной машиной, и эти граждане служили только отдельными шестеренками, получая значение только от своего сочетания с другими» (стр. 188). Не стало больше деятельности ради целого. Каждый работал на себя или по принуждению на другого — отдельного человека.

Ранние работы Гегеля далеки от канонического богословия, скорее это инвектива против церкви. Речь идет в первую очередь о христианстве, но не только о нем. «Основной порок, лежащий в основе всей церковной системы, — это непризнание прав любой способности человеческого духа, особенно же первейшей среди них — разума; а если разум не признан и не понят церковной системой, то система церкви не может быть не чем иным, как системой презрения к людям» (стр. 174).

Это уже нечто бóльшее, чем критика христианства. В лице церкви Гегель обличает систему подавления духовной свободы. Официальная религия служит лишь мантией для прикрытия деспотического режима, и деспотизм стоит на страже существующих верований. «Возможность того, чтобы вера изменилась, предотвращается строгой цензурой, запретом чтения тех или иных книг, обсуждения в разговорах на церковных и

ученых кафедрах чужих мнений — ведь у церкви есть право оберегать духовное мнение каждого, тогда как оно было бы потрясено, если бы собственные сомнения, чужие доводы могли отторгнуть его у верующего. Всякая церковь свою веру выдает за non plus ultra всей истины и исходит из этого принципа, — это такая вера, которую, как деньги со стола, можно сгрести в свой мозг: и на самом деле, на веру так и смотрят, любая церковь утверждает, что на целом свете нет ничего более простого, чем обретение истины, стоит только заучить на память соответствующий катехизис» (стр. 165).

Для того чтобы вернуть утраченную и духовную и политическую свободу, необходимо коренное переустройство общества. Мы знаем, что Гегель приветствовал Французскую революцию, которая, по его мнению, на всем континенте возродила интерес к общему благу и республике добродетели. Он не принял якобинского террора, но это не поколебало его положительного отношения к революции в целом. Господство террора превращает достигнутую благодаря революции свободу в свою противоположность — в «абсолютный ужас», выход из которого возможен только путем установления правового государства, — так будет думать зрелый Гегель, автор «Феноменологии духа» и «Философии истории». Молодой Гегель мыслит иначе: выход он видит в устранении государства вообще. Любое государство обязано рассматривать свободных людей как механические шестеренки, а именно этого нельзя делать, следовательно, «оно должно исчезнуть». И философ намеревается «разоблачить до конца всю жалкую человеческую возню с государством, конституцией, правительством, законодательством». Эти две цитаты заимствованы из любопытного фрагмента, написанного ранним летом 1796 г., — «Первая программа системы немецкого идеализма». Он настолько отличается от всего потом написанного мыслителем, что возникли даже сомнения в его авторстве. Здесь Гегель говорит о «вечном мире», ставит выше всего идею красоты и призывает создать «новую мифологию».

В 1798 г. в Франкфурте увидела свет первая печатная работа Гегеля. Это была вышедшая анонимно не-

большая книжица, носившая название «Доверительные письма о прежних государственно-правовых отношениях Вадтланда и города Берна. Полное разоблачение бывшей олигархии бернского сословия. Снабженный примечаниями перевод с французского писем покойного ныне швейцарца». Гегелю действительно принадлежал перевод и комментарии. Автор писем швейцарский адвокат И. Карт (находившийся, правда, в то время еще в полном здравии) обличал деспотические порядки, господствовавшие в Берне до прихода туда французов. Некоторые мысли автора привлекли внимание Гегеля, и он снабдил их своими соображениями. В частности, мысль о том, что размер налогов, которые платят подданные в том или ином государстве, еще не говорит о степени свободы, которой они пользуются. Гегель согласен с Картом, что народ может платить высокие налоги и пользоваться политическими правами и наоборот. В Швейцарии почти нет налогов, но зато там господствует полный произвол. Налог, который в свое время английский парламент установил на ввоз чая в Америку, был ничтожно мал, однако он затронул свободолюбивые чувства и вызвал революцию. Отсутствие гражданских свобод в Бернском кантоне проявляется прежде всего в судебном произволе властей. Судопроизводство находится целиком в руках правительства и администрации, поэтому нормы права практически не соблюдаются. Нигде на свете не казнят людей в таком количестве — вешают, колесуют, сжигают, — как в этом кантоне. Защиту на суде никто не слушает, высшая инстанция, не вникая в суть дела, автоматически утверждает приговор низшей. Гегель сообщает анекдотический случай, который чуть было не закончился трагически. Девушка была обвинена в убийстве новорожденного и приговорена к смерти. Во время исповеди перед казнью она сказала священнику, что ей больше всего жалко ребенка, которого она носит под сердцем. В дальнейшем освидетельствование выяснило, что она действительно беременна и еще не родила того ребенка, в убийстве которого обвинялась. Когда ее спросили, почему она не сказала этого раньше,

она ответила, что не осмелилась противоречить тем строгим господам, которые ее допрашивали.

Интересы Гегеля по-прежнему прикованы преимущественно к сфере политики, социального устройства, религии. Собственно философские проблемы постепенно встают перед ним, но все же находятся пока на втором плане. Новым является интерес к политической экономии. В 1799 г. в Франкфурте Гегель читает и подробно конспектирует немецкое издание книги английского экономиста Стюарта «Исследование основ государственной науки». Гегель задумывается над имущественными проблемами и угадывает в них корень социальных конфликтов. В «Исторических этюдах» мы читаем: «В *государствах нового времени обеспечение собственности* — это ось, вокруг которой вращается все законодательство и с которой так или иначе соотносятся большей частью права граждан. В некоторых свободных республиках древности самой конституцией нарушалось то право собственности, которое составляет заботу всех наших властей и гордость наших государств... Было бы важно установить, в какой мере правом собственности следует жертвовать ради установления стабильной формы республики. Может быть, были несправедливы по отношению к системе санкюлотизма во Франции, когда приписывали хищным инстинктам те меры по установлению имущественного равенства, которые там намеревались осуществить» (стр. 226—227).

Окончательный поворот к философии происходит только в Иене. Получив после смерти отца свою долю наследства, Гегель перебирается в 1801 г. в университетский город, где уже обосновался его младший однокашник Шеллинг, быстро продвигавшийся по академической лестнице. Для того чтобы получить право на чтение лекций в университете, Гегель должен пройти так называемую габилитацию, т. е. написать диссертационную работу, принять участие в диспуте и прочитать пробную лекцию. Увлеченный натурфилософскими идеями Шеллинга, Гегель выбирает для диссертации тему по философии астрономии — «Об орбитах планет». Здесь рассматривается закономерность, идея которой

была высказана Христианом Вольфом и астрономом Тициусом. Если взять ряд чисел — 0, 3, 6, 12, 24 и т. д. — и прибавить к каждому из них число 4, то, согласно Тициусу, мы получаем числа, выражающие относительные расстояния планет от Солнца. Этот эмпирический закон получил новое подтверждение после открытия Гершелем в 1781 г. планеты Уран. Астрономы высказывали уверенность, что в промежутке между Марсом и Юпитером, где по закону Тициуса должна была быть планета, действительно имеется еще неоткрытое небесное тело. Поиски начались тотчас же после открытия Урана, но не давали никаких положительных результатов. Гегель, возражая против эмпиризма вообще и против эмпиризма закона Тициуса в частности, предложил пользоваться другой численной последовательностью, восходящей к пифагорейцам, а именно 1, 2, 3, 4, 9, 16, 27 и т. д. «Если этот ряд более соответствует истинному порядку природы, — писал Гегель, — чем вышеупомянутая арифметическая прогрессия, то ясно, что между четвертым и пятым местами имеется большой незанятый промежуток и что там нечего искать планету» (стр. 263). Гегель закончил диссертацию осенью 1801 г., а астроном Пиацци в обсерватории Палермо уже в январе того же года открыл первую из числа малых планет, расположенных между Марсом и Юпитером, — Цереру. Это обстоятельство послужило поводом для многочисленных шуток и даже нападок на диалектику Гегеля. Следует, однако, сказать, что современная астрономия не рассматривает «закон Тициуса» как научную истину.

Вместе с тем диссертация Гегеля интересна не только как анекдотический эпизод из его биографии, но и как первая веха в становлении его натурфилософской концепции, нашедшей свое законченное выражение в «Философии природы». Диссертация предвосхищает содержание § 269—270 этого фундаментального труда, которые посвящены небесной механике.

В двенадцати тезисах, представленных для диспута, Гегель в отличие от диссертации охватывает весьма широкий круг вопросов. Они сформулированы в виде парадоксов: их назначение — дать материал для спора.

Здесь, как в зародышевой клетке, в свернутом виде заложены контуры его грандиозной системы диалектики. Вся суть в первом положении: «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения».

Речь, разумеется, идет не об отмене законов формальной логики. Никогда Гегель не считал, что понятие должно противоречить самому себе или эмпирическим данным. Принцип тождества верен, но недостаточен, если мысль намерена выразить развитие. И надо сказать, что Гегель пока еще не оригинален. Он лишь повторяет то, что содержится в «Идеях философии природы» Шеллинга, где говорится о всеобщей противоречивости реальной действительности. В природе всюду противоположные силы, поэтому наука о природе должна основываться на принципе всеобщей двойственности. Истина — не в принципе абсолютного тождества или абсолютного различия, истина — в их единстве.

Противоречие как неизбежный результат мышления, стремящегося проникнуть в сущность вещей самих по себе, было открыто Кантом. Но Кант в этом видел свидетельство ограниченности человеческого интеллекта. Начиная с Фихте немецкая классическая философия видит в противоречии творческий принцип, обнаружить противоречие — значит найти пружину развития. И молодой Гегель вслед за своим еще более молодым наставником Шеллингом выступает против Канта.

«Критическая философия лишена идей и представляет собой несовершенную форму скептицизма». Этот категорически сформулированный диспутационный тезис находит затем развернутое обоснование в ряде гегелевских работ, в первую очередь в статье «О сущности философской критики», которая открывала первый номер «Философского журнала», начавшего выходить под редакцией Гегеля и Шеллинга в 1802 г. Статья эта — своего рода манифест. Гегеля удручает состояние философии после Канта: критицизм подорвал веру в авторитеты; самостоятельность мышления достигла такого расцвета, что для философа становится зазорным называть себя последователем уже существующей

философии. Каждый изобретает свою систему. Между тем Гегель твердо убежден в том, что истина едина и единственна, как и красота. «Есть лишь *один* разум, поэтому и философия только *одна* и лишь *одной* быть может» (стр. 270). Наличие разных философских направлений — печальный плод несовершенства ума, неадекватности познания. Идея истинной философии присутствует в любом учении в той или иной мере, в какой именно — должна выяснить философская критика. Другая ее задача — установить, насколько истина «приобрела характер научной системы». Отсутствие системности мышления — это признак «души прекрасной, вследствие инертности своей уберегшейся от грехопадения мышления, но и лишенной мужества низринуться в него и довести свой грех до искупления» (стр. 272).

Философская критика должна ополчиться против тех, кто заключает идею философии в скорлупу личных вкусов или ошибочных принципов. Одно дело индивидуальность, которая способствует выявлению объективной идеи, другое — субъективизм, уродующий истину. Против субъективизма и ограниченности — таков лозунг Гегеля. Подлинное бедствие в философии — словоблудие. Усвоив научную терминологию, оно добивается широкого распространения, ибо кажется невероятным, чтобы за огромным количеством шелухи не обнаружилось никакого рационального зерна. Есть еще один враг философского мышления — «неуклюжий эмпиризм». Самые грубые, произвольные, привнесенные в опыт понятия выдаются за факты сознания, при этом ссылаются на философию Канта, которая-де обосновала необходимость чувственного опыта для познания, а разуму определила не конститутивное, а регулятивное место. В результате нефилософия принимает философскую форму, с философией пытаются примирить «здравый смысл», обыденное сознание.

Между тем «здравому смыслу» мир философии всегда представляется как мир наизнанку. Поэтому Гегель (пока еще) против популяризации философских идей: «по природе своей философия есть нечто эзотерическое». Статья заканчивалась призывом к бескомпромиссной борьбе с противниками. Их Гегель

отказывался рассматривать в качестве равноправной философской партии. Признать противника партией означало бы отказать себе во всеобщности, т. е. показать свое ничтожество.

Противник — это не только кантовский агностицизм. Не менее решительно выступает Гегель против субъективизма Фихте. Еще до габилитации в 1801 г. он заканчивает сочинение «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга». В этой работе Гегель целиком на стороне объективного идеализма Шеллинга. Субъективный идеализм он подвергает критике, сопоставляя его с метафизическим догматическим материализмом. И тот и другой страдают односторонностью: первый отрицает самостоятельное бытие объекта, второй — активность субъекта. Подлинная реальность — это единство субъекта и объекта, субъект-объект. У Фихте встречается подобный термин, но ведущую роль в его учении играет субъект. Поэтому Гегель подчеркивает, что Фихте конструирует «субъективный субъект-объект». Последний необходимо дополнить «объективным субъект-объектом». Сущее включает в себя оба начала, их порождает и порождается ими. Симпатии Гегеля на стороне Шеллинга, вернувшего немецкую философию на позиции объективного рассмотрения действительности, природы в первую очередь.

Однако полного совпадения во взглядах Шеллинга и Гегеля нет даже в самые первые иенские годы. Для Шеллинга высшая форма знания — искусство, в дальнейшем это место он отведет религии. Гегель приезжает в Иену с убеждением в превосходстве религии по сравнению с другими формами духовной деятельности, затем он быстро отводит первое место философии. Истина дается через интуицию — вот позиция Шеллинга; истина — научная система — Гегель все глубже утверждается в этом мнении. Даром интуиции может обладать лишь аристократ духа; знание, по Шеллингу, — удел избранных. Гегель же приходит к убеждению: «философия как наука разума предназначена для всех» [6].

---

[6] Цит. по: *Rosenkranz K.* Hegels Leben. Berlin, 1844, S. 186.

Огромное воздействие на формирование мировоззрения Гегеля оказал промышленный переворот в Англии, нашедший свое теоретическое выражение в английской классической политической экономии. В годы своего пребывания в Иене Гегель внимательно изучал Адама Смита, во многом разделяя его экономические взгляды. Изучение Смита помогло Гегелю прийти в «Феноменологии духа» к попытке осмыслить развитие человеческого сознания как результат трудовой деятельности. «Величие гегелевской *«Феноменологии»*... — отмечал К. Маркс, — заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс... что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*»[7]. В этом отношении наибольший интерес представляет раздел «Феноменологии духа», озаглавленный «Господство и рабство». Гегель показывает здесь, как труд развивает и возвеличивает человека. Раб, вынужденный под страхом смерти работать на господина, в конце концов возвышается над последним, превращается в подлинного господина, а господин, лишь наслаждающийся продуктами чужого труда, становится зависимым от своего раба, рабом раба.

В лекционном курсе 1805—1806 гг., так называемой «Иенской реальной философии», Гегель пишет об общественном характере трудовой деятельности, о вытекающем отсюда разделении труда и внедрении машин. «То, что ⟨индивид⟩ производит, опредмечивая себя в своем наличном бытии, не может служить удовлетворению всех его потребностей. *Всеобщий* труд [есть, таким образом], разделение труда, экономия; десять человек могут сделать столько булавок, сколько делают сто. Каждый отдельный ⟨индивид⟩, следовательно, поскольку он является отдельным, работает для удовлетворения какой-то *одной* потребности. Содержание его труда выходит за пределы его потребности; он трудится для удовлетворения потребностей многих [индивидов], и так [делает] каждый. Каждый, следовательно, удовлетворяет

[7] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений, стр. 627.

потребности многих, и удовлетворение его многочисленных особенных потребностей предполагает труд многих других... Сам его труд становится совершенно *механическим* или принадлежит какой-либо простой определенности; но чем абстрактнее становится последняя, тем более он ⟨индивид⟩ есть лишь абстрактная деятельность, и благодаря этому он в состоянии изъять себя из ⟨процесса⟩ труда и на место своей деятельности поставить деятельность внешней природы. Ему нужно только движение, и он находит таковое во внешней природе, или чистое движение есть именно отношение абстрактных форм пространства и времени — абстрактная внешняя деятельность, *машина*» (стр. 324—325).

Маркс, однако, подчеркивал и ограниченность позиции Гегеля. «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии... он видит только положительную сторону труда, но не отрицательную» [8]. Разумеется, эту мысль Маркса не следует понимать упрощенно. Она не означает, что Гегелю было чуждо всякое понимание отрицательных последствий труда в капиталистическом обществе. В «Иенской реальной философии» Гегель обращает внимание на то, что в результате процесса экономики «множество людей осуждено на совершенно отупляющий, нездоровый и необеспеченный труд — труд на фабриках, мануфактурах, рудниках, ограничивающий умелость, и отрасли индустрии, за счет которых содержался большой класс людей, вдруг иссякают из-за моды или удешевления, благодаря изобретениям в других странах и т. д., так что все это множество впадает в нищету, не будучи в состоянии избежать ее. Выступает противоположность большого богатства и большой нищеты, которой ничем невозможно помочь» (стр. 343—344).

Маркс, следовательно, имел в виду другое, когда говорил, что Гегель не увидел «отрицательной стороны» труда, а именно неспособность Гегеля найти путь к диалектическому отрицанию капитализма. К. Маркс и Ф. Энгельс, рассматривая в «Святом семействе» противоречия буржуазного общества, отмечали, что «...проле-

[8] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Из ранних произведений, стр. 627.

тариат как пролетариат вынужден упразднить самого себя, а тем самым и обусловливающую его противоположность — частную собственность, — делающую его пролетариатом. Это — *отрицательная* сторона антагонизма, его беспокойство внутри него самого, упраздненная и упраздняющая себя частная собственность» [9]. Подобное понимание отрицательной стороны антагонизма между пролетариатом и буржуазией было чуждо Гегелю. Отрицание, как упразднение предметом самого себя, он не смог распространить на современные ему экономические и политические отношения и пришел к примирению с социальной действительностью, которое Маркс назвал «некритическим позитивизмом». Зародыши последнего Маркс видел уже в «Феноменологии духа».

Правда, диалектика господства и рабства у Гегеля в известной мере предвосхищает Марксов анализ проблемы отчуждения труда в капиталистическом обществе. Но для самого Гегеля отчуждение еще не несет на себе отпечаток трагической коллизии, выход из которой надлежит найти грядущим поколениям; оно скорее ключ к пониманию прошлого. К тому же Гегель употребляет этот термин не однозначно. В широком смысле слова отчуждение для Гегеля — инобытие духа, его опредмечивание, самополагание в виде объекта. Снятие отчуждения здесь равнозначно познанию. «Дух» отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя, тем самым только теперь проявляется в своей действительности и истине, составляя также достояние сознания» [10]. Эта цитата взята из предисловия к «Феноменологии духа». Но в той же работе можно встретить и более узкое употребление термина «отчуждение», которым Гегель пользуется для характеристики генезиса современного ему буржуазного общества. «Просвещение завершает отчуждение»; необходимым следствием просветительских идей выступила Французская революция, принесшая с собой «абсолютную свободу и ужас», то есть террор. Здесь отчуждение

---

[9] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 2, стр. 39.
[10] *Гегель*. Сочинения, т. IV, стр. 19.

достигает апогея, именно здесь «биение сердца для блага человечества переходит в неистовство безумного самомнения». Террор хуже рабства, ибо он непродуктивен, — это «фурия исчезновения», порождающая лишь чисто негативное действование. «Единственное произведение и действие всеобщей свободы есть поэтому смерть, и притом... самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем если разрубить кочан капусты или проглотить глоток воды» [11]. Жизнь полностью обесценена и лишена содержания. Дальше двигаться некуда. «Отчужденный от себя дух, доведенный до крайней точки своей противоположности, в которой еще различаются чистая воля и ее носитель, низводит эту противоположность до призрачной формы и находит в ней себя самого. Подобно тому как царство действительного мира переходит в царство веры и понимания, так абсолютная свобода переходит из своей себя самое разрушающей действительности в другую страну обладающего самосознанием духа... Возникла новая форма — моральный дух» [12].

В данном случае снятие отчуждения для Гегеля равнозначно крушению деспотизма, замене политического произвола буржуазным правопорядком.

«Феноменология» проникнута большим историческим оптимизмом, верой в прогресс человечества. «...Не трудно видеть, что наше время есть время рождения и перехода к новому периоду, — говорит Гегель в предисловии, — дух порвал с прежним миром своего бытия и представления, он готов погрузить его в прошлое и трудится над своим преобразованием» [13]. На чем основывает Гегель свое предчувствие общественных перемен? Изучение переписки Гегеля за этот период не оставляет сомнений в том, что свои надежды он связывал с деятельностью Наполеона. Гегель принадлежал к тем немцам (в числе их был и Гёте), которые с сочувствием относились к победам французов, полагая, что завоевание ими Германии приведет к быстрой и

---

[11] *Гегель.* Сочинения, т. IV, стр. 318.
[12] Там же, стр. 321.
[13] Там же, стр. 6.

решительной ликвидации в стране феодальных порядков.

Последняя страница «Феноменологии духа» была написана в полночь перед битвой под Иеной. Накануне французы заняли город, и Гегель из окна своего дома видел Наполеона во главе победоносной армии. Об этом он писал своему другу Нитхаммеру: «Я видел императора, эту мировую душу, в то время, как он проезжал по городу на рекогносцировку; в самом деле, испытываешь удивительное чувство, когда видишь такую личность, находящуюся здесь верхом на лошади и повелевающую миром... Теперь все, как и я раньше, желают счастья французской армии» [14].

Наполеона Гегель называл «великим учителем государственного права» и жаловался на то, что «немецкие князья еще не осознали понятие свободной монархии и не пытались его реализовать. Наполеону придется все это организовывать» [15]. Приветствуя введение в государствах Рейнского союза кодекса Наполеона, Гегель писал: «Значение имеет не столько сам кодекс, сколько пробужденная в связи с этим надежда, что будут также введены и остальные части французской и вестфальской конституции» [16].

Все эти высказывания не являются сентенциями стороннего наблюдателя, а представляют собой определенную политическую программу человека, принимавшего участие в общественной жизни страны. По собственному признанию Гегеля, у него всегда была склонность к политике, а в эти годы он вошел в непосредственное соприкосновение с ней: продолжая формально числиться профессором Иенского университета, он возглавил в 1807 г. ежедневную газету в Бамберге. Гегель, правда, впоследствии объяснял этот шаг исключительно материальными соображениями, но можно предполагать, что были и более глубокие мотивы, побудившие его заняться публицистикой.

Гегель видел в Наполеоне продолжателя дела Французской революции и верил в то, что его политика вы-

[14] *Hegel.* Briefe, Bd. I, S. 120—121.
[15] Там же, стр. 185.
[16] Там же, стр. 218.

зовет в Германии национальный подъем, явится толчком к освобождению сил немецкого народа, переломным моментом в его развитии. «Французская нация, пройдя купель своей революции, не только освободилась от устаревших учреждений, которые как бездушные цепи тяготели над ней и над другими, но также избавила индивида от страха смерти и привычек повседневной жизни; это дает ей великую силу, которую она проявляет по отношению к другим нациям. Она оказывает давление на их замкнутость и косность, и в конце концов они будут вынуждены изменить своему безразличию по отношению к действительности, пойти ей навстречу; и может быть, поскольку внутреннее проявляется во внешнем, они превзойдут своих учителей» [17].

Двадцать один месяц, проведенный Гегелем в Бамберге, не ознаменовался ни одной теоретической публикацией. И все же несправедливо считать это время потерянным для его философского развития. Мысль Гегеля продолжала конструировать систему, начало которой было положено «Феноменологией духа». Почти весь рабочий день отбирала у него газета, но тем интенсивнее посвящал он остававшиеся часы любимым занятиям. В письмах содержатся свидетельства о работе над логикой, об этом же говорят и сохранившиеся фрагменты. Идеи, зародившиеся в Иене, обретают стройность и строгость.

В Бамберге возник любопытный фрагмент, показывающий Гегеля с необычной стороны — как блестящего популяризатора собственных идей. Фрагмент называется «Кто мыслит абстрактно?». Издатели гегелевского наследия отнесли его к последнему, берлинскому периоду творчества, вместе с тем и стиль и содержание этого эссе говорят о его раннем происхождении. Недавно удалось доказать, что отрывок был написан весной или ранним летом 1807 г. К абстрактному мышлению, пишет Гегель, люди питают известное почтение как к чему-то возвышенному, его избегают не потому, что презирают, а потому, что возвеличивают, потому,

[17] *Hegel.* Briefe, Bd. I, S. 138.

что принимают за нечто особенное, чем в обществе выделяться неприлично. А между тем на самом деле абстрактно мыслит не просвещенный, а необразованный человек. Абстрактно именно примитивное мышление. В обоснование своего утверждения Гегель приводит остроумные примеры.

Гегель отнюдь не против научных абстракций. Он только показывает, что абстрактным, т. е. отвлеченным, односторонним, может быть и самое обыденное, житейское сознание и чаще всего оно бывает именно таким. Естественно, перед нами встает вопрос: а может ли научное, теоретическое мышление быть конкретным, и если да, то каким образом. Попытки решить эту проблему занимают центральное место в логическом учении Гегеля, которое примет законченную форму лишь в Нюрнберге.

На посту редактора «Бамбергер цайтунг» Гегель сталкивается с непреодолимыми трудностями. Двойная (баварская и французская) цензура, подчас лишенная какого бы то ни было смысла, повергала его в отчаяние, и он постепенно пришел к выводу, что «теоретическая работа... дает миру больше, чем практическая» [18]. Философ принимает решение бежать с «газетной каторги».

С 1808 по 1816 год Гегель занимает пост директора гимназии в Нюрнберге. За эти годы у него сложились твердые взгляды на задачи и методы школьного образования. Исходный пункт его педагогической системы — приобщение учащегося к духовному миру учителя. Ученики Пифагора, аргументировал Гегель, в течение первых четырех лет обязаны были молчать. Это означало, что они не имели права ни высказывать, ни даже иметь собственные мысли. Подобно воле мысль должна начинать с послушания.

Начинать, но не заканчиваться. Послушание — не самоцель; задача образования — сломить в ребенке своеволие, но воспитать волю; научить слушаться, чтобы затем мыслить и действовать самостоятельно для общего блага. Всякое воспитание направлено на

---

[18] *Hegel.* Briefe, Bd. I, S. 253.

то, чтобы не оставить индивид в сфере субъективности, объективировать его в государстве. А образцом слияния личного и государственного начала для Гегеля всегда была Древняя Греция. Вот почему изучение античной культуры он рассматривал в качестве главного средства школьного гуманитарного образования.

Обучение и воспитание тождественны, точнее, это различные стороны единой деятельности учителя. Как обучение нельзя свести к простому восприятию готовых истин (иначе это будет безрезультатное занятие, нечто вроде письма по воде), так и воспитание не должно ограничиваться лишь усвоением установленных правил поведения. Мысль и чувство, ум и сердце ученика следует направить на достижение главной цели — формирование духа для творческой самодеятельности.

Самое страшное в школьном деле — дух формализма. Конечно, существуют формальные правила, за нарушение которых ученики подвергаются наказаниям. Но учитель по своему положению отличается и от судьи, выносящего приговор, и от частного лица, затаившего злобу на обидчика. С непослушным и наказанным учеником учитель продолжает находиться в доверительном контакте. На мелких промахах не следует долго задерживать внимание ребенка; делая замечание в таких случаях, по возможности, надо сопровождать его шуткой. Важно пробудить в ученике веру в свои силы и чувство собственного достоинства. Учеников выпускного класса Гегель называл на «вы» и не просто по фамилии, а «господин такой-то».

Философия преподавалась в трех старших классах. Гегель начинал с учения о праве, морали и религии. В среднем классе он знакомил с психологией и логикой. В старшем классе продолжалось изучение логики, а также давалось общее представление о философии природы и философии духа. Подготовительные записи Гегеля к этим занятиям были изданы посмертно под названием «Философская пропедевтика» (публикуется во втором томе настоящего издания).

Согласно официальной инструкции, со школьниками надлежало проводить лишь «практические занятия»

в спекулятивном мышлении. Но Гегель считал, что обсуждать в философском плане какой-нибудь один конкретный предмет или какое-либо одно отношение действительности — это то же самое, что судить о музыкальной пьесе по партии одного инструмента. Теоретическое мышление требует системы, и Гегель пытался преподнести ее школьникам хотя бы в самом общем виде.

Впоследствии Гегель убедится в бесполезности подобных занятий, в Берлине он будет настаивать на исключении из школьных программ всех философских дисциплин, включая историю философии. Гимназия должна лишь готовить к изучению философии, которое успешно протекает только в университете. Школьников можно знакомить лишь с формальными элементами мышления — начальной логикой, историей античной литературы и религией. Последнюю следует преподавать так, чтобы она не вступала в противоречие с разумом и не приучала к софистике.

Основное произведение нюрнбергского периода — «Наука логики» (первый том увидел свет в 1812 г., второй — в 1816 г.). Если в Иене внимание Гегеля было приковано в первую очередь к проблемам истории познания — в «Феноменологии духа» он создал своего рода «Одиссею разума», исследование филогенеза и онтогенеза мышления, то теперь мысль философа обращена к поискам связей между историей и логикой, между теорией предмета и процессом его развития. Правда, у Гегеля отношения между логическим и историческим предстают в перевернутом виде: не логика предмета обобщенно отражает историю его развития, а, наоборот, история есть предметный образ логического саморазвития идеи. Но и в этой идеалистической трактовке Гегелю удалось вывести логику и теорию познания на путь историзма, увидеть в историческом исследовании метод создания теории того или иного процесса.

Вопрос о реформе логики был поставлен еще Кантом. Начиная с первых своих работ, Кант постепенно приходит к выводу о том, что процесс получения нового знания не может быть теоретически изображен

в понятиях формальной логики. Идея создания новой, содержательной логики все больше овладевает им. Первой попыткой ее создания была трансцендентальная логика «Критики чистого разума». Эта логика, по мысли Канта, не абстрагируется от «всякого содержания познания», более того, она должна «исследовать происхождение наших знаний о предметах, если только (характерная для Канта оговорка!) оно не может быть приписано предметам» [19]. Речь, следовательно, идет об исследовании чистых, т. е. априорных, форм мышления, применяемых для анализа чувственных данных; эти формы содержательны, но содержание их не выведено из внешнего мира, а внутренне присуще человеческому рассудку. Мы не будем воспроизводить здесь таблицу «чистых рассудочных понятий», или, как Кант называет их по примеру Аристотеля, категорий, — читатель найдет ее на соответствующей странице «Критики чистого разума», — отметим лишь, что среди них мы встречаемся с такими категориями, как количество и качество, причина и действие, необходимость и случайность, — впоследствии они займут важнейшее место в гегелевской системе категорий диалектики.

По мысли Гегеля, система категорий, построенная по принципу субординации, соподчинения понятий, есть форма истины. Простой механический набор понятий не передает всей сложности реальных отношений, их взаимообусловленности и взаимопереходов. Задача философии обнаружить эту систему отношений, реально существующую между понятиями. Система категорий дает возможность понять не только мир как целое, но и каждое его наиболее общее отношение, выражаемое той или иной категорией. Поскольку категории выражают связи предельной общности, они не могут быть определены через род и видовое отличие. Их можно осмыслить только в сопоставлении друг с другом, т. е. в определенной системе, каждое звено которой связано с предыдущим и последующим. Подобная система позволяет охватить единым взором и всю действительность и отдельное ее существенное отношение.

---

[19] *Кант И.* Сочинения, т. 3, стр. 157—158.

Здесь уместна следующая аналогия. Представим себе картину великого художника, разрезанную на куски. Каждый ее фрагмент, взятый в отдельности, говорит о мастерстве автора и заставляет подозревать грандиозность целого, но полностью все это можно почувствовать лишь в том случае, если все разрозненные части картины будут сложены в определенном порядке. Только тогда мы поймем в полной мере и весь шедевр и каждую его деталь.

Конечно, Гегель был далек от мысли, что система философских категорий может передать все богатство реальной действительности, эта система отражает лишь самые основные, самые общие связи развивающейся действительности. Философия изучает не мир в целом, а мир как целое.

Анатоль Франс однажды остроумно заметил, что философская теория мироздания столь похожа на мироздание, как глобус, на котором нанесены одни только долготы и широты, был бы похож на Землю. Франс хотел высмеять идею философской системы, но между тем он правильно схватил ее суть: она дает человеку ориентиры, столь же реальные, как параллели и меридианы, которые хотя и не проведены на Земле, тем не менее являются не просто выдумкой и помогают человеку осваивать мир.

Гегель не только высказал общую идею о субординации категории, но и правильно указал на общий ее принцип — движение мысли от абстрактного к конкретному, т. е. от одностороннего к многостороннему, от пустоты к полноте содержания. Тем самым изложение приобрело строгую последовательность. Гегель иронизировал по поводу учебников логики, в которых можно произвольно переставлять разделы. Переход в них осуществляется чисто словесно; пишут, например: «Вторая глава. Теперь мы переходим к суждениям». В диалектической логике последующее должно с необходимостью вытекать из предыдущего.

Ошибка Гегеля состояла в том, что движение мысли от абстрактного к конкретному, которое лежит в основе его логической системы, он принял за реальный путь рождения самого конкретного в действительности.

Маркс развеял иллюзию Гегеля, согласно которой реальное следует понимать «как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное» [20].

Маркс показал, что диалектическая логика есть обобщенное отражение истории познания предмета. Движение от абстрактного к конкретному совпадает не с историей предмета, а с историей его теоретического освоения, взятого, разумеется, в предельно обобщенном виде. Научное знание начинает свое развитие с выработки наиболее общих, «тощих» абстракций, которые в дальнейшем все более наполняются конкретным содержанием.

Вместе с тем Маркс был убежден в плодотворности, более того, в единственной правильности метода восхождения от абстрактного к конкретному для теоретического познания развивающегося целого. Этот метод он применил при создании «Капитала» — произведения, посвященного анализу развития экономики капиталистического общества как единого целого. Отсюда нам станет понятным категорическое утверждение В. И. Ленина: «Нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логики Гегеля» [21]. Сам Ленин старательнейшим образом «штудировал» Гегеля. Основное содержание ленинских «Философских тетрадей», откуда мы заимствовали цитату, образует конспект «Науки логики» Гегеля, составленный им в конце 1914 г. Причем это не просто выписки. Ленин комментирует Гегеля, переосмысливая идеи великого диалектика в духе материализма, отвергая и высмеивая искусственные идеалистические напластования.

Маркс и Ленин неоднократно подчеркивали противоположность материалистической диалектики методу Гегеля. Мы уже отмечали, что для Маркса восхожде-

---

[20] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 12, стр. 727.
[21] *В. И. Ленин*. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 162.

ние от абстрактного к конкретному есть путь лишь познания, а не возникновения конкретного, реальная история движется от одной конкретности к другой. Еще раньше мы говорили, что для Гегеля история представляет собой реализацию логики, в то время как на самом деле история первична, логические формы вырабатываются для ее осмысления и могут лишь приблизительно (особенно, когда речь идет об истории человечества) передать ее богатство. Об этом подробнее речь будет идти впереди.

А пока вернемся к Гегелю, к его творческому пути. Поражения Наполеона и последовавшее за ними крушение великой империи философ переживал болезненно. Однако он быстро убедился в том, что никакие военные победы коалиций не могут повернуть историю вспять. Возврата к старому нет и быть не может. Эта мысль с поразительной отчетливостью сформулирована Гегелем в его историко-политическом сочинении, увидевшем свет в Гейдельберге в 1817 г., — «Отчетах собрания сословий королевства Вюртемберг».

Умело лавируя между Бонапартом и его противниками, Вюртемберг вышел из наполеоновских войн с территорией, увеличенной вдвое. В соответствии с духом времени король Вюртемберга в марте 1815 г. созвал представителей сословий и передал им проект конституции, которая предусматривала создание однопалатного парламента. Это был шаг по пути буржуазного развития страны. В отличие от Бурбонов, которые ничему не научились, король Вюртемберга сделал необходимые выводы. Но тут случилось непредвиденное: представители сословий отклонили проект конституции и потребовали восстановления «доброго старого права», то есть феодальных порядков, существовавших в Вюртемберге до 1806 г., и распространения их на новые земли. Так возник спор о конституции.

Гегель не мог пройти мимо этих событий на его родной вюртембергской земле. Он внимательно следил за перипетиями спора и после опубликования отчетов сословного собрания дал подробный разбор его деятельности. Он писал для широкого читательского круга,

потому на этот раз позаботился о ясности изложения, его слог снова обрел простоту и эмоциональную окраску, давно исчезнувшую в его трудах.

Гегель критиковал позицию сословных представителей, стремившихся оживить устаревшие феодальные отношения. Он сравнивал эту позицию с поведением помещика, в имении которого произошло наводнение, покрывшее песчаную почву плодородным илом, но который не желает хозяйничать на плодородной земле и старается вернуть свой старый песок. «О сословных представителях Вюртемберга можно сказать то же, что было сказано о французских эмигрантах после их возвращения на родину: они *ничего не забыли и ничему не научились*. Они как будто *проспали* последние двадцать пять лет, вероятно, самые значительные во всей истории человечества и для нас самые поучительные, так как они определили нашу жизнь и наше мировоззрение. Едва ли можно представить себе более чудовищные жернова перемалывания ложных правовых понятий и предвзятых мнений о сущности государственного устройства, чем события этого двадцатипятилетия» (стр. 473—474). Такие переломные эпохи, писал Гегель, встречаются чрезвычайно редко; и задача политики состоит в том, чтобы полностью освоить «ценный опыт страшного двадцатипятилетия» (стр. 432).

Между тем вюртембергские сословия страдают «политической невосприимчивостью». Здесь сказывается отсутствие парламентской традиции, воспитанные веками косность и раболепие. Гегель объясняет принципы парламентаризма, в частности значение в государстве оппозиции: «Лишь неосведомленные люди полагают, что оппозиционная партия *противодействует правительству* или *кабинету министров,* как таковым. Даже в тех случаях, когда оппозиция выступает не против отдельных мероприятий, ...а подвергает критике правительственную политику в целом, эта критика направлена только против *данного конкретного кабинета министров,* а не против правительства и министерства, как таковых» (стр. 443).

Вместе с тем Гегель далек от идеализации буржуазной демократии. Здесь «граждане уподобляются изоли-

рованным атомам, а собрания избирателей — бесформенным, хаотическим скоплениям; народ в целом *растворяется в сборище* отдельных людей» (стр. 448). По Гегелю, возраст и имущественное положение не характеризуют общественное лицо индивида, свое значение человек обретает лишь в силу служебного положения, сословной принадлежности и признанного обществом профессионального умения, что отмечается званием или титулом. Феодальный произвол должен уступить место разумному, организованному этатизму. Государство — носитель социальной общности. Просветительская критика государства, характерная для молодого Гегеля, давно уступила место его апологетике, которая достигнет своей кульминации в «Философии права».

Рассмотрение конкретных исторических событий и их политического смысла приводят Гегеля к некоторым общетеоретическим выводам по поводу того, как надо подходить к анализу исторического процесса. «Еще недавно, согласно имевшей широкое распространение *психологической* точке зрения на историю, наибольшее значение придавалось так называемым тайным пружинам и намерениям отдельных индивидов, анекдотам, субъективным влияниям. Однако в настоящее время эта точка зрения потеряла всякое значение, история стремится вновь обрести свое достоинство в изображении природы и хода развития субстанциального целого» (стр. 430). Так перед Гегелем встала грандиозная задача — осмыслить историю человечества как единый, необходимый процесс, задача, которую он попытался решить в «Философии права» и в изданных посмертно лекциях по «Философии всемирной истории».

Философия истории Гегеля занята отысканием и изучением разумного, субстанциального начала в развитии общества. Истина есть система, философия есть наука об истине, следовательно, философия истории должна построить систему понятий, выражающих закономерные связи, внутренне присущие развитию человечества.

Но как перейти от единичного к общему, закономер-

ному? Уже в начале XVIII в. Дж. Вико высказал мысль о том, что в результате совокупной деятельности людей возникает нечто иное по сравнению с тем, какие цели ставил перед собой тот или иной человек. Эта мысль встречается также у Гердера.

Гегель шел по стопам Вико и Гердера, формулируя то, что он назвал «хитростью разума». Божественный разум, по словам Гегеля, не только могуществен, но и хитер; его хитрость состоит в том, что своих целей он достигает чужими руками.

Живые индивидуумы и народы, по мнению Гегеля, ища и добиваясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают и что они бессознательно исполняют. Историческая деятельность человечества слагается из действий людей, вызванных реальными интересами каждой личности. Каждый человек преследует свои собственные индивидуальные цели, а в результате из его действий возникает нечто иное, что было в его действиях, но чего не было в его намерениях. Человек, который из мести поджег дом своего соседа, вызвал пожар, уничтоживший целый город. Результат, порожденный действием преступника, вышел далеко за пределы его намерений. Нечто подобное происходит и во всемирной истории.

Средневековая христианская идея истории как промысла божьего, общности людей в осуществлении высших целей выступила у Гегеля в сочетании с пониманием роли, которую играет индивид, наделенный сознанием и волей. Философия истории Гегеля утверждала творческую активность личности, но предупреждала о том, что в деятельности человека есть нечто надындивидуальное, содержащееся в поступках, но отсутствующее в намерениях. В мистической, мифологической форме здесь была выражена идея социального начала, порождаемого совокупным действием массы людей.

Гегелю удалось правильно нащупать ту сферу, где взаимно погашаются индивидуальные, а следовательно, незакономерные действия людей, где за выступающей на поверхности игрой случая можно обнаружить желез-

ную необходимость. В § 189 «Философии права» (Прибавление) речь идет о ситуации, складывающейся в области хозяйства: «Почва здесь или там более или менее плодородна; годы различаются между собой по урожайности; один человек трудолюбив, другой ленив. Но этот кишмя кишащий произвол порождает из себя всеобщие определения и факты, кажущиеся рассеянными и лишенными всякой мысли. Управляются необходимостью, которая сама собою выступает. Отыскание здесь этой необходимости есть задача политической экономии, науки, которая делает честь мысли, потому что она, имея перед собой массу случайностей, отыскивает их законы» [22]. Действительно, экономика представляет собой ту сферу, где жизнь общества приобретает в первую очередь характер массового процесса, где социальная закономерность проявляется с полной определенностью. Чтобы увидеть действие социального закона, надо обратиться либо к массовому процессу, либо к достаточно большому отрезку истории. Законы общества носят статистический характер. Поиски разума в истории привели к обнаружению исторической закономерности.

Диалектика перехода массовой случайности в необходимость открывает соблазнительную возможность экстраполировать действие тех или иных социальных законов на всю историю человечества. Гегель фактически так и поступил, попытавшись представить весь путь, пройденный человечеством, в виде некой единой, замкнутой системы развития разума. Ее внутреннюю структуру должны были выразить формы мысли — категории диалектики, ее реализацию во времени — философия истории.

По мнению Гегеля, в обществе происходит непрерывное движение от низшего к высшему. В связи с этим Гегель иронизирует над идеей о первоначальном райском состоянии человека и критикует Шеллинга и Шлегеля, считавших, что существовал некий пранарод, который якобы обладал высокоразвитой культурой, утерянной затем человечеством.

---

[22] *Гегель.* Сочинения, т. VII, стр. 218.

Культура — это завоевание истории, результат развития разума, мирового духа. Конкретизируя это понятие, Гегель говорит о народном духе, который воплощает в себе единство законов, государственных учреждений, религии, искусства и философии. Прогресс во всемирной истории осуществляется всегда каким-то одним народом, дух которого является носителем мирового духа на данном этапе его развития. Другие народы либо изжили себя, либо еще не дошли до необходимой стадии развития, поэтому они играют подчиненную роль.

Цель всемирной истории — познание мировым разумом самого себя. Такую же цель имеет и каждый «определенный народный дух», то есть мировой разум, воплотившийся в культуре того или иного народа. Осуществление этой цели означает вместе с тем начало упадка: познавая себя, народный дух видит свою конечность, ограниченность и открывает дорогу другим, более высоким принципам. Зрелость народа превращается в старость, он уступает свое место, однако созданные им плоды не пропадают. Плоды дают семена, но семена другого народа, которому время зреть. Так каждый народ представляет собой определенное звено в цепи развития мирового разума, двигающегося к осуществлению своей цели.

Исходя из своей концепции, Гегель устанавливает и вполне определенный критерий общественного прогресса, на основании которого он строит свою периодизацию всемирной истории. Это прогресс в сознании свободы. Человечество, развиваясь, постепенно приходит ко все более глубокому пониманию свободы. Восточные народы еще не знают, что человек свободен, как таковой, они знают только, что один свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью. В результате этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Только у греков появилось сознание свободы, но они, как и римляне, знали, что свободны лишь некоторые, а не человек, как таковой. Поэтому у греков были рабы, обеспечивавшие существование прекрасной свободы немногих, и сама эта свобода являлась лишь случай-

ным, недолговечным цветком и сочеталась иногда с порабощением человеческого, гуманного начала. «Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек, как таковой, свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы» [23].

Приведенная цитата, однако, не означает, что в центре философско-исторической концепции Гегеля находится человеческая личность, богатство ее неповторимого духовного мира. Увы, человек, о котором идет здесь речь, есть всего лишь абстрактный представитель человеческого рода, некий человек вообще. Индивид — не цель, а средство, — средство существования, благоденствия и развития государства. История начинается лишь с появления государства и «завершается» установлением идеального государственного устройства. По-видимому, Ортега-и-Гассет имел все основания назвать учение Гегеля философией Цезарей и Чингисханов.

Двояким образом система Гегеля вступает в противоречие с его методом, с идеей историзма. Во-первых, она совершенно произвольно останавливает процесс развития человеческого общества на некоем состоянии, которое представляется философу идеальным. «Совершенное общество, совершенное «государство», это — вещи, которые могут существовать только в фантазии», — писал Ф. Энгельс [24].

Во-вторых, историзм как метод мышления предполагает рассмотрение социальных структур в непрерывном развитии, когда исчезают старые закономерности и появляются новые. Если так, то, следовательно, невозможно охватить единой системой понятий развивающееся целое. В этом смысле существует известное противоречие между идеями последовательного историзма, развитыми в «Феноменологии духа», и принципами, которые лежат в основе «Науки логики» и «Философии истории». Любая система категорий, даже самых «гибких», переходящих в свою противоположность и т. д.,

---

[23] *Гегель.* Сочинения, т. VIII, стр. 18.
[24] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 21, стр. 275.

представляет все же схему, упрощающую действительность. А когда перед нами предстает ряд систем, сменивших друг друга в процессе развития, то подойти к ним с единой меркой просто невозможно.

В этом смысле Маркс говорил, что «не существует производства вообще». Уточняя эту мысль, Маркс писал: «Есть определения, общие всем ступеням производства, которые фиксируются мышлением как всеобщие; однако так называемые *общие условия* всякого производства суть не что иное, как эти абстрактные моменты, с помощью которых нельзя понять ни одной действительной исторической ступени производства» [25]. Маркс подчеркивал, что историю нельзя осмыслить, «пользуясь универсальной отмычкой в виде какой-нибудь общей историко-философской теории, наивысшая добродетель которой состоит в ее надысторичности» [26].

Каждое общество, каждая эпоха, каждая культура, иногда даже страна рождает свои собственные специфические закономерности, которые и раскрывают подлинный смысл исторического бытия на том или ином этапе развития. Исследователь, руководствующийся принципом историзма, выделяет в развитии человечества целостные системы и к каждой из них подходит с соответствующей меркой.

Изучение той или иной завершенной системы, лежащей перед глазами историка, — задача хотя и сопряженная с определенными трудностями, но все же поддающаяся безошибочному решению. Путь уже пройден, и никто, кроме мысли историка, вторично по нему не пройдет. В гораздо более затруднительном положении оказывается историк современности, которая представляет собой систему незавершенную, открытую, многовариантную в своем поступательном движении. Любая развивающаяся действительность содержит в себе не одну, а ряд возможностей, и диалектическое мышление восстает против попыток игнорировать какую-либо из них.

---

[25] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 12, стр. 714.
[26] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 19, стр. 121.

Существует огромный соблазн à la Гегель замкнуть в мыслях открытую систему и через свое представление о будущем истолковать прошлое и настоящее. Марксизму чужд подобный провиденциализм. При составлении социального прогноза марксист всегда учитывает, что общество располагает несколькими вариантами развития, и зачастую трудно предсказать, какой из них будет реализован.

Немалое значение в формировании исторического процесса имеет случайность. Диалектика позволяет различать два типа случайностей: одни выступают в роли более или менее адекватного воплощения необходимости, взаимно «погашаясь» в массовом процессе или способствуя выявлению и действию определенной закономерности; другой тип случайности, являясь для данного процесса чем-то посторонним, как бы вторгаясь со стороны, может внести в необходимость серьезные, подчас роковые коррективы. Гегель видел в истории только первый тип случайности, марксизм — и тот и другой.

Для Гегеля история всегда существовала как всемирная история, как замкнутая, финалистски детерминированная разумная система. Марксизм рассматривает всемирную историю как систему, возникшую не изначально с появлением общества, а сложившуюся на весьма высоком уровне его развития, как систему открытую, содержащую в себе различные возможности, в том числе и такие, которые готовит ей случай.

Курс лекций по философии всемирной истории Гегель читал в Берлинском университете, профессором которого он стал в 1818 г. и оставался до дня своей кончины. В нашем издании этот период творчества представлен развернутой рецензией на собрание сочинений Гамана, письмами и афоризмами. Это лишь небольшая часть того, что возникло в берлинские годы; главное — обширные лекционные курсы, изданные посмертно на основании студенческих записей (помимо «Философии всемирной истории» — «Философия религии», «Эстетика», «История философии»), и фундаментальный труд «Философия права».

Творчество Гегеля достигает своего акмэ. Он пользуется всемирной известностью, олицетворяя собой философскую культуру Германии. Два десятилетия, вплоть до сороковых годов, учение Гегеля господствует над умами прогрессивной общественности.

Вместе с тем социальные взгляды самого Гегеля с годами все более приобретают консервативную окраску. Республиканские симпатии сменились убеждением в непревзойденном совершенстве прусской монархии. Если в свою бытность в Иене Гегель весьма отрицательно относился к Пруссии и ее прошлому, то теперь он занимает прямо противоположную позицию. Страницы «Философии всемирной истории», посвященные Фридриху II, — совершенно откровенная его апология. Фридрих — это «герой протестантизма», «король-философ», который «дал единственный пример того, как отец заботится о благе своего домашнего круга, старательно обеспечивает благо своих подданных и энергично правит ими». Что касается отношения к современной ему Пруссии, то «Гегель доходит здесь почти до раболепства. Видно, как он насквозь заражен жалким высокомерием *прусского* чиновничества...» [27]. Прусская монархия представляется Гегелю завершением развития мирового духа, идеалом государственного устройства.

Изменились политические идеалы Гегеля, но классовая природа его философии оставалась неизменной. Характерно, что Гегель видел в Пруссии буржуазную монархию, чем тогда она еще не была. Характеризуя Германию, он хвалил ее за то, что в ней еще не было осуществлено. «Ленные обязательства отменены, принципы свободы собственности и личности стали основными принципами. Доступ к государственным должностям открыт каждому гражданину, но умение и пригодность являются необходимыми условиями. Государством управляет мир чиновников, и над всем этим стоит личное решение монарха» [28]. В данном случае Гегель принимал желаемое за действительное, но само

---

[27] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 1, стр. 365.
[28] *Гегель*. Сочинения, т. VIII, стр. 421.

желание увидеть в своей стране сочетание буржуазных принципов с абсолютизмом было весьма показательным.

Показательными были и изменения в исторической концепции Гегеля. Раньше центральным и наиболее значительным событием новой истории для него была Французская революция, теперь это место он отводит Реформации, которая, по его мнению, сделала излишними в Германии революционные преобразования. Перед революцией Гегель испытывает чувство страха.

В этом отношении особенно характерно его последнее произведение — «Английский билль о реформе», опубликованное в 1831 г., незадолго до смерти. Если в своей критике вюртембергских сословных представителей Гегель обрушивался на тех, кто отстаивал устаревшие права и привилегии, то здесь он выступает на стороне противников избирательной реформы. Вслед за ними он повторяет наивные аргументы в пользу существования «гнилых местечек» и высказывает сомнения в том, что изменение избирательного закона принесет пользу. Гегель высказывает прямое опасение, что реформа повлечет за собой активизацию политической борьбы, которая опасна для Англии потому, что монархическая власть там слишком слаба, чтобы играть роль опосредующей силы между борющимися партиями. «Другой силой может быть народ; и оппозиция, базирующаяся на принципах, до сих пор чуждых парламенту, увидев неравенство сил по сравнению с противоположной парламентской партией, может поддаться соблазну искать поддержки в народе, и тогда вместо реформы произойдет революция» [29].

Так заканчивалось это своего рода политическое завещание Гегеля. Прошло почти сорок лет с того времени, когда юный тюбингенский студент набрасывал утопические планы возврата к античной свободе. За эти годы взгляды философа претерпели существенные изменения. Увлечение революцией сменилось разочаро-

[29] *Hegel.* Sämtliche Werke. Hrsg. von G. Lasson, Bd. VII, S. 323.

ванием в насильственной ломке социальных устоев. Эмоционально-художественное отношение к действительности уступило место культу логического мышления, раскрывшегося перед философом во всей сложности и полноте. Все личное, волнующее только индивида, отступило на задний план перед интересами социального целого. Многие перемены произошли в убеждениях Гегеля, но никогда не оставляла мыслителя вера в разум человека, в правопорядок и справедливость.

НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ И ХРИСТИАНСТВО

1.

Религия — одно из самых важных дел нашей жизни. Уже детьми мы учимся лепетать молитвы, обращенные к божеству, нам складывают ручки, чтобы мы воздевали их к возвышенному существу, в нашу память входит целое собрание тогда непонятных еще фраз — для будущей пользы и утешения в нашей жизни.

Когда мы становимся старше, занятия религией заполняют бо́льшую часть нашей жизни, во всяком случае у многих весь круг их мыслей и склонностей связан *с религией,* как окружность колеса с осью. Мы освящаем помимо других ее праздников первый день каждой недели, который нам с юных лет является в более красивом, праздничном свете, нежели все другие дни. Мы видим вокруг себя особый класс людей, который определен исключительно для служения религии. Ко всем важным событиям в жизни людей, поступкам, от которых зависит их личное счастье, наконец, к рождению, браку, смерти и похоро́нам примешивается что-то религиозное [1].

Задумывается ли человек, когда он становится старше, о природе и качествах Существа, в частности об отношении мира к этому Существу, на которое направлены все его чувства? Человеческая природа устроена так, что то, что в учении о боге есть практического, что может стать побудительной причиной поступков, источником постижения обязанностей и

источником утешения, довольно скоро предлагает себя непорочному человеческому сознанию — и представление об этом дает нам обучение с юности. Все то внешнее, что имеет к этому отношение и что производит на нас впечатление, принадлежит к разряду вещей, привитых естественной потребности человеческого духа — часто непосредственно, но слишком часто, увы, опирающихся на связи, созданные совершенно произвольно, не имеющие основы ни в природе души, ни в истинах, создающихся и развивающихся из самих понятий... [2]

...человеческой жизни в движении. Благородное требование разума к человечеству, правомерность которого мы так часто признаем всем сердцем, когда оно им исполнено, и заманчивые описания, порождаемые чистой, прекрасной фантазией невинного или умудренного [жизнью] человека, никогда не должны овладевать нами настолько, чтобы мы надеялись найти многое из этого в действительном мире, верили, что можно создать или увидеть в действительности, здесь или там, это прекрасное виде́ние; тогда недовольство тем, что мы находим, угрюмое настроение все реже будет затуманивать наше сознание. Таким образом, нас не должно пугать — если мы вынуждены так считать, — что чувственность есть главный элемент всякого действия и стремления человека; как трудно распознать, является ли определяющей основой воли чистый ум или действительная моральность! Удовлетворение стремления к счастью, полагаемого в качестве высшей цели жизни, по внешнему виду породит, вероятно, — лишь бы при этом уметь все как следует рассчитать — такое же действие, как если бы наши волеизъявления определял закон разума. Точно так же в системе морали чистая моральность должна in abstracto отделяться от чувственности, как бы ни подчинена была здесь последняя первой, — при рассмотрении человека вообще и его жизни мы должны преимущественно принимать во внимание его чувственность, его зависимость от внешней и внутренней природы — от того, что его окружает и в чем он живет, — а также от чувственных склонностей и от слепого инстинкта; природа человека как бы только беременеет идеями разума, подобно тому, как кушанье

пропитано солью, — но, если кушанье хорошо приготовлено, нигде не должно быть видно крупиц соли, сообщающей, однако, вкус свой всему блюду, — или подобно тому, как свет пронизывает все, все наполняет, оказывает свое влияние на всю природу, но не может быть представлен в качестве субстанции и тем не менее сообщает предметам их образ, преломляясь в каждом по-разному, производя из растений целительный воздух, — так же идеи разума оживляют всю ткань его ощущений, так благодаря влиянию идей представит перед ним поступок в неком особенном свете; сами они редко обнаруживают себя в своем существе, но их действие пронизывает тем не менее все, подобно некоей тонкой материи и придает каждой склонности и каждому стремлению особую окраску.

В самом понятии религии заключается то, что она есть не просто знание о боге, о его качествах, нашем отношении и отношении мира к нему, а также нетленности нашей души (это было бы с грехом пополам воспринято нами с помощью только разума или стало бы известно другим путем), она не есть просто историческое или рассудочное знание, в ней заинтересовано сердце, она имеет влияние на наши чувства и на определение нашей воли, отчасти в силу того, что благодаря ей наши обязанности и законы приобретают бóльшую силу, будучи представлены нам как законы бога, отчасти в силу того, что представление о возвышенности и доброте бога по отношению к нам наполняет наше сердце восхищением и чувствами смирения и благодарности.

Таким образом, религия поднимает моральность и ее мотивы на новую, более величественную высоту, она создает новую, более могучую преграду против силы чувственных побуждений. У чувственного человека религия также является чувственной — религиозные побудительные причины к добрым поступкам должны быть чувственными, чтобы они могли действовать на чувственность; конечно, при этом они обычно до некоторой степени теряют в своем достоинстве как моральные побудительные причины, но тем самым они приобретают столь человеческий вид, столь плотно

примыкают к нашим чувствам, что мы, увлеченные нашим сердцем и польщенные красивой фантазией, часто легко забываем, что холодный разум порицает такие образные представления или даже вовсе запрещает говорить о них.

Когда говорят о публичной религии, то при этом имеют в виду понятия бога и бессмертия и то, что имеет к этому отношение, поскольку они составляют убеждение народа, поскольку они имеют влияние на его дела и мысли. Далее, к публичной религии относятся также средства, с помощью которых, с одной стороны, народ обучается этим идеям, а с другой — они делаются способными проникать в сердце. Под этим понимается не только непосредственное действие: я не ворую, потому что бог запрещает это, — особенно должны быть приняты во внимание и зачастую расцениваться как самые важные более отдаленные действия. Именно они главным образом возвышают и облагораживают дух нации, пробуждая в ее душе так часто дремлющее чувство достоинства, не позволяя народу унижаться и унижать, чтобы он не только чувствовал себя в качестве *такового* [человека], но и привнес в картину более мягкие тона человечности и добра.

Основные догматы христианской религии со времени ее возникновения оставались, пожалуй, теми же самыми, но обстоятельства времени один догмат отодвигали совершенно в тень, а другой преимущественно возносили, выдвигали на свет, искажали за счет принижаемого, либо слишком расширяя его значение, либо слишком ограничивая его.

Вся масса религиозных основоположений и вытекающих отсюда чувств, в частности степень силы, с которой они могут влиять на способ поведения, составляет главный пункт народной религии. На угнетенный дух, который потерял под бременем своих цепей свою юную силу и начал стареть, религиозные идеи могут оказать незначительное впечатление.

Юный гений народа и стареющий: первый полон собой и ликует, чувствуя свою силу, устремляется жадно ко всему новому, интересуется наиболее живым в нем, но тотчас быстро оставляет все это и обращается

к чему-либо другому, однако это никогда не может быть чем-то, что наложит оковы на его гордую, свободную волю; стареющий гений отличается всегда главным образом прочной приверженностью к традиционному; поэтому он носит свои оковы, как старик подагру, на которую он ворчит, но которую не может отделить от себя, позволяет бить себя и трясти, как того хочет его властитель, но довольствуется он только урезанным сознанием, не свободно, не открыто, не со светлой и прекрасной радостью, привлекая к сопереживанию и других; и праздники его — болтовня, как для старика самое главное — это поговорить; нет ни громкого возгласа, ни полнокровного наслаждения.

Объяснение различия между объективной и субъективной религией; важность этого объяснения для всего вопроса

Объективная религия есть fides quae creditur[3], рассудок и память суть силы, которые содействуют ей, добывают, взвешивают и сохраняют знания или также верят. К объективной религии могут также принадлежать практические знания, но постольку они являются лишь мертвым капиталом; объективную религию можно упорядочить в голове, она позволяет приводить себя в систему, излагать в книге и излагать другим посредством речи; субъективная религия выражается только в чувствах и поступках, — когда я говорю о человеке, что у него есть религия, это означает не то, что он обладает достаточным знанием ее, а то, что его сердце чувствует дела, чудо, близость божества, он познает, он видит бога в его природе, в судьбах людей, он падает перед ним ниц, благодарит его и восхваляет его в своих делах, в своих поступках, смотрит не только на то, хороши ли они и умны, мысль о том, что поступок этот угоден богу, также является для него мотивом поступка, часто наиболее сильным. В наслаждениях, при счастливых событиях он всегда обращает взор свой к богу и благодарит его. Субъективная религия является живой, она есть активность внутри существа и

деятельность, направленная вовне. Субъективная религия есть нечто индивидуальное, объективная — абстракция; первая — живая книга природы: растения, насекомые, птицы и звери, в том виде, как они живут среди друг друга, один за счет другого — каждый живет, каждый наслаждается, все они перемешаны, всюду можно найти все виды вместе; вторая — кабинет натуралиста, который умерщвляет насекомых, засушивает растения, из зверей делает чучела или держит их в спирте и размещает в одном месте все то, что природа разделила, устанавливает одну единую цель там, где природа связала узами дружбы бесконечное многообразие целей.

Вся масса религиозных сведений, относящихся к объективной религии, в качестве таковой может принадлежать целому великому народу, она могла бы быть таковой на всей земле; она вплетена в субъективную религию, но составляет лишь небольшую, довольно пассивную часть ее, по-разному модифицируясь в каждом человеке. Важнейшее, что принимается во внимание в субъективной религии, — настроена ли душа и насколько настроена к тому, чтобы определять себя религиозными побуждениями, насколько возбудима она в этом плане; и далее — какие виды представлений оказывают преимущественное впечатление на сердце, какие виды чувств больше всего культивируются в душе и легче всего порождаются; один человек не имеет представления о более кроткой любви, побуждения, рождаемые любовью к богу, не находят отзвука в его сердце, его более грубые органы чувств потрясены бывают лишь волнением в страхе, громами и молниями, струны его сердца не откликаются на нежные прикосновения любви; уши другого человека глухи к голосу долга — нет пользы в том, чтобы обращать внимание их на внутреннего судью поступков, который основался в самом сердце человека, — на совесть, в них никогда не раздается этот голос; корысть — вот маятник, качание которого поддерживает работу их механизма.

От этого настроения, от этой восприимчивости зависит, какой будет субъективная религия каждого

индивида. Объективной религии нас обучают с детства, в школе; достаточно рано закладывают ее в нашу память, так что часто еще не окрепший рассудок, прекрасное нежное растение, открытое свободное чувство, сгибается под [ее] тяжестью, — или подобно тому, как корни пробиваются сквозь рыхлую почву, жадно высасывают из нее питательные вещества, но огибают камень и ищут другого направления, так постоянным грузом навсегда остается возложенное на память бремя, — окрепшие же душевные силы или сбрасывают его совсем, или, не получая от него никаких питательных соков, оставляют его в стороне.

В каждого человека природа поместила росток более тонких, вытекающих из моральности чувств; она вложила в него чувство моральности, более далеких целей по сравнению с чистой чувственностью; что эти прекрасные ростки не задушены, что из них выросла действительная восприимчивость к моральным идеям и чувствам — это дело воспитания, образования; религия не является первым, что может пустить корни в душе, она должна найти подготовленную почву, в которой только она и может развиваться.

Все зависит от субъективной религии — у нее подлинная, истинная ценность, пусть спорят теологи о догмах, о том, что относится к объективной религии, о более детальных определениях принципов последней; в основе каждой религии лежит небольшое количество фундаментальных принципов, которые в различных религиях только более или менее модифицируются, искажаются, излагаются в более или менее чистом виде; они образуют основу всякой веры, всякой надежды, которые религия дает нам в руки. Когда я говорю о религии, то я решительно абстрагируюсь от всякого научного или, скорее, метафизического познания бога, нашего отношения к нему и отношения всего мира и т. д. Такое познание, которым занимается только резонирующий рассудок, есть теология, но никак не религия. Знание о боге и бессмертии я причисляю здесь к религии только потому, что такова потребность практического разума, и все это находится в легко сознаваемой связи с нею. При этом не исключаются более

подробные разъяснения об особых усилиях бога, направленных на благо людей.

Но и об объективной религии я также говорю лишь постольку, поскольку она образует составную часть субъективной.

Я не намереваюсь исследовать ни то, какие религиозные учения представляют наибольший интерес для сердца и могут дать наибольшее утешение и возвышение для души, ни то, какими должны быть учения религии, чтобы народ стал лучше и счастливее, — я намерен исследовать меры, направленные на то, чтобы учение и силы религии вплетались в ткань человеческих чувствований, чтобы ее побуждения присоединялись к поступкам людей и оказывались в них живыми и действенными, чтобы религия стала вполне субъективной. Если она является таковой, то она не только обнаруживает свое наличное бытие в молитвенном складывании рук, в коленопреклонении и смирении сердца перед святынею, но и распространяется на все виды человеческих симпатий (если даже душа и не отдает себе в этом отчета) и действует всюду, но лишь опосредованно; она действует, если можно так выразиться, негативно, во время веселого наслаждения человеческими радостями, или при свершении возвышенных дел и во время упражнения более кротких добродетелей человеколюбия; но если даже она воздействует и не непосредственно, то у нее все же более тонкое влияние, так что душа продолжает при этом действовать свободно и открыто и не ослабляет своей деятельности, — выражению человеческих сил, подобных силе мужества, человечности, а также радостному состоянию, наслаждению жизнью принадлежит свобода от злонравного расположения души к зависти и т. п., принадлежит невинность и чистая совесть, и этим двум качествам способствует религия. Таким образом, она пользуется влиянием и в том отношении, что связанная с ней невинность умеет точно определить точку, где радость может переродиться в излишество, а мужество и решительность — в покушение на чужие права.

Субъективная религия [4]

Если теология является делом разума и памяти (ее происхождение тем не менее может быть любым — источником ее может быть и сама религия), религия же есть дело сердца, представляющее интерес ввиду потребности практического разума, то из этого само собой явствует, что в религии и теологии действуют различные душевные силы, да и подготовка души для обеих требуется различная. Для того чтобы мы могли надеяться, что высшее благо — претворить в действительность одну составную часть которого возложено на нас как долг — станет действительным во всем целом, практический разум требует веры в божество — в бессмертие.

Это по крайней мере тот зародыш, из которого вырастает религия; и совесть, внутренний смысл справедливости и несправедливости, и чувство, что за несправедливостью должно следовать наказание, а за справедливостью — блаженство, лишь отчасти раскрывается в таком выведении религии, в отчетливых понятиях. Пусть идея некоего всесильного непостижимого существа возникла в душе человека в результате какого-либо ужасного природного явления или бог впервые явил себя человеку в грозе, когда последний сильнее чувствует присутствие бога, или в ласковом дуновении вечернего ветерка, — эта идея задела моральное чувство человека, которое сочло ее вполне отвечающей его потребности.

Религия есть простое суеверие, если из нее в подобных случаях берут основания для поступков, — где только благоразумие может дать совет, или если только страх перед божеством ведет к совершению известных действий, с помощью которых человек надеется избежать его неудовольствия. У многих чувственных народов дело с религией обстоит, очевидно, именно так — представление о боге и его способе поведения по отношению к людям ограничивается тем, что он действует по закону человеческой чувственности и воздействует лишь на чувственность людей; и только совсем незначительная доля морального примеши-

вается к этому понятию — понятие бога и понятие об обращении к богу в служении ему уже морально, то есть оно уже в большей степени указывает на сознание порядка, более высокого и определенного более значительными целями, чем чувственность, — если даже сюда и примешивается затронутое выше суеверие (но к обращенному к божеству запросу относительно будущего результата присоединяется попытка воззвать к его помощи, чувство, что все зависит от его решений, и всегда в основе лежит вера или по крайней мере, что наряду с верой в судьбу существует естественная необходимость в том, что божество только правому дарует счастье, а неправому и гордецу определяет несчастье) и если из религии черпаются моральные стимулы действия.

Субъективная религия присуща добрым людям, объективная может принимать почти любую окраску, весьма безразлично какую. «В чем я кажусь вам христианином, в том самом вы мне евреем кажетесь!» — говорит Натан [5], ибо религия есть дело сердца, которое часто непоследовательно относительно догм, которые принимает рассудок или память, — самые достопочтенные люди несомненно не всегда те, кто больше всего рассуждал о религии, — последние очень часто превращали религию свою в теологию, т. е. подменяли полноту, сердечность веры холодным знанием и словесной пышностью!

А ведь религия лишь очень мало выигрывает благодаря рассудку; напротив, его операции, его сомнения могут скорее охладить сердце, чем согреть; и тот человек, который нашел, что представления других наций, или, как их называют, язычников, содержат много абсурдного, и потому несказанно радуется своей более глубокой проницательности, своему уму, позволяющему ему видеть больше, чем видели величайшие мужи, — тот не знает сущности религии. Кто именует своего Иегову Юпитером или Брамой и является подлинным почитателем бога, тот столь же по-детски, как и истинный христианин, приносит свою благодарность, свою жертву. Кого не тронет прекрасная простота, когда невинность думает о своем великом благодетеле,

при всем том добром, что дает ей природа, приносит ему все самое лучшее, самое непорочное, перворожденное зерно, перворожденного агнца, — кого не изумит Кориолан, когда тот в величии своего счастья боится Немезиды (подобно тому как смирился перед богом Густав Адольф в битве при Лютцене), моля богов унизить не дух римского величия, но его самого [6].

Такого рода черты действуют на сердце; и ими нужно наслаждаться в сердце своем, в наивности духа и чувства, а не искусно судить о них холодным рассудком. Только самомнение сектантского духа, который считает себя более мудрым, чем все люди прочих партий, может пренебрежительно не заметить в последних невинных пожеланиях Сократа принести петуха в жертву богу здоровья — прекрасное чувство Сократа, благодарящего богов за свою смерть, на которую он смотрит как на излечение, и сделать такое грубое замечание, какое делает Тертуллиан в «Апологии», 46 [7].

Где сердце (как у послушника в сцене из «Натана», откуда взяты приведенные выше слова) говорит не громче, нежели рассудок, где оно зачерствело и дает рассудку время резонерствовать о поступке, оно негодно на многое, в нем не живет любовь. Нигде голос непорочного чувства, чистого сердца и своенравие рассудка не противопоставлены друг другу более совершенно, чем в евангельской истории о том, как Иисус с радостью и любовью принял от некой до того времени пользовавшейся дурной славой женщины натирание для своего тела как открытое, не стесненное вокруг стоявшими людьми излияние прекрасной, проникнутой раскаянием, доверием и любовью души; однако некоторые из его апостолов имели слишком холодное сердце, чтобы отозваться на чувство этой женщины, на ее прекрасную, выражавшую доверие жертву, и смогли сделать холодное, облаченное в красивые слова пояснение под видом заботы о благотворительности. Какое черствое и поспешное замечание, когда добрый Геллерт [8] где-то говорит: малое дитя знает сегодня о боге больше, чем самый мудрый язычник, — как и Тертуллиан говорит («Апология», гл. 46): deum quilibet opifex и т. д. [9] Это точно так же, как если бы

у компендиума морали, который стоит здесь в моем шкафу и только от меня зависит, не завернуть ли в него вонючий сыр, была бóльшая ценность, чем у души Фридриха II, возможно, иногда и неправой; ибо различие между opifex Тертуллиана, «ребенком» Геллерта, в которого вместе с катехизисом вбили теологическую закваску, и бумагой, на которой напечатали нравоучения, в этом отношении не очень велико, — собственно говоря, приобретенное посредством опыта сознание в обоих случаях почти в равной степени отсутствует.

Просвещение. Желание действовать посредством рассудка

Рассудок служит только объективной религии. [Его дело] очистить принципы, представить их в их чистоте — он взрастил превосходные плоды — Лессингова «Натана» и заслуживает похвал, которыми его всегда награждают.

Но рассудок никогда не превратит принципы в принципы практические.

Рассудок есть некий придворный, который угождает настроениям своего господина: он умеет разыскать основания для оправдания всякой страсти, для всякой затеи, он является преимущественно слугой себялюбия, всегда очень проницательного в стремлении придать красивую окраску совершенным или будущим ошибкам и часто восхваляющего самого себя за то, что оно нашло для себя такую хорошую отговорку.

Просвещение рассудка делает человека умнее, но не делает его лучше. Хотя добродетель и выводят из мудрости, хотя и подсчитывают, что без добродетели человек не сможет стать счастливым, все же такой расчет слишком изворотлив и слишком холоден, чтобы быть действенным в момент совершения поступка, чтобы вообще иметь влияние на жизнь.

Тот, кто прибегает к помощи наилучшей морали, знакомится с точнейшими определениями как всеобщих принципов, так и отдельных обязанностей и доб-

родетелей; но если бы во время совершения действительного поступка думать обо всей этой груде правил и исключений, то получился бы такой запутанный образ действия, который всегда был бы опасливым, вечно в споре с самим собою. Кто когда-либо писавший о морали станет надеяться, что когда-нибудь будет человек, который или выучит наизусть его книгу, или будет справляться в его «Морали» относительно всего, что он делает, относительно всякого желания, которое придет ему в голову, является ли оно нравственным, дозволенным? И все же это, собственно, есть требование, которое предъявляет человеку мораль. Никакая печатная мораль, никакое просвещение рассудка — негативное действие «Теофрона» Кампе [10] — не могут полностью помешать тому, чтобы возникали дурные наклонности, чтобы они достигали значительного развития; человек должен сам поступать, сам действовать, сам принимать решение, а не другие действовать за него — [в противном случае он] не что иное, как простая машина...

Если об этом говорят как о просвещении народа, то это предполагает, что в народе царят заблуждения — народные предрассудки, которые относятся к религии и которые чаще всего в большей или меньшей степени опираются на чувственность, на слепое ожидание, что воспоследует действие, совсем не связанное с причиной, которая должна произвести действие, — у народа, у которого много предрассудков, понятие причины, повидимому, часто еще основывается на понятии простого следования одного за другим, причем нередко, говоря о причине, опускают и не понимают средние звенья следующих друг за другом действий. Чувственность и фантазия суть источники предрассудков; в этом отношении даже верные, могущие устоять перед исследованием рассудка положения являются у простого народа также предрассудками, когда в них только верят, не зная их оснований.

Предрассудки, таким образом, могут быть двоякого рода:

а) действительные заблуждения.

b) действительные истины, которые, однако, не должны усматриваться как истины, познаваемые в качестве таковых разумом, но которые принимаются на веру, причем за субъективным не признается, таким образом, никакой значительной заслуги. Избавить народ от его предрассудков, просветить его — значит, таким образом (поскольку предрассудки практического толка, т. е. такие, которые влияют на определение воли, имеют совсем другие источники и другие следствия, то о них здесь не идет речь), развить его рассудок в отношении некоторых вещей так, чтобы он, с одной стороны, действительно освободился от убеждения и силы заблуждения, а [с другой] — в какой-то мере был основательно убежден действительными истинами. Но прежде всего: какой же смертный отважится вообще решать, что такое истина? Условимся здесь только, как следует поступать, — если нужно говорить больше in concreto о человеческом знании и нечто принимать также и в политическом отношении, дабы имело место человеческое общество, — чтобы были общезначимые принципы, такие, которые не только являются ясными для здравого человеческого смысла, но и лежат в основе всякой религии, если она заслуживает такого имени, как бы ни были эти принципы искажены.

α) Таким образом, несомненно, что только немногие принципы являются таковыми и что (именно в силу того, что они отчасти столь общи и абстрактны, а отчасти — когда они должны быть представлены в чистом виде, как того требует разум, — «противоречат» опыту и чувственной видимости, поскольку не являются для них правилом, а могут подойти только к противоположному порядку вещей) они редко годны для признания со стороны народа; и если даже память удержала их, то это еще не значит, что они составляют какую-либо часть духовной и волевой системы человека,

β) поскольку невозможно, чтобы религия, которая должна быть общей для народа, состояла из общих истин, до которых каждый раз поднимались только более исключительные люди, постигая их с любовью в сердце, и, таким образом, в ней отчасти всегда должны быть примеси, которые надо принимать на веру; или

поскольку невозможно, чтобы стали более грубыми чистые принципы, — раз их необходимо облекать в более чувственную оболочку, чтобы они понимались и были приемлемы для чувственности, — а отчасти должны также вводиться такие обряды, в необходимости или пользе которых с детства убеждали доверчивую веру и привычку; выясняется, что невозможно, чтобы народная религия (что уже заключается в самом понятии религии), если ее учения должны быть действенными в жизни, могла быть построена на чистом разуме. Позитивная религия необходимо покоится на вере в традицию, передавшую ее нам; и, таким образом, в необходимости ее религиозных обрядов мы убеждаемся также только на этом основании — в силу обязательности их, в силу веры, что бог требует их от нас как обязанности, угодной ему. Но, рассматривая их сами по себе только с помощью разума, можно утверждать о них лишь то, что они служат созиданию, пробуждению благочестивых чувств, и можно исследовать, насколько целесообразны они в этом отношении. Но коль скоро я убеждаюсь, что бог сам по себе не почитается в этих обрядах, в нашем служении ему, что самым угодным для него служением были бы праведные поступки, то — если я даже сознаю, что эти обряды служат для назидания, — они, и именно в силу всего этого, в значительной степени уже утратили для меня долю своего возможного впечатления.

Так как религия вообще является делом сердца, то можно поставить вопрос: в какой мере должен примешиваться рациональный момент, чтобы оставалась религия? Когда много размышляют о возникновении чувств, об обрядах, в которых следует принимать участие и с помощью которых должно пробудиться благочестивое чувство, об их историческом происхождении, об их целесообразности и т. п., то они, конечно, теряют ореол святости, в котором мы всегда привыкли видеть их, так же как теряют свой авторитет догмы богословия, когда мы освещаем их с помощью церковной истории. Но сколь мало такое холодное размышление дает поддержку человеку, мы видим зачастую, когда люди попадают в ситуацию, где терзаемое сердце нуждается

в прочной опоре, где отчаяние часто вновь прибегает к тому, что прежде гарантировало им утешение и за что оно теперь держится тем крепче и боязливее, чтобы это от них снова не ускользнуло, и затыкает уши от софистических доводов рассудка.

Мудрость есть не что иное, как просвещение, рассуждение. Но мудрость — это не наука. Мудрость есть возвышение души; благодаря опыту, соединенному с размышлением, мудрость поднялась над зависимостью от мнений и впечатлений чувственности, и когда эта мудрость практическая, а не просто самодовольная, хвастливая, она неизбежно должна сопровождаться спокойной теплотой, кротким пламенем; она мало рассуждает, она не идет из понятий methodo mathematico и не приходит к тому, что принимает за истину, через ряд умозаключений, таких, как Barbara и Bagoco, — она приобретает свое убеждение не на обычном рынке, где знание дается каждому, кто заплатил причитающееся, она не могла бы расплачиваться блестящей монетой, имеющей хождение валютой, — а говорит из полноты сердца.

Формирование рассудка и применение его к объектам, которые привлекают к себе наш интерес, — просвещение остается поэтому таким же прекрасным преимуществом, как и отчетливое знание обязанностей, просвещение относительно практических истин. Но они не обладают таким свойством, чтобы они могли дать человеку моральность; их значение беспредельно уступает доброте и чистоте сердца, поэтому они, собственно, *«не»* commensurabel [соизмеримы].

Бодрость духа — главная черта в характере благонравного юноши; если обстоятельства помешают ему в большей мере обратиться к самому себе, если он примет решение стать добродетельным человеком и если при этом он имеет еще недостаточно опыта, чтобы книги могли подготовить его к этому, — то он, возможно, возьмет в руки «Теофрона» Кампе с целью сделать эти наставления мудрости и благоразумия руководством для своей жизни, он утром и вечером станет читать по разделу оттуда и целый день думать об этом — каков же будет результат? Может быть, действительно

совершенствование, знание людей, практическая мудрость? Для этого требуется многолетняя тренировка и опыт, а размышления о Кампе и камповской струнке за неделю внушат ему отвращение! Мрачным и робким вступит он в общество, где только тот является желанным, кто умеет его развеселить; нерешительно вкушает он удовольствие, которым наслаждается только тот, у кого радостное сердце. Проникнутый чувством своего несовершенства, заискивает он перед каждым; его не веселит женское общество, ибо здесь он испытывает страх — тихое прикосновение девушки может зажечь в его крови пламенный огонь, и это делает его неловким, натянутым; но он не выдержит этого долго, в скором времени выйдет из-под контроля угрюмого наставника и будет чувствовать себя при этом лучше.

Если просвещение и должно дать что-то, чем наделил его великий панегирист, если оно и должно оправдать свою славу, так это истинной мудростью, в противном случае оно останется ложной мудростью, чванливой и кичащейся перед столь многими слабыми братьями своими manières [манерами], в которых, как она воображает, ее преимущество перед другими. Это самомнение чаще всего имеет место у большинства юношей и мужчин, которые приобретают новые взгляды из книг и начинают отказываться от своих прежних верований, общих у них с большинством окружающих их людей, причем часто особенно большую роль играет здесь тщеславие. Тот, кто при этом много говорит о непостижимой глупости людей, кто скрупулезно доказывает, что вот величайшая нелепость, что у народа такой-то предрассудок, кто при этом всегда бросается словами: «просвещение», «знание людей», «история человечества», «счастье», «совершенство», есть не кто иной, как болтун от просвещения, шарлатан, предлагающий выдохшиеся лекарства от всех болезней, — [такие люди] кормят друг друга пустыми словами и не обращают внимания на святую, нежную ткань человеческого чувства. Каждый, вероятно, может услышать о чем-то подобном, о чем судачат вокруг него; иной, возможно, испытал это на самом себе, так как в нашу заполненную писаниной эпоху этот путь образования

является весьма частым. Если даже тот или другой человек в течение жизни и научится в большей степени понимать то, что прежде лежало в его душе мертвым капиталом, то и тогда в каждом желудке все же останется непереваренная масса книжной учености, которая — поскольку желудок в значительной мере занят ею — мешает более полезной пище и не позволяет остальной системе тела получать питательные соки; одутловатый вид создает, возможно, видимость здоровья, но сухая флегма во всех членах парализует свободное движение.

Дело просвещающего рассудка — очистить объективную религию. Но в такой же мере, в какой *его* сила не играет значительной роли в улучшении людей, воспитании, которое должно породить возвышенные, глубокие убеждения, благородные чувства, решительную самостоятельность, так и продукт — объективная религия — имеет при этом небольшой вес.

Когда человек созерцает свой труд — великое, возвышенное здание познания бога и познания человеческих обязанностей и природы, это льстит человеческому рассудку. Для этого он, разумеется, достал материал; он соорудил из него здание и все время продолжает украшать его и даже снабжать его каким-нибудь завитком; но чем более многослойной и сложной является конструкция, над которой трудится все человечество, тем меньше принадлежит она каждому в отдельности. Кто только копирует эту всеобщую конструкцию, только из нее выбирает для себя, кто не в себе самом и не из себя самого строит собственный домик, чтобы иметь жилище с крышей и стенами, где он был бы совсем у себя, где он каждый камень если не сделал совершенно заново, то все же положил куда следует, повертел в руках, — тот является начетчиком, тот не жил и не трудился самостоятельно.

Кто только строит себе дворец в подражание тому большому зданию и живет в нем, как Людовик XIV в Версале, тот едва ли знает все покои своего владения и занимает лишь один очень маленький кабинет, тогда как хозяин дома в своем доставшемся ему от предков домике умеет всегда распорядиться наилучшим обра-

зом, рассказать о каждом винтике, каждом шкафчике, об их использовании и их истории («Натан» Лессинга). О большей части того, чем я владею, я могу еще сказать: как, где, почему я учился этому [11].

Религия должна помочь человеку строить его маленький домик, который он тогда может назвать своим собственным, — но в какой мере она может помочь ему в этом?

Если между чистой религией разума, которая поклоняется богу в духе и в истине и служение ему полагает только в добродетели, и между фетишистской верой, которая верит, что может снискать себе уважение у бога также и через нечто *иное,* нежели добрая по себе самой воля, существует такое значительное различие, что последняя в противоположность первой не имеет никакой ценности, что обе относятся к совершенно различным видам, и если, таким образом, для человечества очень важно проводить это различие всегда в пользу религии разума и вытеснять фетишистскую веру, то — поскольку всеобщая духовная церковь остается только идеалом разума и поскольку, пожалуй, невозможно, чтобы могла быть учреждена публичная религия, которая исключила бы всякую возможность вывести из себя фетишистскую религию, — спрашивается, каким образом должна быть организована народная религия, чтобы a) негативно — дать как можно меньше повода для начетничества и как можно меньше сохранить привязанность к обычаям и b) позитивно — народ, ведомый к религии разума, приобрел к ней восприимчивость.

Когда в морали в качестве последней вершины нравственности и последнего пункта стремления полагается идея святости, то возражения тех, кто говорит, что такая идея для человека недостижима (что допускают и сами моралисты) и что кроме чистого уважения к закону человеку нужны еще и другие, относящиеся к его чувственности, побудительные причины, — такие возражения доказывают не то, что человек не должен стремиться — пусть даже нужна для этого целая вечность — приблизиться к этой идее, а только то, что при грубости и при мощной тяге к чувственности

большинства людей зачастую следовало бы довольствоваться хотя бы тем, чтобы установить законность (а чтобы установить ее, не требуются чисто нравственные побудительные причины, ср. Матф. 19,16 [12] — для этого в них было мало чувства), и что польза была бы уже от простого совершенствования грубой чувственности — по крайней мере развивался бы интерес к чему-то более возвышенному, вместо собственно животных инстинктов развивались бы чувства, которые более подвержены влиянию разума и больше приближаются к моральному, или что (причем только это, собственно, и возможно), когда громкий крик чувственности несколько заглушен, моральные чувства также пускают ростки, — вообще, уже простая культура была бы выигрышем; они хотят, пожалуй, только одного — [доказать], что на этой земле будто бы невероятно, чтобы человечество или хотя бы отдельный человек обошлись когда-нибудь без внеморальных побудительных причин, — в саму нашу природу вложены такие чувства, которые, хотя и не моральны и возникли не из уважения к закону и таким образом не являются твердыми и прочными, не имеют ценности в себе самих и опять-таки не заслуживают внимания, все же вполне приятны, препятствуют злым наклонностям и поощряют лучшее в человеке, — к такому роду принадлежат все благонравные склонности, сострадание, доброжелательность, дружба и т. д. К этому эмпирическому характеру, который заключен внутри круга склонностей, принадлежит также моральное чувство, которое должно вплести свои нежные волокна во всю ткань; основной принцип эмпирического характера есть любовь, которая имеет нечто аналогичное с разумом, поскольку любовь, когда она находит себя самое в других людях или, лучше сказать, забывает самое себя, изгоняет себя из своего существования и начинает жить, чувствовать и действовать в других так же, как разум в качестве всеобщего принципа, вновь узнает себя как общезначимый закон, как согражданина интеллигибельного мира в каждом разумном существе! Хотя эмпирический характер человека и возбуждается желанием или нежеланием, *однако* любовь, хотя это

уже патологический принцип поведения, бескорыстна, она делает добро не потому, что она рассчитала, что радости, которые приносят ее действия, являются более чистыми и более длительными, чем радости чувственности или радости, возникающие от удовлетворения какой-либо страсти, — она, таким образом, не принцип утонченного себялюбия, где *Я* в конце концов всегда есть последняя цель.

Для установления принципов эмпиризм, конечно, совершенно не годится, но когда речь идет о том, как следует воздействовать на людей, то следует принять их такими, каковы они есть, и отыскать все добрые побуждения и чувства, благодаря которым, если даже свобода человека непосредственно и не увеличивается, натура его все же может облагородиться. В случае народной религии особенно важно, чтобы фантазия и сердце не оставались неудовлетворенными, чтобы первая наполнялась великими, чистыми образами, а в последнем пробудилось благодетельное чувство. Чтобы и то и другое получили правильное направление, для религии, объект которой так велик и так возвышен, тем более важно, что оба могут выбрать себе слишком легкий для них путь или ввести себя в заблуждение, так что или сердце соблазнится ложными представлениями и своим собственным удобством, привяжется к внешним вещам или найдет пищу в низменных, мнимо смиренных чувствах, надеясь тем самым служить богу, или фантазия свяжет как причину и действие вещи, следование которых друг за другом является чисто случайным, и будет надеяться на свое исключительное воздействие на природу. Человек есть столь многосторонняя вещь, что из него можно делать все; у столь разнообразно переплетенной ткани его чувств так много разных концов, что можно цепляться за разные — не за один, так за другой. Поэтому он способен на безрассуднейшие суеверия, на величайшее иерархическое и политическое рабство; задача сплести прекрасные нити природы в одну благородную тесьму должна быть по преимуществу делом народной религии.

Народная религия отличается от частной религии главным образом тем, что цель ее, поскольку она сильно действует на воображение и сердце, вообще вдыхает в душу силу и энтузиазм — дух, без которого немыслима великая, возвышенная добродетель. Совершенствование каждого отдельного человека в соответствии с его характером, наставление в случае столкновения разных обязанностей, особые средства поощрения добродетели, утешение и ободрение каждого отдельного в страданиях его и в несчастных случаях — воспитание всего этого должно быть предоставлено частной религии, а что она не подходит для роли публичной народной религии, явствует из следующего:

a) [Необходимо] наставление в случае столкновения разных обязанностей, а последние столь разнообразны, что я, в силу этого, могу разобраться в них, чтобы удовлетворить свою совесть, или только прибегая к совету рассудительных и опытных людей, или посредством убеждения, что долг и добродетель суть высший принцип, убеждения, которое уже прежде сделалось способным утвердиться во мне и стать максимой моих действий благодаря публичной религии; общественное обучение, как и обучение морали (о чем см. выше), слишком сухо, да и оно, как и мораль, не в силах сделать так, чтобы душа в момент действия определялась чисто казуистическими правилами; иначе это порождало бы вечную педантичность, которая совершенно противоположна решительности и силе, требующимся для добродетели.

b) Если добродетель появляется не в результате учения и болтовни, а как растение, которое — хотя и при надлежащем уходе — развивается все же благодаря своему внутреннему побуждению и своей силе, то различные искусства, которые будто бы выдуманы, чтобы выращивать добродетель, словно в теплице, и где будто бы нет недостатков, вредят человеку больше, чем когда его оставляют в запущении [13]. Публичное обучение религии в силу своей природы приводит не только к тому, что рассудок просвещается относительно идеи бога и нашего отношения к нему, но также и к тому, что все прочие обязанности пытаются вывести из обя-

зательств, которые мы имеем «перед» богом, и тем самым пытаются сделать их для нас более убедительными, представить их как более обязательные. Однако такое выведение содержит что-то неестественное, что-то весьма натянутое; это — соединение, где лишь рассудок усматривает взаимосвязь, которая часто очень искусственна и по крайней мере обыкновенному человеческому смыслу не делается ясной, и обычно, чем больше мотивов приводят в пользу долга, тем равнодушнее становятся к нему.

c) Единственное истинное утешение в страдании (для боли нет утешения — ей может противостоять только сила души) есть надежда на божественное провидение, все остальное есть пустая болтовня, которая отскакивает от сердца.

Какой должна быть народная религия? (Народная религия взята здесь объективно):

a) с учетом объективных догматов,

b) с учетом церемоний.

A. I. Ее догматы должны быть основаны на всеобщем разуме.

II. Фантазия, сердце и чувственность должны уходить от нее не с пустыми руками.

III. Она должна быть таковой, чтобы с ней были соединены все потребности жизни — публичные государственные действия.

B. Чего она должна избегать?

Фетишистских верований, к которым зачастую относится, особенно в наш многословный век, и то, что посредством тирад о просвещении и т. п. думают удовлетворить требования разума, когда происходит вечная склока вокруг догматических учений, и при этом мало что улучшается в себе и в других.

I

Догматы, даже если их авторитет покоится на божественном откровении, обязательно должны быть такими, чтобы они, собственно, были утверждены всеоб-

щим разумом людей, чтобы их обязательность сразу же усматривал и чувствовал любой человек, как только он обратит на них свое внимание; так как, помимо того что такие догматы, которые или указывают нам особое средство достигнуть божественного расположения, или же обещают нам приобретение каких-то особых, более высоких, более подробных объяснений относительно недостижимых предметов (и именно в качестве цели разума, а не просто фантазии), — помимо того что рано или поздно они становятся предметом нападок мыслящих людей и предметом споров (причем практический интерес всегда утрачивается или же вследствие спора устанавливается точный — нетерпимый — символ), они, несомненно, никогда — ибо их связь с истинными нуждами и требованиями разума всегда остается неестественной, когда все же эта связь в силу привычки становится совсем прочной, легко дают повод к злоупотреблениям, — не обретают для чувства значимости чистого, подлинного, непосредственно относящегося к моральности практического момента.

Но в то же время эти догматы должны быть простыми, и если это истины разума, то они являются простыми именно потому, что тогда не требуют ни аппарата учености, ни обилия утомительных доказательств, и благодаря этой особенности, благодаря тому, что они просты, они приобретают тем большую силу и тем большее впечатление производят на душу, на определение воли к действиям и в такой своей концентрированности имеют куда большее влияние, принимают куда большее участие в образовании народного духа, чем нагроможденные и искусственно упорядоченные приказы, которые именно из-за этого всегда требуют многих исключений.

К тому же эти всеобщие догматы должны быть человечными — требование великое и трудное, — и именно настолько человечными, чтобы соответствовать духовной культуре и ступени моральности, на которой находится народ. Пожалуй, некоторые из идей, наиболее возвышенных и важных для людей, как раз едва годятся для того, чтобы восприниматься вообще как максимы, — кажется, что они могут быть собствен-

ностью лишь немногих искушенных, в результате длительного опыта постигших мудрость людей, в душе которых они становятся твердой верой, непоколебимым убеждением, — и именно в ситуации, когда вера должна ободрять. Такова вера в некое мудрое и милосердное провидение, с ней, если она живая, настоящая, связывается полнейшая преданность богу.

Но даже если этот догмат и все, что с ним связано, есть основной догмат христианской общины в силу того, что все, что в нем высказывают, сводится к недостижимой любви бога, в которой исток всего (а кроме того бога всегда, постоянно представляют близким нам и присутствующим, воздействующим на все, что происходит вокруг нас), даже если все это представляется в значительной степени не только стоящим в самой необходимой связи с нашей нравственностью и тем, что для нас есть самое священное, но и благодаря многократным уверениям самого бога, благодаря другим фактам, которые неопровержимо должны убеждать нас в этом, поднимается до полнейшей достоверности, — опыт показывает нам все же очень часто — особенно у большой толпы, — что удар грома, холодная ночь способны подорвать это доверие к провидению, и долженствующее следовать из этого терпеливое смирение перед волей бога, умение подниматься над нетерпением, досадой по поводу несбывшихся надежд, над недовольством, связанным с бедою, выпадает вообще только на долю мудрого человека.

Это столь внезапное падение доверия к богу, быстрый переход к недовольству им облегчается еще и тем, что христианскую чернь не только с юных лет приучают беспрестанно молиться, но и пытаются все время убедить в высшей необходимости этого, обещая взамен непременное исполнение мольбы.

Далее, ради пользы страдающего человечества со всех концов нанесли такую кучу оснований для утешения в несчастье, что у кого-нибудь в конце концов может появиться сожаление, что нельзя каждый день терять отца или мать или слепнуть — данное соображение приняло здесь такой ход, что и в самом широком

кругу с необычайной проницательностью изучались и выискивались физические и моральные воздействия всех этих несчастий, — думали, подставляя все подобное в качестве цели провидения, что тем самым достигли лучшего понимания его планов в отношении людей, причем не только в целом, но и в частностях.

Но поскольку мы не довольствуемся тем, чтобы, полные святого благоговения, приложить к губам палец и умолкнуть, то нет ничего обычнее того, что нескромная дерзость притязает и на то, чтобы овладеть путями провидения, — склонность эта усиливается еще — правда, не в простонародье — из-за тех многочисленных идеальных идей (idealischen Ideen), которые вошли в моду. Это весьма мало способствует преданности воле божией и удовлетворенности. Было бы очень интересно сравнить с этим веру греков. С одной стороны, у них в основе была вера, будто боги склонны к добру и злого человека отдают ужасной Немезиде, вера, утвержденная на глубокой моральной потребности разума, изящно оживленной теплым дыханием чувств, а не на холодном, выведенном из отдельных случаев убеждении в том, что все оборачивается к лучшему, убеждении, которое никогда нельзя перенести в действительную жизнь; с другой стороны, несчастье у них было несчастьем, боль была болью — что случилось, того не изменить, — они могли не ломать себе голову, стараясь постичь умыслы богов, так как их moira, их anancaia tyche [14] была слепа, но уж этой необходимости они подчинялись тогда добровольно, со всей возможной безропотностью и по крайней мере имели преимущество — они могли более легко переносить то, на что с ранних лет привыкаешь смотреть как на неизбежное, и несчастье к боли и страданию, порождаемому им, не добавляло еще более тяжелые, более невыносимые досаду, недовольство, неудовлетворенность. Эта вера, поскольку она *несет в себе,* с одной стороны, уважение перед потоком естественной необходимости и одновременно убеждение, что боги властвуют над людьми, руководствуясь моральными законами, как кажется, по-человечески соответ-

ствует возвышенности божества и бессилию, зависимости от природы, ограниченному кругозору человека.

Простые, основанные на всеобщем разуме догматы уживаются с любой степенью народной образованности, и последняя будет также постепенно модифицировать первые в соответствии со своими изменениями, хотя больше лишь с внешней стороны, больше с той, которая касается живописаний чувственной фантазии.

Эти догматы (если это догматы, основанные на всеобщем человеческом разуме) не могли при этом в силу своего характера иметь какую-либо другую цель, кроме как действовать на дух народа в общем плане — отчасти через самих себя, а отчасти посредством чар властно внедряющихся в жизнь церемоний, — так что они не будут ни вмешиваться в дела гражданского правосудия, ни присваивать себе частную цензуру, не дадут они и легкого повода (ибо формулы их просты) спорить о себе самих, — поскольку они требуют и утверждают очень мало позитивного, а законодательство разума является тут лишь формальным, то властолюбие жрецов такой религией ограничено.

II

Всякая религия, чтобы быть народной, необходимо должна занимать сердце и фантазию народа. Также и чистейшая религия разума воплощается в душах людей, еще больше — народа, и, пожалуй, чтобы предотвратить авантюристические выверты фантазии, стоило бы связать с религией даже мифы, по крайней мере чтобы указать фантазии прекрасный путь, который она сможет тогда сама осыпáть цветами, — догматы христианской религии большей частью связаны с историей или представлены исторически, место действия — земля, если даже при этом действуют не только люди; здесь, таким образом, фантазии представлена цель, вполне доступная осознанию, но все же остается еще множество места, открывающего простор для ее свободных действий, и если она окрашена черной желчью, то может нарисовать себе страшный мир, но, с другой

стороны, она легко впадает в ребячливость, поскольку, собственно, приятное — прекрасные, черпаемые в чувственном мире краски — исключает дух нашей религии, и вообще мы чересчур люди разума и слов, чтобы любить прекрасные картины. Что же касается церемоний, то, с одной стороны, без них, пожалуй, немыслима никакая народная религия, но, с другой, нет, вероятно, ничего более трудного, чем помешать тому, чтобы они не принимались чернью за сущность самой религии.

Религия имеет троякий состав: a) понятия, b) существенные обычаи, c) церемонии. Если мы рассматриваем крещение или вечерю как ритуалы, с которыми связаны известные исключительные благодеяния и милости, возложенные на нас как обязанности в себе, исполнение которых делает нас, христиан, более совершенными и нравственными, то в этом случае они принадлежат ко второму классу. Если же мы рассматриваем их лишь как средство, цель и действие которого заключается только в пробуждении благочестивых чувств, то тогда они относятся к третьему классу.

Жертвоприношения также относятся сюда, но их нельзя назвать церемониями в собственном смысле, потому что они существенны для религии, с которой они связаны, — они принадлежат самому зданию, церемонии же суть только украшения, формы этого здания.

Жертвоприношения также могут рассматриваться с двух сторон:

a) Частично они совершались у алтарей богов как искупительные жертвы, как отпущение грехов, как превращение вызывающего страх физического или морального наказания в денежную пеню, как заискивание с целью возвращения утраченной милости верховного владыки, дарователя наград и наказаний, причем, хотя в суждениях о малоценности такого обычая и порицается по праву превратность разума и извращение понятия нравственности, в то же время следует обратить внимание на то, что в столь резкой форме идея жертвы нигде (за исключением, пожалуй, христиан-

ской церкви) в действительности не существовала *, — но все же и в таком случае не должно не осознаваться вовсе значение чувств, которые при этом действовали, если они также не были лишены священного благоговения перед священным Существом, смиренной покорности, сердечного раскаяния перед ним, доверия, что обремененная, вздыхающая по покою душа найдет здесь пристанище. Богомолец, которого гнетет бремя его прегрешений, который покидает свою родную землю, удобства, жену, ребенка, чтобы босиком и в веригах обойти весь свет, ищет непроходимых мест, чтобы заставить страдать свои ноги, и окропляет своими слезами святые места, ищет покоя для своего мятежного, истерзанного духа, находит облегчение в каждой пролитой слезе, в каждом покаянии, во всяком самопожертвовании и при мысли, что Христос здесь ступал, здесь был распят ради него, ободряется, снова обретает силы, доверие к самому себе, — разве такой богомолец в простоте своего сердца должен пробуждать у того, кому в силу понятий его времени уже больше недоступно такое настроение, пробуждать в нас фарисейское чувство: «Я умнее таких людей»? И разве должны эти святые чувства стать для нас предметом насмешек? Такие покаяния также являются своего рода жертвами, о которых я здесь говорю, они приносятся в том же духе, что и те покаяния.

b) Другая, смягченная, возникшая в менее суровых широтах форма жертвоприношения является, вероятно, формой более ранней и всеобщей; она основывалась на благодарности и расположении — здесь чувство, испытываемое к Существу, которое выше человека, сознание, что люди должны быть за все благодарны ему, что оно не отвергнет приносимую ему в невинности души жертву, настроение, стремление при всяком начинании

---

* За исключением христианской церкви, это была в лучшем случае капля бальзама на душу преступника — его совесть (поскольку нет, наверное, никакого примера такой моральной развращенности целого народа) еще не была этим удовлетворена.

вымолить у него поддержку, думать о нем в радостях, счастье, думать о Немезиде всякий раз, когда выпадает на долю наслаждение, — этому Существу приносят в жертву первенцев, цветы всякого блага, призывая его и надеясь на дружественное его присутствие среди людей, — это настроение, при котором приносят такую жертву, было далеко от мысли о грехах и заслуженных за них наказаниях, которыми должно быть что-то искуплено. В противном случае совесть человека не убеждала бы его в том, что Немезида умиротворена, а потому отказалась от своих требований и от своих законов в установлении морального равновесия.

Такие существенные обычаи религии должны, собственно, быть связаны с ней не более тесно, чем с духом народа, и должны произрастать, собственно, из последнего — иначе их исполнение будет безжизненным, холодным, вялым, а чувства, которые при этом имеют место, притворными, вымученными, — или это обычаи, которые не существенны для народной религии, но могут быть использованы в частной религии — так, вечеря, в той форме, которую она имеет теперь у христиан, независимо, собственно, от своего предназначения, была трапезой, совершаемой в обществе.

К необходимым качествам церемоний в народной религии относится:

а) преимущественно то, что они должны в возможно меньшей степени становиться побуждением к служению фетишу; что они созданы *не так,* что остается только труд, механизм, а дух улетучивается. Их целью должно быть только одно — возносить молитву, выражать святые чувства, а в качестве такого чистого средства, которое меньше всего способно к злоупотреблению и которое производит это действие, остается, вероятно, лишь священная музыка и вообще пение всего народа, возможно, и народные праздники, в которые не может не вмешиваться религия.

III

Поскольку между жизнью и догматом существует преграда (или только разрыв, большая дистанция, от-

деляющая их друг от друга), то возникает подозрение, будто форма религии имеет изъян: она или обращает слишком много внимания на пустословие, или предъявляет людям слишком большие, ханжеские требования — вопреки их естественным потребностям, стремлениям добропорядочной чувственности — tēs sōphrosynēs [15], — или же одновременно имеет место и то и другое. Если люди перед лицом религии должны стыдиться радостей, веселья, если нужно с публичного праздника, тая смех, прокрадываться в храм, то форма религии имеет слишком мрачную внешнюю сторону, чтобы иметь право с уверенностью сказать себе, что ради ее требований люди отдадут радости жизни.

Она должна радушно обходиться со всеми ощущениями жизни, не желать вторгаться в них, но быть всюду желанной. Если религия должна уметь воздействовать на народ, то она должна радушно сопровождать его во всех его предприятиях и серьезных жизненных делах, а также быть рядом с ним в его праздниках и радостях, но не так, чтобы выглядеть навязчивой или стать обременительной наставницей, а чтобы быть предводительницей, побудительницей. Народные празднества у греков, вероятно, все были религиозными празднествами, посвященными какому-нибудь богу или имеющему заслуги перед их страной и вследствие этого обожествленному человеку. Все, даже распутство вакханок, было посвящено какому-нибудь богу, даже у их театра было религиозное происхождение, о котором они в своем дальнейшем развитии никогда не забывали. Так, Агафон не забыл богов, когда получил награду за свою трагедию, — на другой день он устроил в честь богов праздник ([Платон], «Пир»).

Народная религия рождает и питает высокий образ мыслей — она идет рука об руку со свободой.

Наша религия хочет воспитать людей гражданами неба, взор которых всегда устремлен ввысь, и поэтому человеческие чувства делаются им чуждыми. Во время нашего наиболее значительного публичного праздника люди приближаются к вкушению святого дара в цветах траура с опущенным взором — во время праздника, ко-

торый должен быть праздником всеобщего братания, многие боятся чаши из-за венерических болезней, которыми могут заразить их причастившиеся раньше, и так как душа человека не поддерживается бережно в святых чувствах, то он должен во время акта жертвоприношения доставать [деньги] из кармана и класть на тарелку, — тогда как греки приближаются к алтарям своих богов, увенчанные милостивыми дарами природы, цветами, облаченные в краски радости, распространяя на своих открытых, приглашающих к веселью и любви лицах довольство.

Дух народа, его история, религия, степень политической свободы не могут рассматриваться отдельно ни по их влиянию друг на друга, ни по их внутреннему существу, они связаны в один узел, подобно тому как ни один из трех сослуживцев не может делать ничего без другого, но каждый берет что-то у другого. Формировать моральность отдельного человека — это дело частной религии, родителей, собственных усилий и обстоятельств, формировать же дух народа — дело отчасти народной религии, отчасти политических условий [16].

Ах, из далеких дней прошлого навстречу душе, которая способна чувствовать человеческую красоту, величие в великом, светит некий образ — образ гения народов, сына счастья, свободы, взлелеянного прекрасной фантазией. Прочные оковы потребностей тоже приковывали его к матери-земле, но он так обработал, усовершенствовал, украсил их благодаря своему чувству, своей фантазии, увил розами с помощью граций, что чувствует себя в этих оковах как в своем творении, как в части самого себя. Его слуги — радость, веселость, приветливость; его душа наполнена сознанием своей силы и своей свободы, его самые близкие друзья — дружба и любовь, не лесной фавн, но тонко чувствующий, душевный, украшенный всеми прелестями сердца и приятными мечтами Амур.

От своего отца, любимца счастья и сына силы, получил он в наследство доверие к своему счастью и гордость за свои дела. Его снисходительная мать, не крикливая и не суровая женщина, отдала своего сына на

воспитание природе, не спеленала его нежные члены тесными пеленками и, как добрая мать, скорее поощряла настроения, затеи своего любимца, нежели ограничивала их. В соответствии с этим кормилица должна была воспитывать его, делать из него юношу, она не запугивала его ни розгой, ни мрачными привидениями, не прельщала его кисло-сладким пряником мистики, от которого портится желудок, не пыталась удержать его в помочах слов, которые должны были бы оставить его в вечном несовершеннолетии, — наоборот, она поила его чистым, здоровым молоком чистых чувств и прекрасной, свободной фантазии, она украшала своими цветами непроницаемое покрывало, которое скрывает божество от наших взоров, а за ним поселила с помощью волшебства живые образы, на которые он перенес великие идеи своего собственного сердца, исполненного высоких и прекрасных чувств. Подобно тому как кормилица у греков была другом дома и оставалась другом своего воспитанника на всю жизнь, так же оставалась она его подругой, которой он, неиспорченный, приносит свою вольную благодарность, свою свободную любовь; он делит с ней, благосклонной подругой, свою радость, свою игру, а она не мешает *ему* в его радости — она сохраняет при этом свое достоинство, и его собственная совесть карает его за пренебрежительное отношение к ней — она сохраняет навсегда свою власть, так как последняя опирается на любовь, на благодарность, на благороднейшие чувства своего питомца; она украшает себя, повинуется настроению его фантазии, но она и учит его почитать железную необходимость, учит его безропотно следовать этой неотвратимой судьбе.

Мы знаем этого гения только понаслышке, только некоторые черты его дозволено нам созерцать с любовью и удивлением в сохранившихся копиях его образа — черты, которые пробуждают лишь болезненную тоску по оригиналу. Это прекрасный юноша, которого мы тоже любим в его беззаботности, окруженный целой свитой граций, — с ними он впитывал из каждого цветка целительное дыхание природы, душу, которую они вдохнули, с ними он оставил землю [17].

2

Помимо устного поучения, у которого всегда лишь очень ограниченная сфера воздействия, которое простирается лишь на тех, кого природа прежде всего связала с нами, существует единственный вид воздействия в широких масштабах — воздействие через книги; в этом случае наставник встает на незримую кафедру перед всей публикой и, поскольку он невидим, решается воссоздать здесь перед слушателями самую кричащую картину их моральной испорченности и так беспощадно обходится с публикой, говорит в таком тоне, какой он в ином случае едва ли стал бы применять по отношению к самому презренному человеку; не часто увидишь, чтобы моралист, если это совершалось не ради службы, хотя бы половину того, что он говорит в лицо высокочтимой публике в целом (не провоцируемый никем, а только влекомый внутренним чувством призвания улучшать людей), осмелился когда-нибудь высказать определенному кругу людей, из которого он (если его картины не являются, как бывает, чистой болтовней, а его средство против этого — простым теоретическим шарлатанством) абстрагировал для этого определенные черты. Поскольку способ поучения должен приноравливаться к тому духу, тону, благодаря которому оно может быть принято народом, то мы находим здесь и различные манеры. Сократ, который жил в республиканском государстве, где каждый гражданин свободно разговаривал с другим, а изысканная вежливость в обращении была в ходу даже у толпы, в ее почти самых нижних слоях, наставлял людей в беседе самым непринужденным образом; без дидактического тона, без всякого намека на желание поучать приступал он к обычной беседе и незаметнейшим путем подводил к уроку, который он давал как бы сам себе и который не мог бы показаться навязчивым даже Диотиме [18]. Иудеи же, напротив, были приучены своими предками, своими национальными поэтами, к более грубому обращению; уже в синагогах уши их были *приучены* к моральным проповедям и прямому тону

поучения, а благодаря книжникам и фарисеям они были привычны к более грубому способу ниспровержения противников в стычках и поэтому обращение к ним того, кто не был ни фарисеем, ни саддукеем, такое обращение, как «Вы, змеи и змеиное отродье», звучало не так резко, как звучало бы оно для ушей греков.

Следовало бы полагать, что человек даже при самых благоприятных обстоятельствах и самом превосходном образовании может всегда, всю свою жизнь продолжать успешно трудиться над своим интеллектуальным и моральным совершенствованием, что каждый, кто беспристрастен и к тому же деятелен в многообразных отношениях с другими людьми, в которые он поставлен отчасти случайно, отчасти своей собственной деятельностью, всегда еще может чему-то учиться, что человек едва ли может прийти к завершению или думать, что пришел, — тем более при запутанных отношениях нашей гражданской жизни, где даже самая несомненная честность будет находиться часто в двусмысленном положении, в столкновении обязанностей — например, в столкновении справедливости и сострадания в единичном со всеобщими принципами справедливости или по крайней мере принципами утраченных прав — и где благоразумие должно быть осторожно по обязанности, тем более если оно не заботится о своих собственных делах, а более или менее помогает росту благосостояния множества людей. Поэтому также иной добросовестный Нафанаил, чтобы не насиловать свое сердце или избавить себя от неприятных ситуаций, предпочитал уж вовсе освободить себя от этих отношений, поскольку, чем разнообразнее отношения, тем разнообразнее обязанности, и, таким образом, чем проще первые, тем проще и последние; и обычно стоит бóльших усилий выйти из них, чем совсем не вступать в них, ибо вообще легче быть лишенным иных потребностей, нежели отказаться от них добровольно. Таков Диоген, который в силу своего характера мог довольствоваться пригоршней воды и куском черствого хлеба и честолюбие которого *было уже удовлетворено* не пурпуром, а рваным плащом, который, таким образом, ни как друг, ни как

отец, ни в силу занятий не имел перед другими никаких значительных обязанностей, кроме таких, как «не бить» и «не красть», к чему у него не могло быть соблазна, который без особого труда мог позволить себе быть совершенным моральным человеком и даже получить своего рода право называться великим человеком, — у него был досуг воздействовать и на других.

Среди римлян не выдвинулся ни Христос, ни Сократ; ни одного римлянина в период могущества, когда только одна добродетель имела значение, нельзя было смутить тем, что он не знает, что должен делать, — в Риме были только римляне, но не было людей, в Греции, напротив, ценились studia humanitatis — человеческие чувства, человеческие склонности и искусства; было много отклонений от естества, которые легко могли прийти в голову Сократу и прочим мудрецам, сводясь к природе, отступление же от римской натуры было государственным преступлением. Там, где люди установили только одну линию совершенства и добродетель связали с чем-то объективным, служа чему даже страсти могли стать добродетелями, легче оценить, что́ приближается к совершенству, а что́ от него отклоняется, нежели там, где имеет место высший интерес, и в скоплении многообразных сталкивающихся обязанностей или в укреплении человеческих наклонностей и обязанностей несравнимо труднее распознать добродетель и границу, до которой природа должна покоряться разуму.

У Христа было двенадцать апостолов; число «двенадцать» было числом постоянным — учеников много, но апостолами были те, которые принадлежали к его близкому окружению, которые отказались от всех других отношений и находились только в его обществе, пользовались только его уроками, стремились во всем стать как можно более похожими на него, старались постепенно, через обучение и на его живом примере, овладеть его духом; и как по-иудейски были они ограничены, сколь житейскими были вначале их ожидания, надежды, идеи, как долго не могли они оторвать свой взгляд и свое сердце от иудейского Мессии и основа-

теля царства, где стали бы раздаваться должности генералов и гофмаршалов, и от корыстолюбия, когда думаешь прежде всего о себе, которое не могли они возвысить, простереть до простого честолюбия, [удовлетворяющегося тем, чтобы] стать согражданином царства божия. Христу было недостаточно иметь учеников, таких, как Нафанаил, Иосиф Аримафийский, Никодим и т. п., т. е. обмениваться мыслями с мужами духа и превосходного сердца, бросать в их душу новые идеи. Новые искры, которые, если материал, где они неудачно упали, не содержит горючего вещества, все равно уже потеряны. Такие мужи, отчасти счастливые и довольные, вечерами в кругу своей семьи, полезно активные в сфере своей деятельности, отчасти знакомые с миром и его предрассудками и потому терпимые в отношении их, хотя и строгие к себе, были бы невосприимчивы к требованию стать своего рода скитальцами. Христос говорит: царство божие обнаруживается не во внешних жестах; по-видимому, таким образом его ученики поняли его наказ: «Идите, научите все народы, крестя их», превратно сочтя это крещение, внешний знак, всеобще необходимым, и это тем более вредно что различие через внешние признаки влечет за собой сектантство; отдаление от других, — вообще различие в моральном ослабляется в результате того, что ему придается еще какое-то другое различение, а вместе с тем оно утрачивает что-то от своего света. Христос говорит: «Кто тут верит» [19], но это не значит прямо: «Кто *в меня* верит», поскольку, однако, можно понимать так, а можно и иначе, то апостолы поняли это таким образом, и «шиболетом» их сторонников, граждан божьего царства были не добродетель, справедливость, а Христос, крещение и т. д. Не будь их Христос таким добрым человеком, см. «Натан»... [20]

У Сократа были всякие ученики или, вернее, не было ни одного — он был лишь учителем, наставником, каким является для любого каждый выделяющийся примером своей справедливости и отличным разумом человек. И пусть никто не слышал его проповедей с кафедры или с горы — да и как вообще могло бы прий-

ти Сократу в голову проповедовать в Греции! — он стремился поучать людей, просвещать их в том, что должно было пробуждать их высший интерес, воодушевлять на это; он не получал платы за свою мудрость, он не выгонял из дома в угоду ей свою нелюбезную жену, словно она ему совсем не нужна, но без всякого внутреннего сопротивления он, несмотря на свою мудрость, оставался мужем, оставался отцом.

Число его более близких друзей было неопределенным: числа 13, 14 и т. д. были ему столь же желанны, как и предыдущие, если только он был близок [этим друзьям] духом и сердцем. Они были его друзьями, его учениками, однако так, что каждый оставался для себя тем, чем он был, так что Сократ не жил в них, не был главою, из которой они как члены тела получали жизненные соки. Он не имел ни модели, в которую хотел бы отлить их характеры, ни правила, руководствуясь которым мог бы выравнять их различия, — для этого в его распоряжении были лишь ограниченные умы, в которых он принимал, правда, участие, но которые как раз не стали его ближайшими друзьями; для него дело было не в том, чтобы создать себе, для своей личной охраны, небольшой корпус телохранителей, одетых в униформу, делающих одинаковые артикулы, произносящих одинаковые лозунги, которые все вместе обладали бы *одним* духом и в таком случае всегда носили бы его имя; поэтому были сократики, но никогда не было никаких корпораций, которые подобно каменщикам можно было бы отличить по молоткам и кельмам. Каждый ученик сам по себе был мастером; многие основали свои собственные школы, многие были крупными военачальниками, государственными людьми, всякого рода героями — не одинакового покроя, а каждый в своей собственной области, — не героями в мученичестве и страдании, а в действии и жизни. Кроме того, тот, кто был рыбаком, оставался рыбаком, никто не должен был покидать свой дом и двор. Сократ начинал, [беседуя] с каждым, с его ремесла и таким образом вел его от руки, от дела, где каждый, с кем он беседовал, был как дома, к духу — он извлекал из души человека понятия, которые лежали там и ни в чем так

не нуждались, как в акушере; он никому не давал повода сказать: как! Разве это не сын Софрониска? Откуда у него такие познания, что он осмеливается учить нас? Он никогда не оскорблял похвальбой о своей важности или таинственными, высокопарными выражениями, которые могут импонировать только невеждам и легковерам, — среди греков он стал бы предметом насмешки.

Перед своей смертью — он умер как грек, пожертвовав Эскулапу петуха, а не как Мопертюи в рясе капуцина, не как причащенный — он беседовал со своими учениками о бессмертии души, как грек обращался к разуму и фантазии, говорил очень живо, являя им на это надежду всем своим существом, очень ясно и убежденно; предпосылки к этому постулату собрали они на протяжении всей своей жизни. Эту надежду (а то, что нам может быть дано столь много, что она должна стать достоверностью, это противоречит человеческой природе и способностям человеческого духа) он оживлял до такой степени, до которой может доходить человеческий дух, забывая о своих смертных попутчиках, так что, если бы даже он воскрес потом из могилы (если бы так должно было быть) и известил нас о правосудной, — чтобы позволить нам услышать больше, чем сказано в скрижалях Моисея и в прорицаниях пророков, которые у нас в сердце, хотя бы даже это было противно законам человеческой природы[21], — у него не было бы нужды укреплять эту надежду посредством своего воскресения; только в убогих душах, в которых не живут предпосылки для нее, т. е. идея добродетели и высшего блага, и надежда на бессмертие слаба. Он не оставил после себя никаких масонских знаков, никакого распоряжения о том, чтобы возвещать его имя, никакого метода, как приступить к душе и влить в нее моральность, — agathon[22] рожден с нами, это — нечто такое, что *не может* вкладываться в душу проповедью. Он не указывает никакого окольного пути учиться умению приносить добро (пути, который шел бы через благоухающие, дурманящие цветы), пути, который должен был бы идти через него, где он был бы центром, так сказать столицей, до которой добираются

с трудом, увозя из нее домой милостиво данные средства, которые могут приносить проценты, никакого ordinem salutis [23], где каждый характер, каждое сословие, каждый возраст, каждый темперамент должен был бы пройти через некоторые этапы — страдания — определенные состояния души; напротив, он сейчас же стучался прямо в нужные ворота, без посредника, только приводил человека к самому себе, где тот не должен был готовить жилище для совершенно чужого гостя — духа, который прибыл из далекой страны, а должен только навести порядок в помещении и принести свет для своего старого хозяина дома, которого толпа свистунов вынудила подняться в старую маленькую мансарду...

ПОЗИТИВНОСТЬ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ

Позитивность религии — это понятие, возникшее и приобретшее значительность лишь в более новое время; позитивная религия противопоставляется естественной, а тем самым заранее предполагается, что существует только *одна*-единственная естественная религия, поскольку есть *единое* человеческое естество, но что религий позитивных может быть много. Уже из этого противопоставления явствует, что позитивная религия противоестественна или сверхъестественна, содержит понятия, сведения, для рассудка и для разума недосягаемые и чрезмерные, требует таких чувств и действий, которые никогда не были бы произведены человеком естественным, но которые, если взять чувства, насильственно вызываются особыми средствами, а если взять действия, то совершаются только по указке и из послушания, без личной заинтересованности.

Из этого общего объяснения видно, что требуется определить понятие человеческой природы, а следовательно, определить и отношение природы человека к божеству, чтобы можно было объявить позитивной какую-либо религию или один из ее разделов. В новое время много занимались этим понятием человеческой природы, и казалось уже, что в этом понятии назначения человека достигнута известная ясность и можно перейти к рассмотрению самой религии, избрав это понятие в качестве меры.

Нужно было «оставить позади» долгий, продолжавшийся каждый раз целые столетия ряд ступенек образованности, чтобы наступил наконец такой период, когда понятия стали уже столь абстрактными, что можно было убеждать себя, будто все бесконечное многообразие явлений человеческой природы сведено в единство немногих всеобщих понятий.

Ввиду своей всеобщности эти простые понятия одновременно становятся и необходимыми понятиями и определяющими характеристиками человечества; а уж поскольку эти характеристики теперь твердо закреплены, то всякое прочее многообразие нравов, обычаев и мнений разных народов или отдельных людей превращается в случайность, в предрассудки и заблуждения, а религия, которая подходила к такому многообразию, — в религию позитивную, поскольку соотнесенность ее со всем случайным в свою очередь тоже есть случайность, но, в качестве части религии, одновременно и священная заповедь.

Христианскую религию то упрекали, то восхваляли за то, что она сумела приспособиться к самым несходным нравам, к самому разному складу и устройству жизни. Колыбелью ее становится развращенность римского государства, и она приходит к власти тогда, когда империя эта идет навстречу своему концу, причем незаметно, чтобы падение ее было задержано христианской религией; напротив, благодаря этому событию область последней ширится, и в одно и то же время она предстает как религия сверхутонченных римлян и греков, во времена рабства погрязших в низменнейших пороках, и как религия самых невежественных, самых диких, но и наиболее свободных варваров. Она была религией и итальянских государств в прекраснейшие времена их дерзновенной свободы — средние века, и суровых и свободных швейцарских республик, и умеренных — в самой разной степени — монархий Европы в более новое время, равно как религией и наиболее угнетенных крепостных, и их господ: и те и другие ходят в *одну* церковь. Ведомые крестом, испанцы в Америке уничтожили целые людские поколения, англичане, опустошая Индию, пели христианские благодар-

ственные гимны. В ее лоне родились и выросли лучшие цветы изобразительных искусств, вознеслось к небу высокое здание наук, и в ее же честь изгонялись изящные искусства, а развитие науки приравнивалось к безбожию. В любом климате процветало древо креста, повсюду оно пускало корни, повсюду плодоносило. С ней [религией] связывали народы радости жизни, и самая безысходная печаль находила в ней пищу для себя и оправдание.

Всеобщее понятие человеческой природы допускает бесконечное число модификаций, и ссылаться на опыт, утверждая, что модификации необходимы, что человеческая природа никогда не наличествовала в чистом виде, — это не вынужденный прием, напротив, это можно строго доказать; достаточно только твердо установить, в чем могла бы заключаться чистая природа человека? Этому выражению ничего не нужно вмещать в себя, кроме одного — соразмерности со всеобщим понятием. Но живая природа во веки веков — нечто иное, нежели понятие природы, и тем самым все, что для понятия было простой модификацией, чистой случайностью, чем-то лишним, становится необходимым, живым и, может быть, даже единственно естественным и прекрасным.

И так совсем иной вид принимает эта поначалу выставленная мера позитивности религии. Уже не достаточно всеобщего понятия человеческой природы; свобода воли оказывается односторонним критерием, поскольку нравы и типы людей, да и взаимосвязанная с ними религия не зависят от своего определения в понятиях; в каждой форме образованности должно было бы существовать сознание высшей силы, а потому должны были бы иметься такие представления, какие для рассудка и для разума недосягаемы и чрезмерны; если обыденная жизнь людей не предоставляет тех чувств, которые по необходимости должны встречаться в природе, то неизбежны насильственные меры, чтобы породить их на свет, хотя к ним всегда пристает след этой насильственности; и точно так же лишь по приказу и только из слепого послушания совершаются действия, которых требует наиестественнейшая религия и кото-

рые, несмотря на это, исчезли бы в эпоху, когда все уже стало неестественным. Конечно, религия теперь уже стала позитивной, но она ведь только стала такой, а первоначально такой не была; религии приходится теперь быть позитивной, иначе вообще не будет никакой религии. Она остается теперь только как некая чуждая вещь, перешедшая по наследию от прошлых времен, ее требования уважаются еще, и, возможно, они тем более почитаются, тем больший вызывают к себе страх, чем менее ведомо их существо. Ведь всякое может быть естественным — и страшиться неведомого, и отрекаться в своем поведении от своей собственной воли, и безропотно подчиняться, словно машина, данным правилам; в своих делах и в своем отречении от дел, в словах и в молчании забываться без всякого толка и разумения, погружаясь в тупую темноту чувства — ненадолго или на целую жизнь... — религия, которая была бы проникнута таким духом, еще не стала бы оттого религией позитивной, поскольку она была бы соразмерна с природой своего века. Правда, природа, которая нуждалась бы в такой религии, — это жалкая природа; но свою конечную цель такая религия исполнила бы, она придала бы этой природе нечто высшее, в чем такая природа нашла бы удовлетворение и с чем только она одна может ужиться. И лишь когда пробуждается иной дух, когда природа обретает чувство собственного достоинства, а потому требует свободы для себя самой, а не только полагает ее в некоем всемогущем существе, только тогда ее прежняя религия может показаться ей позитивной. Всеобщие понятия человеческой природы слишком пусты, чтобы составить меру особенных — не случайно более разносторонних — потребностей религиозного духа.

Плохо понял все предыдущее тот, кто захотел бы видеть здесь оправдание всех притязаний утвердившихся религий, всяких суеверий, всякого церковного деспотизма, всякой бесчувственности, порождаемой или поощряемой ложными религиозными шагами. Нет! И самое слабоумное, самое жестокое суеверие для бездушного существа, обладающего человеческим образом, не есть что-либо позитивное, но если бы в существе

этом пробуждалась душа, а притязания суеверия остались, как и прежде, то такое суеверие оказалось бы позитивным для того, кто раньше без всякого смущения покорствовал ему; но для судящего со стороны здесь неизбежно есть нечто позитивное именно потому, что судящему со стороны предносится некий идеал человечества. А идеал человеческой природы — это нечто совершенно иное по сравнению со всеобщими понятиями о предназначении человека и об отношении человека к богу. Идеал безусловно допускает и все особенное, и все определенное, он требует даже специфических религиозных действий, чувств, обрядов, требует некий избыток, требует множество всего такого излишнего, что в тусклом свете всеобщих понятий — один лишь лед и камень. Это избыточное делается позитивным только когда оно снимает свободу, только в том, следовательно, случае, когда оно предъявляет свои претензии к рассудку и к разуму, вступая в противоречие с их необходимыми законами. Всеобщность такого критерия должна быть ограничена, поскольку рассудок и разум могут быть судьями лишь тогда, когда к ним апеллируют; но неподсудно им все то, что ничуть не притязает на рассудительность или разумность. И вот в этом и заключен тот главный момент, пренебрежение которым приводит к столь противоположным суждениям. Рассудок, разум все, что угодно, могут вызвать на свой суд, им нетрудно бывает высокомерно потребовать, чтобы все было рассудительным, чтобы все было разумным, и потому они, конечно, обнаруживают немало позитивности, и не слышно конца воплям о порабощенности духа, о суеверии, об угнетении совести. Такому грубому обхождению подвергаются самые наивные и чистосердечные поступки, самые невинные чувства, прекраснейшие образы фантазии. Однако эффект соразмерен с этим неподобающим образом действий. Люди рассудительные полагают, что говорят правду, когда начинают рассудительно обращаться к чувству, воображению, к религиозным потребностям, они не могут понять, почему их истина получает отпор, почему слушатели глухи к их проповедям; беда их в том, что они дают камни ребенку, просящему хлеб; если

придется строить дом, их товар будет полезен. Но если бы и хлеб стал притязать на пригодность в строительстве, то справедливо было бы противоречить ему.

Для религии действия, лица, воспоминания могут считаться священными; разум показывает их случайность; он требует, чтобы все священное было вечным и непреходящим. Но этим разум не показал еще позитивности всех этих религиозных вещей; ибо человек непреходящее и священное может связывать со случайным, вынужден связывать с чем-либо случайным; мысля вечное, он вечное связывает со случайностью своего мышления. Другое дело, если случайное, как таковое, каким оно является для рассудка, станет притязать на значение непреходящего и священного и на свое почитание. Тогда разум получает право говорить о позитивности.

Вопрос о позитивности религии касается не столько содержания вероучения и заповедей религии, сколько формы, в которой религия утверждает истину своего учения и требует исполнения своих заповедей; всякое учение и всякая заповедь способны стать позитивными, ибо каждое может быть провозглашено насильственным образом и посредством подавления свободы, и нет учения, которое в известных обстоятельствах не было бы истиной, нет заповеди, исполнение которой не было бы в известных обстоятельствах долгом, ибо ведь и то, что может считаться истиной чистейшей воды, ввиду своей всеобщности в особых обстоятельствах требует особого применения, ограничения, то есть не во всех условиях безусловная истина. Поэтому настоящий трактат не намерен исследовать, есть ли в христианской религии позитивные учения и заповеди; ответ на этот вопрос согласно всеобщим понятиям человеческой природы и свойствам бога слишком пуст, чудовищная болтовня в таком тоне слишком уже надоела из-за своей нескончаемости и внутренней пустоты, слишком уж потеряла всякий интерес, так что, возможно, потребность эпохи состоит скорее в том, чтобы услышать доказательство противоположного просветительскому применению всеобщих понятий, конечно, при том условии, что доказательство обратного будет вестись не со-

гласно принципам и методу, какие прежней догматике предоставляла образованность ее времени, но на основе того, что мы в наши дни начинаем познавать как потребность человеческой природы, именно потребность в выведении этой самой, теперь отвергаемой догматики, в раскрытии ее естественности и необходимости. Предпосылкой такой попытки послужила бы вера в то, что убеждения долгих столетий, все, за что́ жили и умирали во все это время миллионы людей, что́ считали они своим долгом и священной истиной, — все это не было пустой бессмыслицей или даже безнравственностью, по крайней мере как мнения. Если согласно излюбленной методе все здание догматики с помощью общих понятий объявлено пережитком темных веков, не выдерживающим критики в более просвещенные времена, то человечности хватает все же на то, чтобы поставить затем вопрос, как же объяснить, что могло быть воздвигнуто такое здание, которое так противно человеческому разуму и является сплошным заблуждением. И вот на примере истории церкви показывают, что на простые истины, которые лежали в основании, постепенно и незаметно страсти и невежество нагромоздили груду заблуждений, что в продолжение веков, пока совершалось определение отдельных догм, святыми отцами не всегда руководили знание, умеренность и разум и не одна чистая любовь к истине проявлена была уже тогда, когда *принимали* христианскую религию, но отчасти действовали и очень сложные пружины и весьма неблагие соображения, нечистые страсти, а иногда и такие потребности духа, которые происходили только от суеверия, что вообще внешние, чуждые религии обстоятельства, своекорыстные намерения, хитрость и насилие по-своему формировали веру народов. Но такой вид объяснения предполагает глубокое презрение к человеку, грубо-невежественное представление о его рассудке; и такое объяснение не затрагивает главного вопроса, а именно не показывает соразмерности религии с природой в связи с видоизменениями этой природы в разные века, другими словами, спрашивают об истине религии, но *не* в связи с нравами и характером народов и эпох, а ответ таков: религия была простым

суеверием, обманом и глупостью. В основном все сваливают на чувственность, она виновница всего; но если ей приписывать и еще бóльшую власть, то человек ведь не перестанет быть оттого разумным существом, или же, иначе, в природе его всегда по необходимости заключены высшие потребности религиозного духа и самый способ, каким он их удовлетворяет, то есть система его веры, его богослужения, его обязанностей не могла же быть ни просто чистой глупостью, ни даже такой нечистой глупостью, которая оставляла простор для всякой безнравственности.

Если в качестве цели этого трактата указывается, что она состоит в исследовании не того, есть ли в христианстве позитивные догмы, но того, представляет ли собой христианство вообще позитивную религию, то эти две точки зрения могут совпасть в одной, поскольку утверждение, что христианство — позитивная религия или нет, со всеми вытекающими отсюда следствиями может зайти внутрь самого религиозного учения, и тогда, очевидно, будет рассмотрена позитивность каждой догмы по отдельности. Верно, любое воззрение на целое в свою очередь можно обособить и поставить рядом со всем прочим, то есть превратить в часть целого, но содержание такого воззрения все равно всегда будет относиться к целому. Кроме того, как замечено выше, вопрос о позитивном смысле касается не столько содержания, сколько того, каким образом религия может или быть чем-то заведомо данным, или быть дана как нечто свободное и так же свободно приниматься.

Кроме того, трактат этот исключает из рассмотрения бесконечно-различные формы, какие были у христианской религии в разные эпохи и у разных народов; исключает и все то, что в наши времена могут считать христианской религией; нет ничего более многозначного, чем это понятие, как со стороны своей сущности, так и со стороны отдельных догм, их отношения к целому и степени их важности. Но вот что ставит этот трактат в качестве своей цели — выяснить, были ли в самом непосредственном возникновении христианской веры, в самом способе, каким вышла она из уст Иисуса

и из его жизни, обстоятельства, которые могли дать непосредственный толчок к ее позитивности, к тому, чтобы разного рода случайности, как таковые, были приняты за вечное, чтобы христианская религия вообще основана была на такой случайности, — утверждение, которое отрицает разум и отвергает свобода.

Случайность, долженствующая породить необходимость, преходящее, на котором должно у людей основываться сознание вечного, отношение к вечному в чувствах, мышлении и действиях, обычно именуют *авторитетом.*

Что христианская религия основывается на авторитете, в этом сходятся обе партии; религия эта, правда, ссылается на естественное чувство, или стремление человека к добру, и, следовательно, предполагает, что человек будет поднимать глаза к богу, но для того, чтобы человек мог верить, что заслужил благорасположение бога, Иисус требует не только чистого и добровольного послушания бесконечному богу, чего стала бы требовать от себя чисто религиозная душа, но и послушания определенным предписаниям и заповедям повелеваемых действий, чувств, убеждений. Обе партии, разделяющие такое мнение, отличаются тем, что одна из них считает позитивное в чистой религии чем-то не относящимся к ее сущности, даже чем-то таким, что можно отбросить, а потому и за религией Иисуса не желает признать достоинства религии свободной, религии добродетели; другая же партия, напротив, преимущество данной религии видит как раз в этом позитивном, позитивное считает подлинно священным и полагает, что всю нравственность нужно строить на ней. Вопрос о непосредственном побуждении к тому, чтобы религия Иисуса стала позитивной, последняя партия не может даже и поставить, поскольку утверждает, что религия эта из уст Иисуса вышла как религия позитивная: Иисус требовал веры только в свой авторитет, в утверждение авторитета посредством чудес и т. д. — это касается всего его учения, законов добродетели, отношения бога к человеку; эта партия не считает упреком то, что говорит о христианах Зитта в «Натане»:

Все человечное, что от Христа
Их веру скрашивает, они любят,
Но потому лишь, что учил Христос
Так поступать и сам так поступал. [1]

То, что позитивная религия вообще возможна, эта партия объясняет заключенными в человеческой природе потребностями, которых сама природа не может удовлетворить, а именно таковы наивысшие ее потребности; противоречий, которые в результате возникают в ней, она не может разрешить сама, и потому они должны быть разрешены из милосердия, неким посторонним началом.

Если не только религиозные поучения и заповеди, но и все законы добродетели, преподанные Иисусом, выдаются за нечто позитивное, если их общезначимость и возможность прийти к их осознанию обнаруживается лишь в том, что их преподал Иисус, то это, безусловно, свидетельствует о смиренной скромности и о такой самоотверженности, которая отрекается от всего доброго, благородного и великого, что присуще самой по себе природе человека, но если только такой взгляд хочет уразуметь самого себя, он должен по крайней мере предположить, что у человека есть естественное чувство, или сознание, сверхчувственного мира, чувство долга перед божественным; если бы в нашем сердце ничто не откликалось на идущие извне призывы к добродетели и религии, если бы этими призывами не задевались в нас струны природы, то замысел Иисуса вдохновить людей на лучшую религию и добродетельную жизнь был бы тем же самым и закончился бы тем же результатом, что и рвение святого Антония Падуанского, который проповедовал рыбам и который мог при этом полагаться на то, что все, в чем бессильны были его проповедь и природа рыб, может быть произведено в них благодаря помощи свыше — началом, всецело находящимся вне их [2].

Такой взгляд на отношение христианской религии к человеку сам по себе отнюдь не может быть просто назван позитивным, он покоится на безусловно прекрасной предпосылке, что все высшее, благородное и доброе в человеке есть нечто божественное, идет от

бога, есть дух, исходящий от него. Но такой взгляд делается грубо-позитивным, когда человеческая природа абсолютно отмежевывается от божественного начала, когда не допускается никакое их опосредование — кроме как в *одном* индивиде, — а всякое человеческое сознание доброго и божественного принижается до тупой темноты, до разрушительности веры в некое совершенно чуждое и всемогущее начало. Очевидно, что исследование этих вопросов, если вести его основательно с помощью понятий, в конце концов перешло бы в метафизическое рассмотрение отношения конечного к бесконечному; но в этом цель трактата не состоит; трактат кладет в основу необходимость того, что в самой человеческой природе «есть» потребность в признании высшего существа — высшего по сравнению с человеческим деланием (Tun) в нашем сознании, есть потребность в том, чтобы созерцание совершенства этого существа становилось животворным духом жизни, в том, чтобы созерцанию этому непосредственно, без связи с посторонними целями посвящалось время, усилия и чувства человека. Эта всеобщая потребность в религии включает в себя еще много отдельных потребностей; в какой мере удовлетворение их предоставлено природе, в какой мере противоречия, в которых природа оказывается с самою собой, могут быть разрешены ею самою, содержит ли христианская религия единственно возможное их решение, абсолютно ли вне пределов природы такое решение, может ли прийти человек к решению лишь благодаря пассивности своей веры — все эти вопросы, исследование их истинного существа, их развертывание, возможно, найдут для себя другое место. Если разум осознаёт как случайность то решение задач, стоящих перед человеческим сердцем — или, если угодно, перед практическим разумом, — которое указывает христианская религия, осознаёт, судя о них поверхностно, со стороны внешнего явления, как об определенном делании, определенном учении, то в целом нужно заметить одно, о чем нельзя забывать: случайное — это только *одна* сторона в том, что считается священным. Если религия с преходящим уже связала вечное, а разум будет отмечать только преходящее

и кричать о суеверии, то он будет виноват в том, что неосновательно подошел к делу и прошел мимо вечного. В настоящем трактате учения или заповеди христианской религии не сопоставляются с такою мерой, мерой всеобщих понятий, и не судятся в согласии с нею — соответствуют ли они таким понятиям или же противоречат им и не являются ли они в лучшем случае чем-то излишним, а потому неразумным и ненужным; у случайностей, которые утрачивают свой характер случайного оттого, что с ними связывается вечное, необходимо есть две стороны, и размежевание таких сторон есть разделение, производимое разумом; в самой религии они не разделены, к религии или, лучше сказать, к религиозному общие понятия никак нельзя было бы применить, поскольку само религиозное — это не понятие. О таких случайностях, которые создала только рефлексия, тут не будет и речи; речь пойдет о таких, которые, как предметы самой религии, должны оставаться и остаются случайностями, — будучи чем-то преходящим, они сохранят и должны сохранить великое значение, в ограниченности своей будут священны и достойны почитания; а именно исследование ограничится одним — [выяснением того], встречаются ли такого рода случайности уже непосредственно при самом учреждении христианской религии, в учении, деяниях и судьбах Христа, есть ли в форме его речей, в отношении его к другим людям, друзьям или врагам, такие случайности, которые сами по себе или же в силу обстоятельств обрели важность, изначально в них не заключенную, другими словами, содержатся ли в самом непосредственном возникновении христианской религии побуждения к тому, чтобы она стала религией позитивной.

Иудейский народ, ненавидевший и презиравший решительно все жившие в его окружении народы, один желал в возвышении своем пребывать в верности укладу своему, нравам и образу мыслей, уравняться и объединиться в нравах с другими было для него чем-то ужасным и отвратительным, однако благодаря положению своей небольшой страны, торговым связям, объединению народов, которое проводили в жизнь римляне,

он находился в разнообразных отношениях с другими народами; иудейская страсть к обособлению обречена была уступить место стремлению народов к единению, и после битв, которые были тем ужаснее, чем своеобычнее был этот народ, она и была побеждена, а покорение государства чужой властью глубоко оскорбило и ожесточило ее. Тем упрямее стал этот народ придерживаться твердо предписываемых заповедей своей религии; законодательство свое он вел непосредственно от особого, исключительного бога; в религии существенным было исполнение бесчисленных действий, лишенных смысла и толка, а педантичный рабский дух этой нации и для самых незначительных повседневных поступков установил правило и целой нации придал вид некоего монашеского ордена — служение богу и добродетели было жизнью под принуждением, в покорности мертвым схемам, и духу оставалось лишь одно — упрямо гордиться этим послушанием рабов, послушанием законам, данным им не от них самих. Упорство это не могло остановить хода жестокой судьбы, увлекаемой книзу все тяжелевшими гирями. Целое распалось, и распалось навеки. Безумствование, стремившееся отъединиться от других, не могло противостоять политической зависимости, связи с другими, их влиянию. И это состояние иудейской нации в лучших людях, в тех, кто не умел отречься от чувства своего достоинства и не склонял выю, превращаясь в мертвый механизм и одновременно в раба с его чувством ярости, не могло не пробудить потребности в более свободной деятельности, в большей самостоятельности — вместо того, чтобы вести существование без всякого самосознания, монашески усердно исполняя мелочные обряды, словно механизм, лишенный духа и плоти, — потребности в более благородном ощущении жизни — вместо того, чтобы за рабским трудом предаваться мечтам о величии и неистовствовать ради этого. Природа восстала против такого состояния и вызвала разнообразнейшие реакции, как, например, возникновение разбойничьих банд, появление мессий, иудаизм фарисеев, еще более монашески-строгий, соединение его со свободой и политикой у саддукеев, отшельническая,

братская жизнь ессеев, свободная от страстей и забот своего народа, платонизм, где иудейство прояснено было прекраснейшими цветами более глубокой человеческой природы, наконец, выступление Иоанна, его открытые проповеди, обращенные к народу, и в конце всего явление Иисуса, который обличил самые корни бедствий своего народа, а именно высокомерное и злобное выделение себя среди всех наций, который свой народ хотел повести к богу всех людей, ко всеобщей человечности, к отречению от бездушного и жестокого механизма их культа, — это новое учение именно потому стало не столько религией его народа, сколько религией целого мира, — доказательство того, как глубоко понял Иисус нужды своего века и в какое безнадежное отсутствие всего благого, в какое яростное рабство духа погрузились тогда иудеи. Как складывался духовный облик Иисуса — об этом интересном вопросе до нас не дошло никаких вестей; он выступает лишь в зрелом возрасте, свободный от иудейского духа, от ленивой ограниченности, деятельной единственно ради удовлетворения своих низменных потребностей и ради жизненных удобств, свободный и от честолюбия и других страстей, удовлетворять их значило бы неизбежно связать себя общепринятыми предрассудками и пороками. По всему его поведению видно, что воспитан он был в своем народе, но вдали от последнего вдохновлялся божественным восторгом реформатора — и уж, наверное, не сорок дней, а больше; но в то же время во всех его поступках и речах нет следов образованности, присущей другим народам и религиям из числа бывших в то время. Он выступает внезапно, с энергией юноши, с радостной надеждой на успех и несомненной в нем уверенностью; он, казалось, не ожидал сопротивления, оказанного ему закоренелыми предрассудками его народа; он словно забыл о загубленном духе свободной религиозности и упрямом неистовстве рабской души своего народа. Он надеется потрясти душу черствого народа, обращаясь к нему с простыми словами, проповедуя толпе во время своих переходов с места на место; двенадцать товарищей, не очень давно узнавших его, смогут произвести, как думает он, такое действие

в народе; народ кажется ему уже созревшим для того, чтобы его могли возбудить и переменить эти незрелые умы, эти люди, которые, разойдясь на все стороны, впоследствии допустили много ошибок, да и вообще, по-видимому, могли лишь повторять сказанное Иисусом. И только горький опыт, когда все усилия его оказываются бесплодными, гасит непосредственный юношеский запал, он начинает говорить резко, ожесточенно — дух его раздражен злобным отпором врагов.

Чего ждали иудеи от грядущего — совершенной теократии, царства божия, о том Иисус говорил им; оно наступило, оно здесь; сто́ит уверовать в него — и [оказается, что] оно действительно существует, каждый живет в нем. С крестьянским высокомерием иудеев неизбежно было связано чувство своего ничтожества, чувство, которое они не могли не привить себе навеки, рабски покорствуя своим законам. Единственная и, безусловно, трудная задача состояла в том, чтобы они поверили, что сын плотника и сами они в жалкой их действительности могут стать звеньями царства божия, — дать им такое чувство своего достоинства; негативной же стороной такой веры была свобода от ига иудейского закона. Поэтому Иисус повсюду нападает на мертвый механизм их религиозной жизни: порча иудейского закона зашла так далеко, что было придумано множество уловок для того, чтобы обходить даже все хорошее в нем. Иисус, конечно, мало чего мог добиться, борясь с этой сплоченностью мощью закоренелой национальной гордыни, с ханжеством и лицемерием, проникшими в самую плоть народа, с опирающейся на них властью вождей народа. С печалью вынужден был смотреть Иисус, как терпело крах его ревностное стремление внести свободу и мораль в религиозность своей нации, к каким несовершенным и двусмысленным результатам привели даже его усилия пробудить лучшую веру и лучшие надежды хотя бы в немногих людях, воспитать их в близком общении с ним — как таковых и для поддержки его начинаний (см. Ев. от Матф. XX, 20 о том, что произошло через несколько лет общения Иоанна и Иакова с Иисусом, затем Иуда, и даже в последние мгновения пребывания Иисуса на этой земле, за

несколько мгновений до его так называемого вознесения, они показали во всем ее великолепии свою иудейскую надежду на то, что будет восстановлен Израиль, см. «Деяния апостолов», I, 6). Сам Иисус стал жертвой ненависти первосвященников и оскорбленного тщеславия — национальной черты его народа.

Вполне естественно ожидать, что это новое учение Иисуса, будучи воспринято иудейскими головами, необходимо превратится во что-то позитивное, каким бы свободным и скорее лишь полемическим ни было оно само по себе; что из него сделают нечто такое, чему можно будет рабски служить. Религия, которую Иисус носил в душе своей, всецело шла, как мы видим, от духа его народа; обо всем том, что в его словах напоминает суеверие, например о господстве бесов над человеком, с одной стороны, раскричали на весь свет как о чем-то чудовищно бессмысленном, с другой же стороны, [утверждали, что] все такое надо будто бы исправить при помощи понятий вроде приспособления, идей эпохи и т. п.; нужно сказать одно обо всем том, на что мы смотрим как на суеверие, — все это не относится к религии. Во всем же остальном душа Иисуса была свободной, не зависела от случайностей; любить бога, ближнего, быть святым, как бог, — вот что [для него] единственно необходимо. Такая религиозная чистота, конечно, в высшей степени достойна восхищения в иудее; что касается его последователей, то мы видим, что они, отрекаясь от иудейских случайностей, далеко не свободны от духа зависимости по отношению к ним; из речей Иисуса, из всего того, что выпало на его долю, они скоро выводят правила, обязательные предписания, и свободное подражание учителю переходит в рабское услужение господину.

В чем же это случайное, что встречается в самом характере поступков и речей Иисуса, что в них можно было, взяв как случайное в себе, счесть священным и почитать как священное?

Поскольку в наши намерения не входит[3] исследовать, каким путем проникло в христианство то или иное позитивное учение или какие постепенные изменения происходили с каждым из них и, далее, действи-

тельно ли такое учение всецело позитивно или же только частично, постижимо ли оно разумом или нет, то мы вообще будем касаться только того, что в религии Иисуса дало повод для обретения ею позитивного характера, следовательно, того, что или же не было постулировано разумом и даже противоборствовало разуму, или же хотя и согласовывалось с разумом, но «требовало» веры — слепой веры в авторитет.

Любая секта вообще предполагает отличие учения, мнений от мнений и учений, как правило, господствующих или просто от иных; философской сектой можно назвать такую, которая отличается от того, что обычно является для человека долгом и добродетелью, своими догмами, своими представлениями о божестве, такую, которая порочность и позорность связывает только с отклонениями от нравственности, но не с ошибками, касающимися способа, какими надлежит дедуцировать ее, и при этом народную веру — веру фантазии считает недостойной мыслящего человека, но не предосудительной; философской секте следовало бы противопоставлять не столько религиозную, сколько позитивную секту, каковая не считает несущественным для морали помимо нравственности и то, что, собственно говоря, не основывается на разуме, а основанием верования делает фантазию народов, но или считает это попросту греховным и остерегается всего такого, или на место такого позитивного ставит нечто иное, тоже позитивное, признавая за верой в такое позитивное ту же ценность и достоинство, что и за нравственностью, причем даже уподобляет дурным в моральном отношении людям тех, кто не верит в такую позитивность, даже и без своей вины, что может иметь место в случае позитивной, а не моральной веры. Вот за такими сектами и следовало бы по сути дела оставить наименование сект, поскольку в этом слове есть нечто неприятное, а философская партия не заслуживает, чтобы к ней прилагали название, содержащее в себе оттенок нетерпимости и осуждения. Кроме того, подобные позитивные секты не следовало бы, как обычно, называть религиозными сектами, поскольку сущность религий все же заключена совсем не в чем-то позитивном. Между

этими двумя видами можно было бы поместить еще третий, такой, который, с одной стороны, фундаментом веры объявляет позитивное начало веры и познания того, что́ есть долг и в чем воля божия, как чего-то священного, но существенным во всем этом считает не какие-либо встречающиеся здесь положительные догмы и предписанные ритуалы, но заповеди добродетели. Такого рода и было учение Иисуса. Он был еврей, началом веры его и началом его благовествования была воля божия, выраженная богом в откровении в том виде, как начало это дошло до Иисуса в иудейской преемственности, но одновременно началом таким было и живое чувство долга и правды, какое было в его сердце. Главное условие благоволения божия он полагал в соблюдении этого морального закона. Кроме этого учения, применения его к отдельным случаям и чувственной конкретизации посредством вымышленных примеров (притч) в деяниях его имеются и другие обстоятельства, которые способствовали обоснованию веры посредством авторитета.

Как бы ни был важен моральный характер того человека, который проповедует добродетель и стремится противостоять потоку нравственной порчи своего времени — а без этого слова его сорвались бы с уст безжизненными и холодными, — все же в данном случае сошлось вместе несколько условий, благодаря которым личность учителя стала более значительной, чем это по существу дела необходимо было для рекомендации истины.

А именно сам по себе Иисус вынужден был очень много говорить о себе, о своей личности; обстоятельством, которое побуждало его к этому, был тот способ, которым единственно возможно было подойти к его народу; ведь этот народ глубочайшим образом был убежден, что весь свой жизненный уклад, все свои богослужебные, политические и гражданские законы он воспринял от самого божества. В этом состояла его гордость, вера в это отсекала всякую собственную спекулятивную мысль и ограничивалась исключительно изучением священных грамот, а действенность добродетели она ограничивала слепым послушанием этим

заповедям, данным не самим народом самому себе; учитель, который желал произвести в своем народе действие сильнейшее, нежели просто дать новые комментарии к старым заповедям, учитель, желавший убедить народ в недостаточности уставной церковной веры, неизбежно должен был основывать свои утверждения на том же самом авторитете; ссылаться на один разум значило бы проповедовать перед рабами, поскольку у этих людей не было никакого разумения для подобного призыва; когда же он проповедовал нравственный образ жизни, то тут, конечно, на помощь ему приходил неискоренимый голос морального долга в душе человека и голос совести; и этого было бы самого по себе достаточно, чтобы важность церковной веры упала в глазах людей, но когда чувство морального целиком и полностью идет в направлении церковной веры, до конца сливается с нею, когда сама эта вера — единственная властительница душ, когда всякая добродетель основывается только на ней и только из нее проистекает ложная добродетель, то подобраться к нему можно, лишь противопоставляя ему тот же самый авторитет, авторитет божественный; и посему Иисус не для того требовал внимания к своему учению, что оно соразмерно было моральным потребностям нашего духа, но для того, что такова воля божия; без этого согласия слов его с волей божией — так что кто верует в него, верует в отца, и он учит не чему иному, как тому, чему учил его отец (представление, господствующее и постоянно встречающееся особенно у Иоанна), — без этого авторитета на его стороне Иисус не смог бы так воздействовать на своих современников, как бы красноречиво ни представлял он ценность добродетели; все равно, сознавал ли бы он связь свою с богом или непосредственным откровением божества считал бы запечатленный в нашей душе закон, искру божию, и ввиду очевидности того, что учит он тому, чему учит этот закон, сознавал бы согласие учения своего с волею божией. Как далеко может заходить это отречение людей от своей собственной природной силы и свободы, эта готовность склониться под гнетом вечной опеки, эта приверженность к цепям разума — и она тем больше,

чем тяжелее эти цепи, — примеры этого можно наблюдать каждый день. И потому, проповедуя религию добродетели, Иисус вынужден был постоянно вводить в игру и себя самого, учителя этой религии, требуя веры в свою личность, веры, в каковой религия добродетели нуждалась лишь для того, чтобы противостоять позитивному началу.

Присовокупилась и другая причина, основанная на первой, а именно ожидание Мессии, облаченного властью, посланца Иеговы, который заново должен был основать их государство; поучение новое, по сравнению с тем, каким уже обладали иудеи в своих грамотах, они были склонны принять только от этого Мессии. Внимание, с которым иудеи и большинство ближайших товарищей Иисуса слушали его, по большей части основывалось на вероятности, что, быть может, он и есть Мессия и что скоро явится он во всем своем величии,— Иисус затруднялся противоречить здесь, поскольку лишь это предположение, а не какое-то другое условие позволяло, чтобы он был допущен к народу; однако чаяния, которые возлагались на Мессию, он пытался перевести в плоскость морального, время же, когда он явится во всем величии, он отнес ко времени после своей смерти. В какой степени даже ученики его привержены были к этой вере, упомянуто было выше. Снова повод говорить о своей личности. Другим же поводом была опасность, угрожавшая его свободе и жизни, и вот эта высказываемая озабоченность о нем часто заставляла его и защищаться и объяснять свои намерения, цели такого образа жизни, какой он избрал, и, проповедуя справедливость, проповедовать и справедливость к себе самому.

Наконец, насколько любят спрашивать об обстоятельствах жизни человека, столь выдающегося по своему учению, насколько даже самые мельчайшие черты, которые никого не тронули бы, если рассказывать об обычном человеке, «вызывают интерес» к себе, настолько и личности Иисуса «пришлось» стать еще бесконечно более значительной и привлечь к себе внимание и работу фантазии, независимо от его учения, благодаря его жизненным свершениям и незаслуженной

казни. Мы принимаем участие в занимательных судьбах неизвестных, даже вымышленных, лиц, страдаем и радуемся вместе с ними, чувствуем несправедливость, которая достается в удел какому-нибудь ирокезу; насколько же более глубоко должен был являться его товарищам образ невинно принесенного в жертву учителя их и друга? Как, распространяя его учение, забудут они учителя? Благодарное воспоминание о нем, хвала его будут для них так же дороги и так же насущны, как и его учение. Но и еще более насущными суждено им было стать — благодаря «тому» необыкновенному превосходившему человеческое естество и человеческие силы, что было в его деяниях.

Значительная доля доверия и внимания, каковые снискал Иисус среди иудеев, неспособных на веру выстраданную и основанную на себе самой, относилась за счет совершенных им чудес, несмотря на то что такая способность к совершению чудес, как кажется, не так бросалась в глаза более ученым его современникам (иудеи, например, тоже излечивали бесноватых, кроме того, когда Иисус исцелил засохшую руку в синагоге, им сначала бросилось в глаза не это исцеление, а то, что Иисус осквернил субботу), как того можно было бы ожидать от людей, более, нежели простой народ, осведомленных в том, что́ возможно по природе, а что́ нет; оставляя в стороне все, что противники христианства возражали против реальности, а философы против возможности чудес, все признают (а нам достаточно и этого), что деяния эти были чудесами для учеников его и друзей. И вероятно, ничто так не способствовало превращению религии Иисуса в религию позитивную, как эта вера в чудеса; ничто так не способствовало и тому, чтобы вся она, даже в учении о добродетели, была основана на авторитете. Невзирая на то, что Иисус требовал веры не ради этих своих чудес, а ради своего учения, невзирая на то, что вечные истины по природе своей, чтобы не перестать быть истинами необходимыми и общезначимыми, могут быть основаны лишь на сущности разума, а не на явлениях внешнего чувственного мира, для разума случайных, убеждение в обязательности добродетели пошло теперь

все же по такому пути — чудеса, коль скоро они были приняты на веру, заложили основу для веры в совершившего эти чудеса, для веры в его авторитет, и авторитет этот стал началом, определявшим обязательность морали; у христиан, стоило им достичь цели, идя по этому пути, было бы еще много преимуществ перед иудеями; но в итоге они остановились на полпути, и подобно тому, как иудеи сущностью религии сделали жертвоприношения, церемонии и веру по понуждению, так христиане — целования, внешние действия, внутренние переживания, историческую веру. Помимо того что у этого обходного пути к моральному состоянию, ведущего через чудеса и авторитет личности и потом еще через всякие промежуточные остановки, на которых нужно задерживаться, тот же порок, что у всякого обходного пути, а именно он еще более отдаляет цель по сравнению с ее настоящей удаленностью и легко может повести к тому, что за всеми поворотами и рассеивающими остановками путник вообще собьется с пути, — помимо этого он наносит еще ущерб достоинству морали, которая в своей самостоятельности пренебрегает всяким иным фундаментом; в своей самодостаточности стремится утвердиться лишь в себе самой. Теперь уже должно было быть предметом почитания не учение Иисуса о добродетели, как таковое, что привело бы и к почитанию учителя, но первое требовало почитания уже только ради учителя, а этот последний ради своих чудес. Кто на этом обходном пути стал человеком благочестивым и добродетельным, тот в смирении своем не приписывает собственной добродетели, своему почитанию идеала святости важнейшей заслуги в своем моральном умонастроении, да и вообще не приписывает себе какую-либо личную способность или восприимчивость к добродетели и черту свободы; но от такой свободы, этого источника моральности, совсем уже отрекся тот, кто подчиняется закону только из страха, что его накажет господин, кто подчиняется по принуждению, кто, следовательно, — стоит только отнять у него эту теоретическую веру в могущество силы, от которой он зависим, — как раб разнузданный не ведает уже никакого закона, ибо закон, ярмо которого он влачил,

не он сам дал себе, не «его разум» *, ибо на этот последний он не мог смотреть как на вольного господина, как на владыку, но вынужден был видеть в нем слугу, как принято говорить, а при его наклонностях разуму его не остается ничего иного, кроме как выполнять роль слуги. Что путь этот — от истории чудес к вере в личность, от веры в личность, если все пойдет хорошо, к нравственности — есть широкая и предписанная символами дорога, это столь же известно, сколь и доказано, что собственное основание добродетели заключено в разуме человека и что достоинство человеческой природы, ступень совершенства, которой требуют от природы человека, следует ставить выше, нежели на уровень незрелого состояния, когда она вечно будет нуждаться в опекуне и никогда не вступит в возраст возмужалости.

Клопшток: «Ставить перед собою малую цель» и т. д. [4]

Сам Иисус не выделял своего религиозного учения в особенную секту с особыми ритуалами; от рвения друзей его, от способа, каким постигли они его учение, в каком виде и с какими притязаниями провозвещали его впоследствии, зависело, чем его обосновать. Вопрос здесь, значит, состоит в том, чем характер и таланты учеников Иисуса, а также характер союза их с учителем способствовали превращению учения Иисуса в позитивную секту.

Хотя нам известно мало частных деталей о характере большинства учеников Иисуса, но очевидным кажется по крайней мере одно: в исповедании учения своего наставника они проявили благоразумие, честность, мужество, стойкость, отличались смирением и дружелюбием, но при этом, уже свыкнувшись с узким кругом деятельности, — они учились ремеслам и потом трудились, как положено для ремесел, — они не отличились ни как генералы, ни как глубокомысленные

* Почему так часто и случается, что, когда оставляют какую-либо просто позитивную религию, как следствие наступает безнравственность, если вера была просто позитивной верой, — это непосредственная вина позитивной веры, а не того, что она была оставлена...

мужи государства, а, напротив, видели честь для себя в том, что не были ничем подобным; в таком душевном настроении случилось им прийти к Иисусу и учиться у него; кругозор их несколько расширился, но не настолько, чтобы выйти за пределы иудейских идей и предрассудков (см. о Петре, самом пламенном из них, пример в «Деяниях апостолов» — «истинно познаю» и т. д.[5], сосуд с разными животными и все, что было приведено выше); не обладая бо́льшим запасом собственной духовной энергии, они свои убеждения в том, что касалось учения Иисуса, основывали по преимуществу на дружбе с ним и на привязанности к нему; они не сами добыли для себя истину и свободу, но только путем трудного учения пришли к темному предчувствию и к формулам их; честолюбие их удовлетворялось тем, что они верно постигали и сохраняли учение и столь же верно, без всяких добавлений, без примешивания особых отклоняющихся черт в результате своих переделок, передавали учение другим. Так и должно было стать, если христианской религии надлежало удержаться, утвердиться в качестве официальной религии и в таком виде перейти к потомкам. Если будет позволено сравнить в этом отношении судьбу философии Сократа с судьбой учения Иисуса, то, между прочим, и в различии учеников обоих мудрецов мы находим причину того, что сократовская философия ни в Греции, ни в каком-либо другом месте не выросла в официальную религию.

Ученики Иисуса оставили все свои прочие цели, которые, правда, не простирались далеко, так что это не было трудным испытанием для них, они бросили все и последовали за Иисусом; забот о государстве, как у республиканца о своей отчизне, у них не было, все заботы их и интересы были ограничены личностью Иисуса. Друзья Сократа с юношеских лет более разносторонне развили свои способности, они впитали в себя республиканский дух, который любому индивиду придает больше самостоятельности и любому хоть сколько-нибудь здравому уму не дает привязываться исключительно к одному лицу; государство их было таково, что стоило еще заботиться о нем, а с такого рода ин-

тересами уже никогда невозможно расстаться. У них в большинстве были уже другие учителя, они любили Сократа за его добродетель и философию, а не добродетель и философию ради него. Если и сам Сократ сражался за отечество, исполнял все обязанности свободного гражданина — на войне как доблестный воин, в дни мира как справедливый судья, то и друзья его были не просто бездеятельные философы и не просто ученики Сократа. Кроме того, они способны были перерабатывать в своем уме все выученное, всему придавали печать своей оригинальности, многие из них основали свои школы и были такими же самостоятельными выдающимися мужами, что и Сократ...

Иисус счел нужным ограничить число своих близких друзей двенадцатью, этим своим друзьям он и после воскресения своего дал большие полномочия, как своим посланцам и преемникам. Но каждый уполномочен распространять добродетель, и для утверждения царства божия на земле не существует никакого священного числа людей, чувствующих свое призвание к этому; ведь и у Сократа было не семь учеников и не трижды три ученика, любого друга добродетели он с радостью принимал; для гражданского устройства целесообразно и необходимо установить число членов суда и придерживаться этого числа, чтобы весь народ был представлен, но религия добродетели не может заимствовать такие формы государственного устройства; поскольку величайшая авторитетность была ограничена определенным числом индивидов, было положено начало авторитету индивидов, и это обстоятельство по мере разрастания христианской церкви становилось для организации ее все более существенным, именно в результате этого были возможны соборы, на которых большинством голосов судили об истинах и своими декретами навязывали их миру в качестве норм для веры.

Другое обстоятельство бросается в глаза в деяниях Иисуса — однажды он отправил значительное, а в другой раз меньшее число своих друзей и слушателей[6] в области, посетить которые и озарить светом своего учения у него не было случая. Оба раза они удалялись

от него, как кажется, не дольше, чем на несколько дней. В то короткое время, которое они могли посвятить образованию и совершенствованию людей, не было возможно достигнуть многого. В лучшем случае они могли «обратить внимание» народа на себя и на своего учителя, рассказать историю его чудесных деяний, но не могли приобрести многого для добродетели; да и способ такого распространения религии приличествует только положительной вере; и в деле искоренения иудейских предрассудков и распространения нравственности тут не могло быть больших успехов, ведь в этом не много преуспел и сам Иисус, долгие годы общаясь с ближайшими своими друзьями и всячески заботясь о них.

Замечательно в этом отношении еще и повеление, которое Иисус отдал после воскресения своего из мертвых ученикам своим, — распространять учение его и имя его. Сколь характерно трогательное предсмертное прощание в устах учителя добродетели, который в этот важнейший момент своей жизни пользуется немногими остающимися ему мгновениями для того, чтобы тоном нежнейшей дружбы, со вдохновляющим ощущением ценности религии и нравственности завещать любовь и терпение своим друзьям, внушить им безразличие к тем опасностям, в которых они могут оказаться благодаря своей истине и добродетели, — столь же приказание это после его воскресения характеризует его как учителя позитивной религии, особенно как передано это приказание у Марка (XVI, 15—18). Вместо «идите» и т. д. учитель добродетели, наверное, сказал бы: «Пусть каждый в своем кругу, указанном природой и добродетелью, сделает как можно больше добра». Учитель добродетели в своих прощальных словах выше всего ценит дела, здесь же веру: здесь он полагает и внешний знак, крещение, в качестве отличительного знака и эти две позитивные вещи объявляет условием спасения, именно веру и крещение, неверие же карает проклятием. Если даже «веру» здесь возносить, насколько возможно, до некоей веры живой, деятельной в милосердии и человеколюбии, а «неверие» низводить до некоего упрямого, не согласующегося даже с собст-

венным знанием и совестью отказа признать истину евангелия, и признавать, что именно такие «вера» и «неверие» разумеются здесь, — хотя этот смысл и не заключен в скудных словах,— то все равно по существу дела к ним пристало нечто позитивное, и эта позитивность рассматривается по крайней мере как неразрывно связанная с достоинством нравственности — ведь спасение и проклятие связываются с нею. Но что такая позитивность по преимуществу разумеется этим приказанием, явствует и из последующего, где «перечисляются» способности, свойства, каковых удостаиваются верующие, а именно [способность] изгонять бесов именем Иисуса, глаголать новыми языками, без вреда для себя брать змей, без вреда пить яд, излечивать больных возложением рук. Качества, которые тут приписываются людям, угодным богу, заметно контрастируют с тем, что говорится особенно у Матфея (VII, 22); здесь в изображении приводятся как раз подобные же черты, а именно [способность] изгонять бесов именем Иисуса, от его имени пророчествовать (что, как известно, имеет более широкий смысл, нежели просто пророчествовать, и более или менее совпадает с kainais glōssais lalein [7] или по меньшей мере родственно этому выражению) и совершать другие чудесные деяния, и, однако, со всеми этими своими качествами человек может быть таков, что проклятие будет произнесено над ним судьею мира. Эти слова — Марк, XVI, 15—18 — возможны лишь в устах учителя позитивной религии, не в устах учителя добродетели.

Эти различные встречающиеся в учении Иисуса обстоятельства — помимо того, что учение это требует безусловного и бескорыстного послушания воле господней и нравственному закону, поскольку полагает в них условие благоволения господа и надежды на спасение, — могли послужить причиной того, что люди, хранившие и распространявшие его религию, знание воли божией и обязательность ее для человека основывали единственно на авторитете Иисуса; что сами они выдвинули признание авторитета как составную часть этой воли божией и, следовательно, «как» некую обязанность выставили то, что разум был превращен просто

в воспринимающую, а не законодательную способность; что все, что вообще оказывается учением Иисуса и впоследствии наместников его, почиталось как воля «божия» просто постольку, поскольку это — учение Иисуса, и что спасение и проклятие связаны были со всем этим; что даже учение о добродетели, став отныне положительным, то есть обязательным не само по себе, но только в качестве заповеди Иисуса, утратило внутренний критерий своей необходимости и было поставлено на один уровень со всякой иной позитивной, частной заповедью, со всяким внешним распорядком, основанным на разных обстоятельствах и расчетах; что религия Иисуса стала — хотя вообще понятие это противоречиво — позитивным учением о добродетели. Поскольку учение Иисуса не просто отличалось от официальной веры и не просто считало ее безразличной, образуя, следовательно, только некую философскую школу, но считало греховной эту официальную веру и исполнение ее заповедей и ритуалов, а достижимость конечной цели человека представляло исключительно через исполнение своих заповедей, состоящих отчасти в заповедях добродетели, отчасти же в позитивных верованиях и церемониях, поскольку, следовательно, учение Иисуса стало позитивной верой секты, — постольку отсюда проистекли важнейшие последствия как для ее внешней формы, так и для содержания, последствия, которые все более и более отдаляли ее от того, что все более склонны считать теперь существом всякой подлинной, а стало быть, и христианской религии, отдаляли ее от призвания ее, состоявшего в том, чтобы во всей чистоте выставить обязанности человека и их движущие пружины и в идее бога показать возможность величайшего блага.

В таких сектах, которые рассматривают в качестве позитивных заповеди добродетели и с ними соединяют и другие заповеди, есть особенные черты, совершенно чуждые сектам просто философским (то есть таким, у которых предмет также религиозные догмы, но у которых не признается иной судья, кроме разума), уместные еще, когда общество таких сектантов малочисленно, допустимые и целесообразные для них, но такие.

что по мере того, как общество и вера распространяются и даже становятся всеобщими для целого государства, они или перестают быть уместными, или же, будучи сохраняемы, обретают иной смысл, а отчасти делаются даже несправедливыми и угнетающими. Только потому, что число христиан росло и наконец охватило всех граждан государства, разные распорядки и расписания, которые не нарушали ничьих прав, пока общество было еще малочисленно, стали государственными и гражданскими обязанностями, чем они никогда не способны быть.

Многое, что было присуще небольшой кучке верующих в секте, с увеличением числа их должно было совершенно отпасть, например тесная братская связь всех членов, которые тем дружнее сплачивались, чем больше угнетали их и презирали. Эти узы единой веры настолько ослабли, что, если кто не связан [с другими] дружбой или общими интересами, если кто, ища поддержки, не может продемонстрировать никаких титулов, показать свою бедность или какие-нибудь заслуги и таланты, ничего, кроме братства во Христе, — тот едва ли сможет рассчитывать на сострадание или рекомендацию даже вполне добрых христиан. Упомянутый тесный союз между христианами, союз позитивной секты, был совершенно отличен от тех отношений, в которых могли находиться друг с другом члены философской секты. Принадлежность к философской секте ничего или почти ничего не меняет в домашних, гражданских и иных условиях жизни: такой член философской секты остается в прежних отношениях с женою и детьми и всем неученым людом, а человеколюбие, насколько оно присуще ему, сохраняет прежнее направление и прежнюю широту; напротив, если кто связывался с христианской сектой, тот отдалялся тем самым от многих, с кем сблизили его прежде родство, занятия или услуги, его сострадание и благотворительность ограничивались определенным узким кругом людей, который ввиду общности мнений был особенно удобен для его человеколюбия, его услуг и возможного влияния.

Так же скоро забылась и общность имущества, возможная только в маленькой секте, когда находили пре-

ступное оскорбление величия божества в том, что верующий, принятый в общину, оставлял что-либо для себя из своего имущества. Этот принцип, столь полезный для тех, кто не владел ничем, и представлявший собой столь тяжкое испытание для того, у кого была собственность и кто теперь должен был отказаться от всех попечений о ней, прежде заполнявших всю сферу его деятельности,— этот принцип, если бы стали строго придерживаться его, едва ли способствовал бы распространению христианства, и он действительно был рано оставлен — из осторожности или же вынужденно, — оставлен в той мере, в какой от человека, желавшего теперь быть принятым в общество, уже не требовали выполнения такого условия, но тем более «внушали» необходимость как можно более крупных добровольных вкладов в кассу общества — как средство купить себе место на небе; в результате духовенство впоследствии еще выиграло, поскольку оно рекомендовало людям светским щедрость по отношению к себе и в то же время не спешило разбрасывать свою благоприобретенную собственность и так, ради обогащения самих себя — людей бедных и нуждающихся во вспомоществовании — вторую половину человечества обращало в нищих. В католической церкви сохранилось такое обогащение монастырей, духовенства и церквей, когда бедным перепадает мало, а это малое достается таким образом, что нищенство увековечивается, и в результате такого неестественного извращения вещей во многих местах бродяге-бездельнику, ночующему на улице, жить лучше, чем усердному работнику. В протестантской церкви возможный взнос — маслом и яйцами — протягивается пастырю как другу, если он обрел расположение своей духовной паствы, а не как средство купить место в раю, и что касается подаяния, то милосердный человек не прогонит с порога и нищего-еврея.

Касательно равенства первых христиан, когда раб был братом своего господина, когда первейший закон христианина состоял в том, чтобы ценить людей не по званиям и почестям, не по таланту и прочим блестящим качествам, но по силе их веры, когда таким законом было чувство недостойности, смирение, не позво-

лявшее возноситься над кем бы то ни было, [можно заметить следующее] — эта теория хотя и сохранена была во всем своем объеме, но только теперь очень благоразумно добавляется, что так дело обстоит в глазах неба, и далее уже в сей земной жизни она никак не принимается во внимание; если простец, который услышит, как епископ или суперинтендант в трогательно-красноречивых словах излагает эти начала смирения, это презрение к гордыне и всяческому тщеславию, который увидит, с каким набожным видом слушают эти слова важные дамы и господа, сидящие с прихожанами, — если такой простец, прослушав эту проповедь, по-дружески подойдет к своему прелату, равно как и к важным господам и дамам, надеясь найти в них смиренных братьев своих и друзей, то он в их насмешливых или презрительных лицах скоро прочтет, что все сказанное надо понимать не «по» букве, что лишь на небе, собственно, можно будет найти применение этих слов,— а если еще и теперь важные христианские прелаты каждый год моют ноги определенному числу бедняков, то это немногим больше, чем комедия, по прошествии которой все остается на своих местах и которая еще и потому потеряла прежнее значение, что умывание ног, согласно нашим обычаям, перестало быть, в отличие от иудеев, повседневным действием и вежливостью по отношению к гостям, что совершали, как правило, рабы или слуги, — по сравнению с этим вспахивание поля, которое ежегодно совершает китайский император, хотя тоже превратилось в комедию, но все-таки сохранило для зрителя больше непосредственного значения потому, что вспахивание поля все же остается главным занятием большинства подданных.

Так и другое действие, в котором участвовали уста самого учителя добродетели Иисуса и которое происходило на его глазах, совершенно иной облик приобрело в узких сектах, а затем опять иное в секте, ставшей всеобщей. Если читать рассказ о последних или нескольких последних вечерах, проведенных Иисусом в лоне исполненного доверия дружества, не изощрив свой дар истолкования догматическими понятиями, то, безусловно, будут сочтены возвышенными беседы, ко-

торые он «вел» со своими учениками, — о покорности судьбе, о вознесении человека добродетельного в сознании своего долга над страданиями и неправедностью, о всеобщем человеколюбии, которым только и может быть доказано послушание воле божией. Столь же трогательно и человечно в последний раз справляет Иисус с [апостолами] иудейскую пасху и при этом наставляет их, чтобы, исполнив свои обязанности и отдыхая за религиозной или какой-нибудь иной дружеской трапезой, они помянули его, их верного друга и учителя, которого уже не будет среди них, вспомнили, вкушая хлеб, о его теле, приносимом в жертву ради истины, а вкушая вино, о его пролитой крови,— [так возник] символ, с помощью которого Иисус связал память о себе с представлением о частях трапезы, какие они будут впоследствии вкушать; это, правда, очень естественно было почерпнуто из предметов, в ту минуту находившихся перед ними, однако, если смотреть с чисто эстетической стороны, это может показаться несколько несерьезным (spielend); все же само по себе это приятнее, чем столь длительное употребление слов «кровь» и «плоть», «хлеб» и «питье» в метафизическом смысле в «Евангелии от Иоанна» (VI, 47), каковое даже теологами объясняется как несколько нарочитое.

Эта человеческая просьба друга, прощающегося с друзьями, христианами, ставшими сектой, вскоре была превращена в заповедь, равную повелению божества; почитать память учителя — долг, который ведь по доброй воле рождается дружбой, был превращен в религиозную обязанность, а все в целом — в таинственный богослужебный ритуал, заступивший место иудейских и римских пиршеств с приношением жертв, причем бедные благодаря щедрости более богатых тоже могли теперь исполнять эту обязанность, которая ввиду этого стала приятной для них. Вскоре таким трапезам в честь Христа помимо того действия, какое всякий обычный здоровый обед оказывает на тело, непринужденные разговоры — на расположение духа или же в данном случае благочестивые беседы — на душевное утешение, стали приписывать независимое от всего этого воздействие. Но поскольку по мере того, как христианство

получало всеобщее распространение, наблюдалось все большее неравенство между христианами, каковое в теории, правда, отвергалось, но сохранялось in praxi, то такое братание прекратилось, и если раньше здесь и там слышны были жалобы на то, что трапезы духовной любви иногда вырождались в пиры и сцены любви телесной, то теперь постепенно стали все больше и больше уменьшать физическое насыщение, тогда как все духовное, мистическое ставилось все выше и выше и при таком возвышенном наслаждении вообще уже не оставалось места для других, менее значительных чувств, какие бывали тут вначале, для дружеских бесед, товарищеских встреч, взаимного излияния и увеселения душ.

Другой чертой, характерной для позитивных сект, является их ревностное стремление распространять свою веру, вербовать прозелитов для веры и для небес.

Человек справедливый, который заботится о распространении добродетели, при этом глубоко проникнут чувством того, что каждый вправе иметь собственную волю и особое убеждение, он достаточно рассудителен, чтобы считать случайные различия во мнениях и в вере не существом дела, а чем-то таким, в чем, если уже выбрано одно, никто другой не имеет права ничего менять.

Подобно тому, как муж справедливый, будучи приверженцем определенной философской системы, основой и целью всей жизни и всего философствования делает мораль, не замечая непоследовательности эпикурейца или любого другого, кто объявляет блаженство принципом своей моральной системы, — если в таком человеке лучшая его часть одерживает верх, невзирая на теорию, которая, будучи проведена вполне последовательно, не оставила бы места для различения правды и неправды, добродетели и безнравственности; подобно тому, как такой человек уважает христианина, который добродетелен и придерживается того истинного и божественного, что есть в его религии, морального, тогда как он мог бы из своей догматической системы или по крайней мере из некоторых частей ее приготовить мягкую подстилку и возлежать на ней в ложном самоуспо-

коении; и подобно тому, как такое противоречие между умом и сердцем скорее заставляет его восхищаться неподкупной силой человеческого *Я*, торжествующего над разрушительными для добродетели убеждениями рассудка и заученными на память словами, — подобно всему этому справедливый муж, приверженцем какой бы позитивной секты ни был он, признáет мораль как высшее достояние своей веры и во всяком верующем другой секты, в котором встретит друга добродетели, обнимет брата, сторонника той же самой религии, — такой христианин такому иудею скажет, как сказал монах Натану:

Вы — христианин! Боже! Лучшего
Не видела земля!

И такому христианину иудей ответит:

И благо нам!
В чем я кажусь вам христианином,
В том вы — евреем мне [8].

Да! Благо вам! Ибо чистота сердца была для вас существом вашей веры, и потому каждый мог смотреть на другого как на своего товарища. Тот же, напротив, в глазах которого позитивной стороне его религии принадлежит бесконечная ценность, в сердце которого нет ничего более высокого, что бы он мог поставить над этой позитивностью, будет, в зависимости от того, каков во всем остальном склад его характера, или испытывать сострадание к верующему из другой секты, или презирать его. В первом случае он почувствует потребность показать и другим несчастным, лишенным знания, тот единственный путь, на который сам он возлагает все свои надежды, особенно если у него будут другие причины относиться к ним с любовью, тем более что средства для отыскания такого пути кажутся столь простыми — ведь память в несколько часов способна постигнуть все, что нужно для этого, и ведь заблудшая душа, стоит только оказаться ей на верном пути, найдет столько братьев, которые поддержат ее, столько подкрепляющих средств, столько мест для покоя и утешения... Но кто находится во второй ситуа-

ции, тот, поскольку позитивная его вера так крепко срослась с ним, как чувство своего существования, не может подумать иначе, как только, что причина неприятия его веры может заключаться в одной лишь злой воле. Обычно люди с бóльшим пониманием и терпеливостью относятся к различию характеров и склонностей, чем к различию во мнениях; обычно полагают, что последнее — мнения — очень легко переменить, считают возможным требовать их перемены, поскольку охотно ожидают от других, что они точно так же все будут видеть, как и мы, или же надеются на это, думая, что и для другого не будет преткновением то, что сносно для нашей головы. Кроме того, действует еще как причина или как предлог благочестивая, но в этом случае ограниченная мысль, будто бы обязанностью является способствовать вящей славе господней, доставлять богу единственно достойный его вид почитания и богослужения и препятствовать забвению таких позитивных мнений и ритуалов как нарушению священнейших обязанностей, причем здесь одни попробуют вернуть нарушителя на правый путь, уговаривая его и убеждая, — но испанцы в Америке и их святая инквизиция и теперь еще чувствуют в себе призвание наказывать за такие нарушения и за такие преступления, оскорбляющие величие божие, мстить, приговаривая к смерти, прочие же католические и протестантские правоверные правительства наказывают, отлучая от гражданских прав. Отдельный человек тем более убежден в правоте своей позитивной веры, чем больше людей сумеет он убедить в ее правоте или чем больше людей, как он замечает, убеждены в этом; вера в добродетель опирается на чувство ее необходимости, на чувство, что она слита воедино с сокровеннейшим *Я*; в случае же любых позитивных религиозных мнений верующий старается отделаться от своего чувства, [говорящего], что возможно сомневаться в его мнениях, старается отделаться от своего знания других людей, у которых эти сомнения возросли до причин, по которым эта положительная вера отбрасывается, — он отделывается от этого таким путем, что стремится собрать под знаменем своей веры как можно больше людей; верующего секты

всегда неприятно поражает, если ему приходится слышать об инаковерующих, чувство неудобства, которое доставляют они ему, легко обращается в антипатию к ним и в ненависть; это черта разума, чувствующего себя в силах придавать характер необходимости позитивным, основанным на истории догматам веры, по меньшей мере запечатлевать в них совсем иной характер истин разума — характер всеобщности, насколько это получается, или такой характер обнаруживать в них; например, среди так называемых доказательств бытия божия всегда находилось место для доказательства ex consensu gentium [9], в котором скрывается что-то успокоительное; ведь мысль, что в аду человек только делит судьбу многих, часто утешала людей в их страхе перед преисподней; всякое ярмо, в том числе и ярмо веры, тем легче переносить, чем в более многочисленном обществе при этом находишься, и нередко недовольство тем, что другой человек хочет быть свободным от цепей, которые носим мы, будучи не в силах скинуть их с себя, усиливает желание обратить его в нашу веру. Но поскольку христианство совершило уже столь великие завоевания в языческих пределах и поскольку теологи с величайшим удовлетворением славят пророчества Ветхого завета, которые ныне исполнились или исполнятся совсем скоро, — о том, что вера Христова распространится по всей земле и что все народы склонятся к ней, — то при таком обилии христиан усердие в обращении инаковерующих поостыло и много еще остается сделать по отношению к евреям, да и в особенности к магометанам; хотя полемика и сохранила весь арсенал христианского оружия, столь победоносного против язычников и иудеев, все-таки усилия, направленные против индейцев и американцев, можно назвать лишь исключительно слабыми по сравнению с тем, чего можно было бы ожидать от такого людского множества, от превосходства во всех искусствах, от богатства народов, в совокупности своей составляющих христианский мир; да и если говорить о евреях, которые все больше и больше начинают гнездиться среди нас, то, пожалуй, только кротость одерживает сейчас здесь свои победы — ее военные походы в лучшем слу-

чае вызывают участие ограниченного «числа» людей. Несмотря на то, что великое доказательство «истины христианства», божественного провидения, заключено в столь невиданно стремительном распространении христианства с помощью чудес, посредством мужественной стойкости исповедавших его мучеников, благодаря набожной хитрости позднейших его вождей, которые ради блага своего дела не раз вынуждены были прибегать к святому обману, — а всё это средства, каковые люди непосвященные все чаще называют нечестивыми, — несмотря на такое великое доказательство, в наши дни нередко случается, что истории обращений в христианство, приходящие из Малабара, Парагвая или Калифорнии, возбуждают к себе интерес не благочестивым рвением рассказчиков таких историй, не тем, что имя Христово провозвещается на брегах Ганга или Миссисипи, не тем, что множится царство Христово, — в глазах людей, именующих себя христианами, рассказы эти ценятся в зависимости от того, насколько могут обогатить они знания географии, естественной истории, равно как знание нравов различных народов. Прозелитам же, которые изредка напрашиваются сами по себе, в целом оказывают мало чести и внимания, так что какой-нибудь обращенный еврей, видя изумление, выражаемое при виде подобного триумфа веры, подобного спектакля крещения, еще, пожалуй, может принять его за поздравления по случаю своего отказа от заблуждений или даже за удивление — как же случилось так, что он заплутал и забрел в христианскую церковь. Но что в целом так мало делается, можно извинить еще и тем, что так много всяких приготовлений и трудов требуют наиопаснейшие, то есть внутренние, враги христианства, так что о спасении турок и самоедов некогда и подумать.

В гражданском устройстве жизни могут приниматься во внимание только те обязанности, которые вытекают из прав другого человека, и только постольку государство может возлагать на меня те или иные обязанности; права другого человека должны быть соблюдены, буду ли я или не буду считать своей обязанностью уважать их; в последнем случае государство

применит ко мне как естественному существу насилие. Прежде чем для меня будет вытекать какая-либо обязанность, права другого человека должны быть выведены; и даже очень совестливый человек может медлить с признанием правовых требований другого, если другой еще не вывел их; но как только он убедится в правах другого, он признáет своей обязанностью удовлетворение этих требований и без того, чтобы судья выносил свое решение; но осознать свою обязанность по отношению к чему-либо он сможет, лишь осознав права другого... Но есть и другие обязанности, которые не вытекают из прав другого, например долг благотворительности. У несчастного человека нет никаких прав на содержимое моего кошелька, как таковое, за исключением одного только случая, когда он предполагает, что я обязан видеть свой долг в оказании ему помощи; моя обязанность помочь ему, как таковая, не основывается на его праве; его право на жизнь, здоровье обращено не к отдельным людям, а к человечеству вообще (право ребенка жить обращается к родителям его), к человечеству, которое возлагает не на отдельное лицо, а на государство или же вообще на людей, наиболее близких ему, обязанность содержать этого человека (часто, когда от кого-нибудь ждут, что он сам по себе будет помогать бедному, можно слышать отговорку, что он не понимает, почему [сделать это] должен именно он, ведь и другие могут [поступить] точно так же, как и он; его скорее можно уговорить внести свой вклад в обществе других, во-первых, потому, что так не вся сумма расходов придется на него одного, а во-вторых, потому, что он чувствует, что не на него одного, а на всех распространяется эта обязанность). Бедняк может требовать милостыни прямо от меня, имея на нее права как член государства; он непосредственно высказывает свое требование, хотя должен был бы требовать через государство, опосредованно; возлагать на меня обязанность благотворительности — это моральное требование во имя нравственного закона, обращено оно ко мне как моральному существу; ко мне же как существу страдательному (одаренному склонностью к симпатии) закон не предъявляет требований, но воз-

действует на меня как на естественное существо, возбуждая во мне сострадание.

Справедливость касается уважения мною прав других людей, она является добродетелью, когда я обращаю ее в принцип как свою обязанность, а не потому, что того требует государство, и тогда справедливость уже не требование государства, а требование морального закона. Исполнение же другого рода обязанностей, например благотворительности в виде взносов в кассу бедных, устройства больниц, государство может требовать не как обязанности индивида по отношению к индивиду, но как обязанностей граждан государства вообще; но благотворительность вообще есть обязанность, которой требует мораль.

Кроме того, могут еще встречаться обязанности, которые вытекают не из прав на меня как отдельного человека и не из прав на человечество вообще, которые вообще не вытекают из прав других людей, но которые я добровольно (не по требованию нравственного закона) возлагаю на себя, причем права, которые я предоставляю в таком случае другим, предоставляются им точно так же по моему свободному волеизъявлению. Таковы обязанности, которые я добровольно беру на себя, вступая в какое-нибудь общество, если цель такового не противоречит целям государства (иначе я нарушил бы права государства); если я вступаю в такое общество, то члены его получают известные права на меня, основанные только на моем добровольном в него вступлении и на обязанностях, добровольно принятых мною на себя. Права на меня, которые я предоставляю такому обществу, не могут быть правами, которыми обладает государство, поскольку в противном случае я признал бы наличествующую в государстве силу, отличную от самого государства и пользующуюся равными с ними правами; государство не может допустить, чтобы я признавал за обществом право выносить приговор, касающийся жизни и смерти, или [принимать решение] в имущественных спорах (но вполне можно признавать права дружеского мирового судьи, приговору которого я буду подчиняться добровольно), за подобным обществом я могу признать право надзирать за моею

нравственностью, руководить мною в этом отношении, требовать от меня признания ошибок и возлагать на меня покаяние, — но права эти существуют лишь до тех пор, пока остается в силе моя решимость возложить на себя обязанности, из которых эти права проистекают; поскольку же обязанности эти не основываются на правах других, то я по произволу могу отменять и эти мои обязанности, и эти права другого, тем более что эти обязанности настолько свободно были взяты мною на себя, что даже и нравственный закон не предписывал их; ведь и права другого, вытекающие из обязанностей, возложенных на меня нравственным законом, я тоже могу отменить, например, я могу произвольно отменить право, предоставленное мною бедному человеку, требовать от меня еженедельного вспомоществования: поскольку право его не основано на самом себе, но проистекло только из того, что я сам возложил на себя обязанность выплачивать ему эту сумму.

Поскольку государство может требовать от своих граждан моральности не как государство, но только как моральное существо, и, кроме того, поскольку обязанность каждого государства не делать никаких распоряжений, которые противостояли бы моральности или же скрыто подтачивали ее, и поскольку государство само по себе, уже ввиду того, что его целью является законность, в высшей степени заинтересовано в том, чтобы его граждане были морально добрыми, — постольку государство будет искать средств к тому, чтобы достигать этого непосредственным образом (здесь речь не идет о различиях в государственном устройстве, коль скоро в результате незримого влияния такового складывается добродетельный дух народа), государству не пристало издавать законы о том, что граждане его должны быть моральными, подобные законы были бы смехотворны и противоречивы. И лишь вызвав доверие к своим средствам, государство добьется того, что граждане будут прибегать к их помощи. Религия по преимуществу и есть такое средство и зависит от того, как воспользуется им государство, будет ли она пригодна для того, чтобы отвечать цели. Цель же эта очевидна у всех религий всех народов, у всех них есть то «об-

щее», что они касаются порождения такого умонастроения, какое не может быть объектом гражданских законов, — религии лучше или хуже в зависимости от того, воздействуют ли они страхами на воображение и затем на волю или же больше воздействуют моральными стимулами для того, чтобы произвести на свет это умонастроение, рождающее соответствующее действие, отчасти сообразное с гражданскими, а отчасти с моральными законами. Если же религиозные постановления государства становятся его законами, то государство не больше приближается к законности, чем с помощью всех прочих гражданских законов.

Но что невозможно для государства, так это добиться, чтобы люди действовали из уважения к своему долгу, если государство даже прибегает к помощи религии, чем в довершение всего склоняет людей к мысли, будто соблюдения предписываемых государством религиозных ритуалов достаточно для морали, и вообще убеждает людей, будто этого действительно довольно для человека; но в том, что невозможно для государства — как в великом, так и в малом, — всегда пробовали свои силы добрые люди.

Иисус тоже пробовал достичь этого в народе, к которому тем труднее было подойти с доводами морали, в котором тем глубже засело ложное убеждение, будто законность уже есть мораль, что заповеди морали были для них и религиозными заповедями и вообще лишь постольку заповедями, поскольку они были заповедями бога. Если израильтянин исполнял эти заповеди, то есть вовремя отмечал праздники, вовремя приносил жертвы и платил богу десятину, то он уже делал все, в чем видел свою обязанность; но заповеди, которые одновременно могли быть и моральными, были и государственными законами, а эти последние не могли добиться чего-либо большего, нежели законность, и благочестивый израильтянин не видел своего долга в том, чтобы делать еще один шаг вперед, поскольку и без того он совершал все, чего требуют заповеди бога, осуществляя законность. Цель Иисуса состояла в том, чтобы вновь пробудить чувство морального, в том, чтобы воздействовать на умонастроение; поэтому он

предлагал примеры справедливых поступков, частью в притчах, особенно в противовес тому, в чем видел свою обязанность левит-законник, — он предоставлял чувствам иудеев решать, довольно ли дел этого последнего. В особенности указывал он на контраст между тем, чего требовала мораль и чего требовали гражданские законы или же ставшие таковыми религиозные заповеди (особенно в Нагорной проповеди — именно как complementum [завершение] законов — морального умонастроения); он показывал, что соблюдение упомянутых заповедей далеко не исчерпывало сущности добродетели; он пытался привить [иудеям] такой дух, когда действуют из уважения к обязанностям как обязанностям и — кроме того — как божественным заповедям, то есть пытался внушить им религию в истинном смысле слова. При всей своей религиозности они были лишь гражданами иудейского государства, сынов царствия божия было среди них немного. Когда были скинуты узы позитивных заповедей, ранее призванных заместить мораль, разум, оказавшись на свободе, мог бы следовать теперь своим собственным требованиям, но на него вновь было навешено ярмо формул, поскольку, будучи юным и неопытным, он не смог еще следовать своим законам.

Первые христиане, связанные общей верой, кроме этого объединяющего момента [имели и другой] — составляли общество, члены которого взаимно ободряли друг друга на своем пути вперед, к благу и крепкой вере, разъясняли предметы веры и иные обязанности, разрешали сомнения, укрепляли в вере колеблющихся, обращали внимание на ошибки друг друга, признавали свои собственные, изливали раскаяние свое и свою веру, доверяя их сердцу общества, обещали послушание обществу и тем, кому доверен был надзор, обещали принять наказания, которые те могли возложить на них. Принимая христианскую веру, человек вступал в такое общество, брал на себя обязанности по отношению к нему и уступал ему права на себя; принять христианскую веру, но не подчиниться христианскому обществу и его притязаниям на прозелита и на каждого христианина было бы противоречием, особенно вначале

бóльшая или меньшая степень набожности верующего определялась степенью приверженности его к обществу или его послушания обществу. Этим тоже отличается позитивная секта от философской; человек становится сторонником философской секты, признавая положения философской системы и убеждаясь в их правоте или же, в сфере практического, становясь благодаря своей добродетели гражданином царства морали, невидимой церкви, но он не берет на себя никаких обязанностей, кроме тех, которые сам возлагает на себя, и не передает обществу прав на себя, кроме тех, которые уступает ему: а именно кроме обязанности поступать справедливо и кроме права потребовать этого от него; вступая же в общество позитивной христианской секты, он брал на себя обязанность послушания ее уставу не потому, что сам он считал то-то и то-то обязательным для себя, благим и полезным, — нет, он «должен» был предоставить судить о том обществу, должен был по указу и усмотрению других считать то-то и то-то своей обязанностью; он брал на себя обязанность во что-то веровать, что-то считать истинным, поскольку общество велело ему верить. Если я убежден в правоте философской системы, то я сохраняю за собой право изменить свое убеждение, как только того потребует мой разум; вступая же в христианское общество, прозелит передавал ему и право решать за него, чтó истинно, он брал на себя обязанность соглашаться с таким решением независимо от разума и его возражений; как в общественном договоре, он брал на себя обязанность подчинить свою волю воле общей, большинству голосов; стоит подумать о таком положении, как сердце начинает сжиматься, и еще печальнее перспективы, если представить, чтó могло выйти из всего этого, но самое прискорбное зрелище можно увидеть, если действительно заглянуть в историю и посмотреть, какую жалкую форму образованности обрел род человеческий, отказавшись — каждый за себя как индивида и за свое потомство — от права судить, чтó истинно, чтó благо и справедливо в важнейших предметах нашего знания и нашего верования и во всех остальных вещах. Идеал совершенства, который христианская секта стремилась

реализовать в своих членах, в разные времена был разным, но в целом всегда запутанным и недостаточным; это можно было бы предположить уже по тому, как надлежало реализовать его, а именно путем умерщвления всякой свободы знания и разума (теоретического и практического); и о нем можно также судить по тем персонажам, в которых церковь находила свой идеал в реализованном виде, причем тут то общее, что есть у действительно благочестивых людей с бездельниками, подлецами и умалишенными, было объединено в одном понятии и давало в итоге ту святость воли, какой христианская церковь требовала от своих идеалов. Поскольку вообще идеал морального совершенства не мог быть предметом гражданского законодательства и тем более идеал христиан не мог быть предметом иудейского или языческого правительства, то христианская секта старалась воздействовать на умонастроение и в зависимости от этого последнего определять ценность людей, заслуженные ими вознаграждения и наказания. Добродетели, превозносимые и награждаемые ею, были таковы, что государство не могло их вознаграждать; равным образом и пороки, наказываемые ею, преследовались церковью не потому, что они вступали в противоречие с гражданскими законами, но потому, что они были противны велениям бога, будучи прегрешениями, то есть такими пороками и проступками, каковые, с одной стороны, будучи неморальными, не могли относиться к компетенции гражданских судов, а с другой, даже будучи подвержены и гражданскому наказанию, противоречили одновременно велениям морали или особо велениям церковной морали и караться могли церковью только в этом последнем отношении; отчасти же это были такие пороки и проступки, которые нарушали лишь внешний распорядок церкви; эта последняя не занимала место государства, исполняя судейские функции, — таковые у государства и церкви были совершенно отличны, — но скорее церковь пыталась спасти преступившего гражданские законы от руки судьи, когда преступник действовал в духе секты.

Небольшое общество может объединиться ради достижения одной сходной цели похожими средствами,

именно объединиться во имя совершенствования морали посредством взаимного одобрения, увещевания, вознаграждения. Нужно, чтобы сначала во мне пробудило доверие к другу то уважение, которое он испытывает к моральным качествам, моя уверенность в постоянстве его любви ко мне, — только тогда я могу не опасаться, что переживаемое мною чувство стыда, когда я признаюсь в своих ошибках, не встретит с его стороны презрительного отношения или высокомерной улыбки, что при доверии, с которым я приношу свои тайны в лоно его души, мне не нужно опасаться предательства, что, подавая мне совет, еще более, нежели моею пользой, он руководствуется своей заботой о моем благе и своим уважением ко всему правому; словом, для того чтобы такое объединение было возможно, люди должны быть друзьями. Уже это условие ограничивает состав такого общества немногими членами; как только общество начинает расширяться, меня принуждают свидетелями моего стыда делать людей, о которых я не знаю, как расположены они ко мне, советчиками моими становятся люди, о которых я не знаю, умны ли они, а наставниками в моих обязанностях — люди, добродетельность которых я не мог еще научиться уважать, — требование такое несправедливо. Такому обществу я послушание мое могу обещать только тогда, а оно может только тогда требовать от меня послушания, когда общество убедило меня в том, что моя обязанность — поступать так, а не иначе; только тогда могу обещать я ему свою веру, а оно только тогда может потребовать веры от меня, когда я сам с собою пришел к соглашению относительно оснований истины. Такое общество я всегда смогу оставить, когда в нем не будет для меня необходимости, когда я решу, что стал вполне зрелым, самостоятельным человеком, или же когда мне покажется, что самим устройством своим это общество уже не вызывает во мне доверия к себе, что оно уже не достигает своей цели или что я сам отказываюсь от своей цели морального совершенствования (чего ведь от меня может требовать добродетель, но не люди), отказываюсь вообще или от того способа [совершенствования], который предписывается общест-

вом; да и в самом обществе для меня должен быть открыт выбор средств, если я преследую еще свою цель: только мое собственное уразумение может их одобрить или же я могу выбрать их, доверяя своим друзьям.

Собственно говоря, без такого договора не обходится дружба, если она основывается на взаимном уважении и на общем стремлении к благу, но он легко может стать тяжким и мелочным, если будет распространяться на всякие мелочи и придираться к вещам, которые, вообще говоря, всегда нужно предоставлять свободному выбору.

Первые «христиане» и были друзьями; друзьями они становились или же знакомство их укреплялось, поскольку общим было учение и их угнетенное положение; каждый мог найти здесь утешение, наставление, поддержку, в чем бы они ни заключались; целью были не столько свободные поиски истины, ибо ведь истина была уже дана им, целью, скорее, было укреплять веру и рассеивать сомнения, а кроме того, способствовать христианскому совершенству, что теснейшим образом связано с первым; по мере распространения христианства, конечно, должно было быть так, чтобы каждый христианин находил в другом — [скажем], египтянин в англичанине, — где бы он его ни встретил, друга и брата, точно так же как и в своих домочадцах; но связь такая все более ослабевала; и дружба такая тем менее заходила вглубь, что часто это была дружба между членами такой общины, где внешне и на словах обращались друг с другом, как того требовала христианская любовь, а на деле были разъединены тщеславием и столкновением своих интересов — мелочное чувство зависти, желание всегда быть правым, высокомерное отношение к другому здесь принимали за христианскую добродетель и выдавали за таковую, а настоящую вражду легко могли приписать какому-нибудь расхождению в учении или же нечестному поведению.

Вступление в общество рассматривали, правда, как обязанность каждого человека, как священнейшую обязанность перед божеством, на выход же из общества глядели как на вступление в преисподнюю; но хотя ненависть и преследования приходились на долю того,

кто покидал общество, все же утрата гражданских прав не была связана с этим, как и в том случае, когда кто-нибудь вообще держался вдалеке от такого общества; точно так же, вступая в общество, никто не приобретал гражданские права, не приобретал даже и возможность впервые обрести таковые.

Главным условием вступления в христианское общество — этим оно полностью отличалось от философского — было безусловное послушание в вере и в поступках обществу, в чем каждый должен был дать обет; поскольку каждый мог становиться членом общества или не становиться, поскольку это никакого отношения не имело к гражданским правам, то с данным условием не было связано никакой несправедливости.

Все эти черты, которые обнаруживались в кругу близких друзей, объединившихся в целях отыскания истины или же морального совершенствования, и в обществе христианской секты, объединившемся, дабы способствовать христианскому совершенству и укреплению своему в христианской истине, мы обнаруживаем и позднее, когда христианская церковь стала всеобщей; но черты эти исказились теперь в самом своем существе, стали несправедливостью и противоречием, поскольку эта церковь теперь — универсальная церковь своего государства; церковь начала составлять государство.

Когда христианская церковь только создавалась, у каждой общины было право выбирать своих диаконов, пресвитеров и епископов; но по мере распространения церкви, когда церковь стала государством, каждая отдельная община неизбежно утратила такое право, и подобно тому, как в гражданском государстве отдельная община право самой избирать своих управителей, сборщиков податей (теперь община уже не может даже и назвать их) передает своему суверену, воля которого рассматривается как выражение всеобщей воли, так и каждая отдельная христианская община утрачивает право самой выбирать себе духовного пастыря и предоставляет это право духовному государству.

Теперь есть официальные исповедники, назначенные как советники в делах совести; но если обычно всякий может выбрать себе друга, к которому относится с уваже-

нием, доверяя ему свои тайны и свои заблуждения, то правители духовного государства рассматривают такового как чиновника, к которому обязан обращаться каждый.

Признание своих ошибок, раньше добровольное, теперь стало обязанностью каждого гражданина духовного государства — невыполнение такой обязанности церковь карает высшим своим наказанием, изрекая вечное проклятие.

Главный предмет духовного государства — это надзор за христианской моралью, а потому объектами законодательства и наказаний такого государства являются даже мысли и все те пороки и ошибочные склонности, покарание которых не может быть объектом [гражданского] государства. Помимо того, что преступление против гражданского государства, как таковое, карается этим последним, оно наказывается еще духовным государством как грех — так наказываются и все преступления, которые не могут быть предметом гражданских законов, а потому перечень канонических наказаний бесконечен. Подобно тому, как нельзя отказать любому обществу в праве исключать из своей среды людей, которые не желают подчиниться его законам, поскольку ведь за человеком остается выбор вступать или не вступать в общество, брать или не брать на себя обязанности его члена, тем самым приобретая права на определенные преимущества, — так же, как за всяким цехом или гильдией признается такое право, — то и у церкви есть право исключать из общины тех, кому не угодны условия веры и прочего поведения, предписываемые церковью. Но если у этого государства тот же объем, что и у государства гражданского, то исключение из духовного государства означает и потерю гражданских прав, а это не имело места, пока церковь была еще узкой и не господствовала: эти государства двух разных типов теперь сталкиваются на узком пространстве. Что протестантская церковь, как и католическая, — это государство, хотя первая отвергает такое наименование, явствует из того, что церковь есть договор одного со всеми и всех с одним — договор о том, чтобы охранять это общество и каждого его члена в его определенной вере и определенных религи-

озных мнениях, прилагать усилия к сохранению общества и к укреплению каждого члена общества в нем (я сказал: в «определенной» вере, ибо другое — охранять каждого в его индивидуальной вере, не допускать, чтобы кому-либо насильственно, а иначе это невозможно, наносился ущерб в его вере или из-за его веры — было бы уже статьей гражданского договора); поэтому каждый отдельный человек как с точки зрения этих усилий, так и с точки зрения всеобщей веры (каковая есть объект церковного договора, точно так же, как права лиц и вещей суть объекты гражданского договора) должен подчинить выбор своей воли всеобщей воле, выраженной волею правителя; этот правитель в плане законодательной власти — соборы, синоды, а в плане исполнительной власти — епископы, консистории, которые поддерживают изложенное в решениях соборов и символических книгах устройство церкви, назначают чиновников и, что естественно, утверждают свое право требовать от чиновников исполнять условия веры и послушания, а также stricto jure и право отнимать должность у тех, кто считает себя не в состоянии выполнить такие условия. Такое духовное государство становится совершенно независимым от гражданского источником прав и обязанностей, и если одно-единственное обстоятельство, а именно условия вступления в этот договор, определяется так, что выбору вступающего предоставляется, сколько времени будет он пребывать в рамках договора, и что отсюда не вытекает никаких обязательств для его наследников, то до сих пор в таком церковном праве — его можно было бы назвать чистым церковным правом — нет еще ничего такого, что нарушало бы естественные права всякого человека или права государства. Участником такого договора каждый христианин становится в своем приходе в торжественном акте крещения; но поскольку предметом обязанностей и прав церкви является вера и мнение, а потому новорожденное дитя не может ни добровольно стать участником договора, ни быть ввергнуто в него, то, с одной стороны, обязанность воспитать ребенка в вере этой церкви берут на себя его крестные

отец и мать, учитывая, что ребенок приобщается к благодеяниям церкви, со своей стороны не исполнив еще договора веры, — а церковь не любит понапрасну разбрасывать свои благодеяния — и также, что ребенок лишь постольку имеет на них права, поскольку он будет исполнять свои обязанности в будущем, крестные отец и мать отвечают за это перед церковью, они ручаются, что воспитают ребенка так, чтобы в свое время он выполнил свою часть договора, — с другой же стороны, в некоторых протестантских государствах ввели так называемый обряд конфирмации, в котором ребенок обновляет свой завет с богом, теперь уже добровольно, в свои четырнадцать или пятнадцать лет, сам становится участником договора церкви и, следовательно, торжественно совершает все то, что свидетели его крещения могли только обещать; но при этом церковь старательно приспособила все так, чтобы ребенок не слышал ни о чем ином, как о вере этой церкви, а кроме того, церковь объявляет зрелыми рассудок и уровень понимания четырнадцатилетнего ребенка и его, как правило, механическое повторение непонятных формул веры признает свободным волеизъявлением рассудка, который принял зрелое решение, отвечающее важности предмета, именно своего вечного спасения, тогда как государство гражданское, напротив того, совершеннолетие, способность совершать гражданские правовые действия, переносит к 20—25-летнему возрасту, хотя действия эти по сравнению с предметами, упомянутыми выше, являются сущей ерундой. Церковь, будучи государством, печется о том, чтобы дети, которые некогда станут ее членами, были воспитаны в ее вере, тогда как родители утверждают свои права на то, чтобы дети воспитывались, в какой они пожелают вере, но при этом настолько уже уступили свои права — не детям, а церкви, что выразили готовность воспитывать детей в вере этой церкви, а эта последняя выполняет свой долг, заполняя пустое воображение ребенка своими картинами, его память, если уж не рассудок, понятиями, а его нежное «сердце» ведет предустановленной ею дорогой чувств, согласно таким словам:

Ведь все, что над детьми мы делаем, —
Насилие; за исключением
Того, что церковь делает [10].

Не довольствуясь чистым церковным правом, церковь издавна вступала в союз с государством, и отсюда вышло смешанное церковное право, подобно тому, как осталось немного государств, где бы гражданское право сохранилось чистым; принципы того и другого права — это независимые источники обязанностей и прав; с точки зрения законодательной власти они несовместимы по своей природе и потому всегда существуют status in statu, как бы ни возражали против этого выражения протестанты, которые, впрочем, ничто не защищали столь мужественно и стойко, как [подразумеваемую этим] суть дела; с точки зрения исполнительной власти католическая церковь утверждает свою полную независимость от гражданского государства, она своих чиновников и служителей церкви полностью освобождает от подсудности государству, тогда как протестантская церковь в этих случаях скорее подчинилась государству; в тех же случаях, где сталкиваются права церкви и государства, большинству государств приходилось идти на уступки как протестантской, так и католической церкви, жертвуя ей свои права.

а) Гражданские законы касаются безопасности лиц и собственности каждого гражданина, причем его религиозные взгляды вообще не важны; какой бы вере, следовательно, ни был он привержен, государство обязано охранять его права как права гражданина, и он только тогда может утратить права по отношению к государству, когда сам ущемляет права других; тогда государство применяет к нему те же принципы, которые высказывает этот гражданин, и обращается с ним в соответствии с таковыми; что же касается его веры, то он не может брать на себя обязательств по отношению к государству, ибо государство не способно ставить или принимать такие условия.

С другой же стороны, все члены данного государства объединены в одной церкви, а, будучи обществом, церковь имеет право исключить каждого, кому не нравятся ее законы. Поэтому гражданин, который не раз-

деляет веры этой церкви или оставляет эту веру, требует от государства своего права пользоваться своими гражданскими правами; но церковь исключает его из своей общины, а, охватывая все государство, одновременно исключает его и из государства. За кем же остается теперь право — за гражданским ли государством, которое взяло на себя обязанность защищать права доброго гражданина (а мы можем принять его и примем за доброго гражданина, какой бы веры он ни был) и никак не может пускаться в дела веры? Или же за государством церковным, у которого есть право исключать из своей общности инаковерующего и которое тем самым исключает его и из государства? В подавляющем большинстве католических и протестантских стран церковное государство сумело утвердить свои права в ущерб гражданскому; и там ни один инаковерующий не в состоянии обрести гражданские права, не может в уголовных и гражданских делах воспользоваться защитой государства, как любой гражданин; он не может приобретать недвижимое имущество, занимать государственную должность, даже с точки зрения податей к нему подходят иначе; и даже поскольку крещение — это не просто церковный акт, посредством которого вступают в лоно церкви, но одновременно и гражданский акт, посредством которого государство извещается о существовании ребенка и на него предъявляет по меньшей мере столько прав, сколько допустит церковь, то эта последняя вынуждает отца ребенка, вера которого отличается от веры церкви этой страны, чтобы ребенка крестил по обрядам этой церкви один из ее чиновников, что церковь совершает, совсем не имея в виду принять ребенка в свое лоно, ибо впоследствии она предоставляет отцу воспитать ребенка в его вере, но затем, чтобы продемонстрировать, что она отняла у гражданского государства право принимать новых его граждан, поскольку когда крестят ребенка приверженца господствующей церкви, то это означает и принятие его и в лоно церкви, и в государство. Подобная ситуация имеет место и в случае бракосочетания, каковое должно быть совершено чиновником господствующей церкви, чтобы быть признанным; причем церковь отнюдь не настаи-

вает на том, чтобы совершать церемонию иной веры, к которой принадлежат брачующиеся, но просто совершает гражданский акт. Следовательно, в тех случаях, когда сталкиваются интересы гражданского и церковного государства, когда «имеет место» двустороннее действие, нуждающееся в санкции обоих, гражданское государство уступает церковному и свои права, и совершение актов. Подобно отношению церкви к государству относятся к государству цеха и их права. Цеха тоже составляют общество в государстве, обществу этому его члены уступают известные права, а вступая в общество, берут на себя известные обязанности. Такой цех охватывает, стало быть, всех, кто занимается этим ремеслом в данном городе, согласно правам общества, цех может принимать в свои члены кого хочет и исключать тех, кто не уживается с его распорядком. А с другой стороны, государство обязано охранять каждого, кто хочет добывать себе средства на пропитание, каким бы способом он ни делал это, если он не нарушает при этом гражданских законов (которые сами по себе ничего не решают о цехах); но если цех не позволяет ему этого делать, то есть исключает «его» из своих членов, то одновременно цех исключает его и из общины, отнимая у него право, которое признает за ним государство, препятствует ему в пользовании правом гражданина; и вот здесь государство тоже отказало своему гражданину в правах...

Точно так же у государства есть право принимать в число своих чиновников всякого, кого оно сочтет полезным для научного образования юношества; но все члены каждой из отраслей учености объединились в цех, а таковой настаивает на своем праве принимать или исключать в зависимости от того, признаются или нет его законы; а поскольку всякий не состоящий в цехе исключен из этого общества, а следовательно, и из государства, то, значит, государство отказалось от своих прав и вынуждено брать в качестве своих ученых чиновников тех, кто стал мастером (magister или doctor) в цехе, объединяющем эту отрасль знания, или же вынуждает такого чиновника вступить в соответствующий цех, а если у него нет желания вступать, то

цех, желая утвердить свои права, дарит ему такое звание «мастера», честь, от которой он не сможет отказаться, если только не из странного каприза...

Если поэтому в новые времена, с одной стороны, когда некоторые католические правительства признают гражданские права за некатоликами, позволяют им назначать своих пасторов и строить собственные церкви, это славят как великодушие и веротерпимость, а с другой — утверждается, что слово «терпимость» здесь совершенно неуместно, что все происшедшее лишь простая справедливость, то эти противоречия можно привести к одному знаменателю таким образом, что со стороны государства допустить эти права было, бесспорно, не чем иным, как устранением огромной несправедливости, и, следовательно, было его обязанностью, тогда как со стороны церкви это не перестает быть терпимостью, поскольку у церкви есть право если не лишать инаковерующих воздуха, земли и воды, как все еще утверждают иногда, то по крайней мере исключать их из государства, и если государство требует уважать права инаковерующих во исполнение долга, то чиновники «терпящей» (в том числе и протестантской) церкви всегда говорят о снисхождении, о сострадании, о любви, которую нужно проявлять к заблудшим душам, о расположении, каковое нельзя предписать как долг, но каковое по доброй воле должно проявлять к ним.

b) Для богослужений, для преподавания религиозных предметов всем общинам нужны особые здания, учителя и еще некоторые лица; на постройку этих зданий и содержание их учителей весь народ, а на украшение церковной утвари отдельные лица добровольно внесли определенные суммы и сделали вклады; поэтому выстроенные здания, назначенное жалованье, доходы учителей и других служителей церкви — это собственность общин, народа вообще, а «не» государства; но их почти всегда рассматривали как собственность государства, коль скоро это последнее или же вообще общины объединены в одно церковное государство; это различие — являются ли церкви и доходы ее служителей собственностью государства, граждан-

ского или церковного, — лишено всякого значения и вообще незаметно, пока в одном государстве существует только *одна* церковь; но различие сразу же бросается в глаза и приводит к раздорам, как только на одной территории селится несколько церквей.

Та церковь, которая первой захватила территорию, претендует на свое участие в этой собственности государства, приводя основания, заимствуемые из гражданских прав; а государство обязано всем общинам, какой бы веры они ни были, разрешить иметь церкви для богослужения и назначить учителей по своему вкусу; тогда как, напротив, церковь, господствовавшая поныне, утверждает свои права на свою собственность, переданную ей и никем не оспаривавшуюся; если у государства достаточно сил, чтобы настоять на своих правах, и если правители его достаточно умудрены, не предвзяты и справедливы, чтобы помнить о таких правах и настаивать на них, то государство каждой церкви предоставит средства, отвечающие ее потребностям, чтобы совершать богослужение в своем духе. Несмотря на то что у государства как государства гражданского и у его законодателей и правителей, как таковых, не должно было бы быть никакой веры, обычно происходит так, что на них как на членов господствующей церкви этой церковью возлагается обязанность охранять ее права; спор между двумя церквами обычно не решается в согласии с законами государства, но кончается насилием с одной и бедствиями с другой стороны. А именно: если постепенно внедряющаяся церковь разрастается настолько, что утверждение прав воинствующей церкви возможно впредь только путем физического уничтожения всех сторонников нового учения или по меньшей мере посредством величайшего насилия и огромной затраты средств, с великим ущербом для государства, так что права и законы его были бы слишком глубоко оскорблены, то государству это служит напоминанием об опасностях, подстерегающих его, и оно предоставляет новой церкви известные права, но при этом пользуется языком церкви и называет это терпимостью; или же примирение происходит иным путем, а именно: прежде угнетенная церковь теперь

господствует, а прежде господствовавшая — только терпима, причем тогда государство обычно вступает в тот же самый союз, но теперь уже с новой церковью, и утверждает ее права столь же неограниченно, как и права первой. И отсюда, как и из всего сказанного выше, явствует следующее: замечание, которое делали многие проницательные историки, — о том, что, несмотря на перенесенные муки — память о них должна была бы воспитать терпимость, — церковь, едва только становилась господствующей, делалась на удивление нетерпимой, это замечание не случайное суждение, выведенное из истории и опыта, оно с принудительной необходимостью само по себе следует из прав каждой церкви, а именно из права исключать из общества каждого, кто не подчиняется законам и распоряжениям общества, — когда, следовательно, это церковное общество делается господствующим в государстве, то оно утверждает свое право и из общности своей исключает инаковерующих, тем самым исключая их и из государства, и таким образом делается нетерпимым как к вере, так и к собственности негосподствующей церкви. Уже в период первоначального распространения христианской церкви сказалось это развитие во взгляде на собственность иной церкви, как и при разрастании любой новой секты в самой христианской церкви. В первое время христиане собирались в частных домах, за свой счет строили собственные богослужебные здания, но когда они добились господства, то церковь предъявила свои права, разрушила языческие храмы и взяла их как свою собственность, даже если в каком-нибудь городе или общине было большинство язычников; община, целиком христианская, имела на это право, согласно государственному праву; Юлиан [11] вновь утвердил церковные и государственные права язычников и вновь отобрал у христиан храмы, отнятые теми у язычников. Протестанты пользовались при богослужении церквами, которые до этого были католическими; они по своему усмотрению расходовали доходы духовенства и монастырей; и согласно гражданскому праву, у них было право на это, к тому же они предъявляли и свои церковные права, — но этим они нарушали католическое церковное

право, на котором все еще настаивает эта церковь, рассматривающая все протестантские церкви, епископства, монастыри и духовные доходы как нечто такое, что является de jure ее собственностью и, как следствие, in partibus имеет ее епископов и аббатов. Никак невозможно правовым путем примирить два разных церковных права, поскольку они находятся в прямом и непреодолимом противоречии, — это можно сделать только силой или посредством государственного права, за каковым в таком случае признаётся высшее право, чего католическая церковь не допускает никогда, а протестантская допускает в отдельных отношениях. Что́ уступает церковь, то она дарует из своих прав, это милость с ее стороны.

Оставить церковь своей страны — значит изгнать себя из отечества и утратить гражданские свободы; может показаться жестоким и несправедливым преследовать кого-либо по причине его веры, лишать его возможности пользоваться своими гражданскими правами, изгонять его отовсюду, где есть дорогое ему по природе и по привычке; но церковь не только на языке справедливости, но и на языке великодушия доказывает, что никакая несправедливость не совершается по отношению к такому человеку, что церковь не препятствовала ему в перемене веры, что она чтит его волю, но поскольку связь с церковью является условием для того, чтобы он мог пользоваться гражданскими правами в этой стране, то теперь условие это перестало наличествовать ввиду перемены веры, так что здесь вообще нет ничего несправедливого; за ним в этой альтернативе был выбор. Если бы он, будучи теперь исключенным, был исключен только из церкви, то церковь в таком случае исключила бы человека, уже оставившего ее; но она вместе с тем исключает его и из государства, а государство допускает, чтобы права его нарушались, следовательно, церковь и государство слиты здесь в одном.

c) Кроме права на сохранение себя как живого существа всякий человек приносит с собой на свет и право на развитие своих способностей, право на то, чтобы стать человеком; благодаря такому праву родители и государство берут на себя и делят между собой

обязанность целесообразно воспитать «этого» ребенка; помимо обязанности государство было бы в высшей степени заинтересовано так воспитывать юные сердца своих подрастающих граждан, чтобы в дальнейшем, в годы возмужания, от них произошла слава и польза для него. Государство сочло, что нет лучшего и более естественного способа выполнить эту свою обязанность и удовлетворить этот свой интерес, как полностью или частично передоверить церкви заботу о ребенке, причем этим обеспечиваются не только интересы государства, но и интересы церкви, пекущейся о воспитании юных граждан гражданами церкви; но будут ли ущемлены юные граждане в своем праве на свободное развитие всех своих способностей или нет, зависит единственно от того, как церковь исправляет эту свою должность. Подобно тому как у государства есть право воспитывать детей согласно своим принципам и целям, поскольку государство уже объявило своими права детей, по крайней мере как лиц, и охраняло эти права как таковые, церковь тоже претендует на то же самое право, так как распространяет на детей свои благодеяния, а потому она, обучая детей, воспитывает в них умение и склонность выполнить в свое время свои обязанности перед церковью. Если в период зрелости своего рассудка гражданин находит, что законы или вообще устройство его отечества не подходят для него, у него в большинстве европейских государств есть свободный выбор — покинуть пределы этого государства; его зависимость от законов своей страны основывается на свободном решении его воли — жить в подчинении таким законам, и сколь бы значительно ни определялось это его решение привычкой и страхом, они никогда не отменят возможности свободного выбора.

Если бы церковь в воспитании достигла столь многого, что рассудок и разум со стороны религиозного размышления был бы совершенно подавлен или же воображение по крайней мере настолько наполнялось бы всякими ужасами, что разум и рассудок не могли бы уже и не смели осознавать свою свободу и пользоваться ею в применении к религиозным предметам, — то церковь совершенно отняла бы всякую возможность

свободного выбора и решения быть ее членом, тогда как именно на этом может основывать она свои притязания на кого бы то ни было, она нарушила бы тогда естественное право детей на свободное развитие своих способностей и вместо граждан воспитала своих рабов. Но помимо того, что ранние впечатления, пример самых любимых, связанных с нами первейшими узами природы людей имеют значительное влияние на воображение и душу ребенка — что происходит всегда, при всяком воспитании, но отчего отнюдь не обязательно сковывается свобода разума, — помимо этого церковь воспитывает для веры, то есть не разум и рассудок развиваются так, чтобы сами они были подведены к формированию определенных принципов, к тому, чтобы по своим собственным законам судить обо всем том, что преподносится им, но представления и слова, запечатляемые в памяти и воображении, являются пред нами, настолько вооружившись всякими страхами и представ в таком священном неприступном ослепительном свете, как повеления, что отчасти пред таким блеском вынуждены умолкнуть законы разума и рассудка и уже опасаются применять их, а отчасти рассудку и разуму предписываются чужеродные законы. Это чуждое законодательство отнимает, следовательно, свободу у разума и рассудка, способность следовать законам, присущим им и основанным на их естестве; уже не существует больше свободы выбора при вступлении в церковь, а государство, при всех своих добрых намерениях, предало права детей на свободное развитие всех сил души. Выход же из положения — воспитание детей помимо позитивной веры той или иной церкви, чтобы за ними оставалась свобода выбора в более зрелом возрасте, — нельзя было бы принять уже по причинам, вытекающим из взятых на себя обязательств, «не говоря» уже о несчетных практических трудностях такого воспитания, а именно нельзя было бы принять потому, что церковь отчасти из чувства долга заявляет, что оставлять детей в таком неведении относительно веры есть преступление, а отчасти потому, что ей будет исключительно трудно наверстать упущенное в юности и едва ли уже возможно будет,

чтобы вера так же проникла в душу до мозга костей, чтобы она так обвила все ветви человеческих понятий и способностей, человеческих стремлений и желаний. Поэтому патриарх в «Натане», услышав, что еврей воспитал девушку не столько в своей вере, сколько в никакой, и о боге учил не более того, что достаточно для разума, особенно возмущается и заявляет, что Натан заслуживает, чтобы его трижды сожгли. Как? Допустить, чтобы ребенок рос без веры? Совсем не учить ребенка великой обязанности верить? Это слишком!

Ибо больше надежды обратить в веру иной церкви человека, рассудок которого с детства привык к обязанности верить, нежели человека, воображение которого свободно от образов религии, а рассудок — от цепей религии; последнего легче обратить к вере, какой требует такая-то церковь, и легче заставить быть послушным ее мнениям.

Можно прибавить еще два замечания: чтобы стать гражданином христианского государства, нужно принять веру страны, но прозелит не становится еще в силу самого своего обращения гражданином государства — по той естественной причине, что у церкви «бóльший объем», чем у государства, а государство все же повсюду утверждает свои независимые права (в каком случае proselyti были portae для евреев?) [12].

Далее: предметом договора, лежащего в основе той или иной церкви, являются вера и мнение. В этом отношении в протестантской церкви свобода в новейшее время несравненно больше, чем в католической, но и в той и в другой церкви строго утверждаются права, вытекающие из договора. В католической церкви за мнениями следят с той же строгостью; в протестантской же, напротив, известно, что вера самых ученых и самых благонадежных богословов отлична от того, что они подписывают и на что присягают в символических книгах; что касается других чиновников гражданского государства, то они, как правило, мало знакомы с учением символических книг, под которыми им тоже приходится подписываться; если, например, у кого-то иное мнение о крещении, чем у церкви, или кто-то совершенно иначе думает об

основных пунктах протестантской догматики, то никому до этого не будет дела, пусть даже этот человек опубликовал такие взгляды или иным способом их открыто высказал; если бы он пожелал, однако, быть последовательным и не стал крестить своего ребенка или не подписал символических книг, то тут церковь, которая не заявила никакого протеста по поводу его мнений, уже опротестовала бы последствия, естественно проистекающие из них, и заявила бы о своих правах. Что же касается договора, на который опираются права церкви, то, конечно, первоначальные права князей могли бы опираться на права завоевателя, который побежденным даровал жизнь при условии их послушания; и на этом исконном договоре покорителя и покоренных могли бы основываться права потомков первых князей, так что теперь они владели бы не по праву завоевателей, а по праву наследования, так же как на этом договоре основывалось и подчинение воли отдельного подданного воле владетеля — теория, подтверждение или опровержение которой не является здесь нашим делом, — в любом случае, каким бы путем ни возникали гражданское общество и права его властителей и законодателей, в природе гражданского общества заключено то, что в нем права отдельного человека стали уже правами государства, что государство берет «на себя» обязанность утверждать и защищать мои права как свои собственные. Если же взять права церкви как некоего государства, то тут, напротив, никакому сомнению не подлежит, что церковный договор и права церкви основывались, по крайней мере в пору, когда они складывались, исключительно на добровольном согласии всех ее членов. Всеобщая воля, то есть большинство голосов, выражается в таком государстве в виде законов веры; общество объединяется для защиты своей веры — один за всех и все за одного; церковное государство нуждается в чиновниках и назначает их — отчасти для организации и установления всеобщего собора, на котором принимаются законы, отчасти же для защиты законов веры, к чему в первую очередь относится всякого рода преподавание, а также публичное богослу-

жение. Что касается такого момента, как согласие всех в принятии *единой* веры, то большое различие состоит в том, рассматривается ли церковный договор так, что объединение верующих само собою выходит из их общего согласия в вере и что во всеобщей вере выражена только вера всех, или же [считается, что] этот договор хотя бы в части своей утвержден большинством голосов и подобное вообще признается возможным. Последний принцип торжественно принят католической церковью, где церковному собранию передана величайшая власть — решать в последней инстанции, в чем заключается вера церкви, причем меньшинство безоговорочно обязано подчиняться соответствующему большинству. В таком собрании члены его участвуют отчасти как представители паствы, отчасти же и главным образом как чиновники церкви. Считается, правда, что полномочия их вытекают из того, что они представители народа, но народ давно утратил право, которым пользовался много веков, — самому выбирать своих представителей и чиновников. Стало быть, собрание составляют чиновники церкви, назначенные опять же чиновниками или особым корпусом, равным образом не зависящим от народа; чиновники в своей совокупности образуют внутренне совершенную организацию, в руках которой находится вера народа, причем непосвященным уже не дано оказывать на нее ни малейшего влияния. Объектом церкви являются не личность и имущество — последние таковы, что ради их защиты может использоваться насилие, — но вера и мнение, и совершенно противоречит природе мнения, чтобы отдельный человек свое мнение подчинял большинству голосов; и если в гражданском договоре возможно подчинять свою волю всеобщей и всеобщую волю рассматривать как закон для себя, то нет ничего, что могло бы породить такого рода церковный договор, то есть договор о вере; подобный договор сам по себе невозможен и совершенно лишен силы, даже если он и установлен.

Если собрание состоит из представителей, которые

таковыми являются не только по названию, а и на деле, которые действительно выбраны общинами, как таковые, то им могут даваться полномочия ни на что другое, но только на то, чтобы заявлять, в чем состоит вера общины и какие статьи веры рассматриваются ею как основные, как условия, в случае совпадения которых — и ни в каком другом — община будет рассматривать себя как принадлежащую к *единой* церкви наряду с другими; облекать же их полномочиями на то, чтобы решать по своему усмотрению, в чем должна состоять вера общины, и подчинять веру большинству голосов, — значит образовать представительную республику, которая находилась бы в решительном противоречии с правом человека на неподчинение своих мнений чужому авторитету, значит поставить этих представителей в то самое положение, в котором они находятся в случае упомянутого выше договора, — такую конституцию можно было бы назвать чистой демократией. Такой представительной республикой была церковь в первые века своего распространения, причем обнаружился странный конфликт между принципом свободы мнения для каждой общины и ее представителей и принципом, согласно которому определенная обязанность заключается в том, чтобы подчиняться большинству голосов. А именно: когда происходили расколы, в чем никогда не было недостатка, то обе стороны взывали к свободному всеобщему собору и требовали этого, исходя из того принципа, что долг состоит в подчинении большинству, причем каждая из сторон надеялась выиграть дело с помощью основательных доводов, красноречия, а еще более с помощью интриг и поддержки властей; победившая партия требовала применения такого принципа и покорности от меньшинства, меньшинство же тогда прибегало обычно ко второму принципу, кричало о насилии, которому хотят подвергнуть свободу их убеждений. При этом часто бывали специальные группы, объединявшиеся ради достижения своей цели, члены такого объединения составляли *одно* моральное лицо, а в этом случае заключения собора уже не могли рассматриваться как решения свободного большинства, но только как

победа группировки, допускавшей и всякий обман и всякое насилие, лишь бы протащить свой интерес, и чудовищно расправлявшейся с поверженной партией как с бунтовщиками; противники назвали бандой разбойников одно из подобных собраний святых отцов, и Мосхайм (Mosheim, Hist. eccles., saec. 5, pars 2, c. 5, § 14)[13] только то находит неверным в этих резких словах, что они не были применены ко многим другим церковным соборам, в не меньшей мере заслуживавшим такого наименования. Но с тех пор, как люди непосвященные потеряли право даже на то, чтобы их кто-нибудь представлял в делах веры, с тех пор, как епископами и предводителями христианской церкви стали простые чиновники, законы церкви стали устанавливать ее правители, и народу, если не епископам, по-видимому, довольно безразлично, кто будет его религиозным правителем и судьей — одно лицо, то есть папа, или много не зависящих от папы лиц; будет ли устройство духовного государства монархическим или аристократическим, права народа в обоих случаях равные, а именно они равны нулю. Не стоит тратить слов и говорить о правозаконности такого правительства, такой конституции в делах веры.

Первейший принцип протестантской церкви состоит в том, что ее договор покоится на всеобщем согласии всех ее членов и ни от кого нельзя требовать вступления в какой-либо церковный договор, в каковом выставлялось бы условие подчинения своей веры большинству голосов. В начале своего большого труда Лютер, правда, апеллировал к свободному всеобщему церковному собранию, но только позже был обретен великий принцип протестантской свободы, палладиум этой церкви, — когда было отвергнуто приглашение явиться на один из церковных соборов, не потому, что заранее можно было быть уверенным, что дело будет проиграно, но потому, что природе религиозных мнений противоречит вынесение решения о них большинством голосов, потому, что у каждого есть право приходить к соглашению с самим собой, в чем будет состоять его вера. Поэтому вера любого протестанта должна быть его верой, ибо это именно его вера, а не

вера церкви; он — член протестантской церкви, поскольку добровольно вступил в нее и добровольно остается в ней; права церкви на него основаны лишь на том, что его вера — это и ее вера.

Если протестантская церковь, составляя книгу своих законов, свою конституцию, во всех своих действиях с неизменной твердостью держалась принципа своего чистого церковного права, то ей не может быть предъявлен упрек в неправозаконности. Но ее учителя, положившие ей начало, и чиновники, назначенные ею самою позже, иногда подвергались искушению не рассматривать себя просто как представителей общин, которые поручили им толковать свою волю, и не действовать просто в соответствии с этим, но считать свои полномочия гораздо более широкими, как будто общины оставили на их усмотрение решать между собою, в чем состоит вера церкви; это явствует и из того, что многие определения символических книг таковы, что ввиду встречающихся в них тонкостей невозможно представить, чтобы такое-то мнение было принято в силу согласия всего народа, — оно есть творение изощренных богословов; из истории создания многих подобных сочинений, из истории того, как принимались они в качестве нормы для веры, известно, что такие вещи обсуждались исключительно в среде богословов; причем в обсуждении принимали из светских лиц участие лишь те, которые, как власть имущие, нужны были для придания веса таким книгам и для обеспечения их авторитета. Можно привести два обстоятельства в оправдание теологов — они вынуждены были придать более ученую форму символическим книгам, а некоторым учениям — дать более тонкое определение для удовлетворения членов церкви в борьбе с вооруженной тем же оружием католической церковью, и менее ученая часть церкви могла поручить им разработку догм своей веры, не отнимая ничего от своих неизменных прав. Но против этого все равно можно возразить, ибо, безо всякого ущерба для церкви, богословы могли оставить для своих сочинений более ученые доказательства и более изощренные дифференциации, поскольку тут ведь речь шла главным образом только об оправдании

их веры, тогда как народ, если он верует во что-либо, не может быть оправдан в своей вере доводами, которые неведомы ему; если бы у символических книг был более простой вид и полемическое острие уже не обращалось бы против всего на свете, у них скорее был бы авторитет религиозной нормы, признанной своей самим народом по его собственному усмотрению, как того торжественно требует основной принцип протестантской церкви, тем более что оружие, которое хорошую помощь оказывает в свое время, позже тупится. Так и символические книги с их ученой формой, из которых черпали доказательства ученые, а не народ, теперь стали бесполезными еще и потому, что и богословы уже не указывают на них как на свое оправдание. Народ никогда не пользовался этим оружием, теперь и ученые пренебрегают им.

В оправдание богословов, которые сами, без народа, берутся решать, в чем состоит вера народа, можно привести другое обстоятельство: богословы могут сказать, что в позднейших книгах, где излагается вера протестантской церкви, они выступали только как истолкователи религиозной нормы, ранее принятой самим народом, и что такая роль истолкователей могла быть передана им безо всякого ущерба для религиозных прав народа. И верно, если толкуемым местам можно было приписать только *один* смысл, то ничего нельзя возразить против этой их роли истолкователей. Но если догма допускала два или три истолкования, а теологи принимали из них только одно, или если они выводили из какого-либо положения следствия, пусть со строжайшей правильностью, то они действовали при этом своевольно. Ибо нужно было сначала спросить церковь, чтобы узнать, какое из возможных определений отвечает духу церкви, то же касается и выведения следствий, поскольку одно верное правило критики, правда, особенно редко соблюдаемое во всяких спорах, заключается в том, что, сколь бы правильно ни вытекали следствия из системы, еще нельзя исходя из этого ожидать от приверженца системы, что он согласится и с данными следствиями.

В делах веры не бывает, собственно говоря, общественного договора; хотя и можно обязать уважать веру других, как и права собственности, но ведь это, собственно, гражданский долг — чтить право других на свободу в своей вере; невозможно желать верить во что-либо, тем более нельзя обязать своих потомков, чтобы они желали верить именно вот в это, ибо всякий договор в конце концов основан на воле, но нельзя по собственной воле пожелать во что-то уверовать, а вера церкви в самом строгом смысле слова должна быть всеобщей верой в этой церкви, то есть быть верой каждого отдельного верующего.

Если некое общество или одно или несколько государств в качестве церкви заключают договор с каким-нибудь другим обществом — а тем самым уже с другим государством, пусть в иных отношениях и связанным с первым, — или же с членами своего государства, то церковь поступает со своей стороны по меньшей мере неразумно, ибо она связала с верою условие, при котором другая сторона будет выполнять договор, и тем самым связала его с чем-то изменчивым, ввиду такой формы договора поставила себя перед лицом опасности или же того, что она отречется от первейшего и самого священного права каждого человека и любого общества, права изменять свои убеждения, — если для нее важно, чтобы другая сторона выполняла свои обязательства, — или же того, что, если она изменит веру, исчезнут обязанности другой стороны, связанные только с этим условием. Правда, со своими собственными членами государство и церковь быстро успевают управиться, если все они меняют свою веру; горожане и крестьяне — протестанты — все еще платят те же самые подати, налоги, десятину и бесчисленные другие сборы, которые платили прежде католической церкви: они все это должны вносить на богослужение в их теперешней церкви, на организацию и поддержание каковой тоже требуют от них денег, но делать подарки церкви или же уступать ей права «с тем условием, чтобы она всегда оставалась прежней», — это все равно, что украшать место у реки с тем условием, чтобы одни и те же волны всегда оставались на том же самом месте, где

плещутся они сегодня. Пусть так, но [странно] платить за свечи, которые уже не горят, скажем, у этого алтаря, поставлять оброк монастырю, где нет больше ни прелата, ни монахов, и выполнять все прочие бессчетные повинности и onera — они же были, собственно, предназначены для католического богослужения и католической религии; если таковая отпадает, то необходимо отпадают и права, основанные на ней, а тем, что подати, которые надлежит платить новой церкви, собирают в том же размере, что и в старой церкви, и основывают на тех же самых правах, — тем сохранено по крайней мере значительное неравенство во взносах членов *одной* церкви, что никак нельзя считать справедливым. Если еще и теперь обязательства плательщиков, арендаторов и крепостных основывают на том, что, будучи подданными этого аббатства, этого монастыря, этого храма, они обязаны были платить такие налоги, а теперешняя церковь, унаследовав собственность и права прежней, тем самым вступила во владение ими, то ведь обязательства эти относились не к индивидам и тем более не к зданию вот этого аббатства и т. д., но к членам, чиновникам католической церкви, то есть к самой церкви, а поскольку плательщики уже не состоят в этой церкви и ее уже нет здесь, то вместе с нею должны были бы отпасть и права, возникающие из факта ее существования и связанные с нею.

А даже если бы, к примеру, в такой реформированной стране остались еще католики — справедливо ли было бы требовать с них прежних платежей, по праву ли государство требовало бы таковых? Государству они платят другие налоги, будучи его гражданами, церковные подати ему никогда не принадлежали... Новой церкви? Они по праву могут утверждать, что обязаны были лишь старой и ничего не должны новой, поскольку ведь не входят в нее... Подобная ситуация сложилась во многих католических, например в австрийских, землях, она вызвала много споров и затруднений, особенно после эдиктов Иосифа о терпимости в вере [14]. Должны ли некатолики платить налоги, какие раньше они платили церкви, то есть прежние сборы за креще-

ние, исповедь, поддержание разнообразных нужд католического богослужения — все то, что они должны были платить раньше? «Нет», — говорят протестанты, поскольку они ведь не принадлежат к католической церкви, а что они платили, они платили этой церкви. «Да», — говорят католики, они этому храму и этому монастырю должны все то же самое, что и раньше, к какой бы церкви они ни принадлежали... Здесь протестанты аргументируют, исходя из принципов, противоположных тем, которые их церковь применяет к своим членам, а католики — исходя из принципов, которыми беспрестанно пользуется протестантская церковь внутри самой себя.

Те же неудобства возникают, когда церковь заключает договоры с другими государствами, как церковь с определенной верой; если, как таковая, она хочет возложить какие-либо обязательства на другую сторону, то она эти обязательства равным образом уже связала с чем-то таким, что она по праву может изменить, но в то же время она требует, чтобы другая сторона оставалась неизменной. Так, протестанты искупили кровью записанную в имперской конституции свободу веры и богослужения, но во всех мирных трактатах договор этот составлен так, что католические князья взяли на себя обязательство по отношению к евангелической и реформированной церкви охранять ее богослужения и ее собственность. В чем же состоит сущность протестантских церквей, о том эти церкви торжественно заявляют в своих вероисповеданиях и символах веры. А поскольку договоры заключены с церквами с их определенной верой, то Пидерит [15] несколько лет назад, к великому неудовольствию протестантов, аргументировал, если не ошибаюсь, так: их вера уже «не та же самая», как явствует из сравнения сочинений представителей этой церкви, знаменитейших богословов, с символическими книгами церкви; следовательно, они уже не могут настаивать на своих правах, которые гарантированы им католиками в мирных трактатах, поскольку ведь договаривались с церковью, объявившей вполне определенную свою веру, а если протестанты хотят, чтобы за ними признавались

прежние права, то им надлежит придерживаться веры своей церкви, отказаться от своего права изменять ее и от изменений там, где они совершились. Такое последовательное рассуждение было бы невозможно и не казалось бы, будто протестанты ограничили свою свободу в совершенствовании веры, свободу, которую не могут отменить никакие договоры, если бы князья, составляющие мирные трактаты, составляли их не в качестве глав или членов своей церкви, с помощью теологов, которые всегда были рядом с ними и надувались от важности, а в качестве князей, то есть глав своих государств, и не для церкви, а для своих государств. Свобода вероисповедания и верность своей религии — это право, которое следует охранять не как право члена церкви, а как право гражданина государства, гарантировать такое право своим подданным обязан князь как князь; и нет более божественного права, которого могла бы потребовать от князей другая договаривающаяся сторона в качестве их обязанности; этого права она, к сожалению, добилась только своей победой, и если бы выражения договоров не гласили, как теперь, что и за реформированной и лютеранской церковью признается законная свобода вероисповедания в немецкой империи, а были выбраны правильно, они гласили бы, что католические князья обязуются не нарушать и не ущемлять свободы вероисповедания в бранденбургском, саксонском и других государствах; если бы было сказано: «бранденбургская, саксонская церковь» и т. п., это было бы то же самое, поскольку такое выражение означает государство, придерживающееся такой-то веры, причем все равно какой, — и тогда, после векового варварства и отмеченного потоками крови, пролитой за это право на свою веру, лихолетья, все имели бы удовольствие видеть, что фундаментальная статья общественного договора торжественно признана в чистом и ясно выраженном виде в договорах народов — право людей, которого не может отменить вступление в какое бы то ни было общество. Будучи проникнуты возвышенным чувством, свидетельствующим в пользу прав каждого человека, а следовательно, и всех людей, то есть церкви, на совершенствование своей веры, на даль-

нейшее развитие своих убеждений, и, с другой стороны, ощущая, как много из этих прав уже уступлено, так что все договоры церкви с чужими государствами составлены для церкви, привязанной к своим символическим книгам, ощущая, в каких непоследовательностях по отношению к этим вечным правам запутывается церковное государство, когда полагает, что весь договор покоится в его рамках на известных символах, а потому считает своим долгом ревностно стараться сохранить буквальную веру в эти символы, — будучи проникнуты этим чувством, великие мужи новейших времен вложили такой смысл в слово «протестант»: оно означает человека или церковь, которые не связали себя неизменными религиозными нормами, а протестуют против всякого авторитета в делах веры, против любых обязательств, противоречащих священным правам; если бы церковь удовольствовалась таким негативным определением, то заслуга ее была бы в том, что она напомнила государству о его долге, обычно неосознаваемом им, о долге гарантировать своим подданным свободу веры, и в том, что она защитила эту свободу, не дожидаясь государства.

Всяким договором, который церковь заключает с каждым или некоторыми своими членами или который всякий ее член заключает с нею, она совершает несправедливость по отношению к самой себе или некоторым своим членам, если договор этот касается прав, которые существуют, собственно говоря, только в гражданском государстве. Это можно не почувствовать прямо, но рано или поздно это откроется, и напрасно требует от государства своих прав гражданин, отпавший от церкви и потому утративший гражданские права: ибо государство забыло определить свои права, а поскольку оно предоставило делать это церкви вместо себя, то последняя рассматривает их как свои собственные и настаивает на них, как таковых, ибо значимость всеобщего права, свободы веры и богослужения церковь, что и было достаточно для ее целей, ограничила одним-единственным, именно своим случаем.

Но если на образование церкви с точки зрения веры вообще нельзя смотреть как на договор, а церковь,

то есть объединение людей для одной цели, сама по себе возникает из всеобщего сходства в вере, то такой целью объединения может быть ограждение и поддержание веры, устройство сообразного с верой богослужения и воспитание в членах церкви качеств, сообразных с церковным идеалом совершенства.

Что касается ограждения и поддержания веры, а под этим разумеется гарантия свободы веры, а одновременно и богослужения и поддержания прочих установлений веры, то это, собственно говоря, долг государства, и такие гарантии веры, ее ограждение, подразумеваются уже общественным договором; и только в плохо организованном государстве, или, как сказано, в государстве, которому неведома эта его обязанность и которое не оставило за собою это право ограждения религии, возможно, чтобы граждане оказывались в таком положении, когда им самим приходится утверждать эти свои права или когда они не смеют пользоваться ими. В таком положении оказались в свое время протестанты, и князья, мужественно выступавшие и доблестно сражавшиеся против другой стороны государственной власти в защиту прав свободного вероисповедания своих подданных, действовали в согласии со своими обязанностями; но мы уже выше говорили о непоследовательности, проявившейся, когда они заключали мир и заключали договоры не как князья, но как члены или же главы той или иной церкви. Поскольку, следовательно, церковь не может ограждать свою веру от властей, то ей не остается ничего иного, как ограждать ее и поддерживать против себя самой.

Если веру, которая должна быть гарантирована, рассматривать как всеобщую веру, от которой тот или иной член церкви отклоняется в целом или в частностях, то таковой уже не является членом церкви, он уже отрекся от ее благодеяния, равно как и церковь не имеет никаких прав на него; если же у церкви тем не менее есть какое-то право на него, так что он обязан выслушивать ее наставления, следовать ее предписаниям в своих поступках, то такое право могло бы основываться только на том, что он в своем договоре с церковью обязался доверять большинству голосов

или представителям церкви в определении подлинной веры и следовать их руководству; но это означало бы приписывать церкви непогрешимость, а протестовать против подобного авторитета — высший долг истинного протестанта. В данном случае инакомыслящий находился бы в положении нарушителя гражданских законов, которого правители государства принуждают уважать эти законы; но невозможно, чтобы церковный договор был такого рода, — церковь свою веру, то есть как бы свои законы, может распространять лишь на тех, кто добровольно принимает их, по доброй воле верует и живет сообразно с ними. И остается только один случай, а именно случай, когда право церкви основывается на защите общей веры церкви, которую некогда стал исповедовать такой-то индивид, на защите общей веры не потому, что она есть вера церкви, но потому, что некогда она была верой этого индивида, следовательно, на защите ее против самого индивида. Инакомыслящий находится не столько в положении расточителя, остатки состояния которого государство «берет» в свою опеку и под свой надзор, — здесь государство охраняет не столько права расточителя против него самого, сколько права предполагаемых наследников или общины, которой пришлось бы содержать его, — инакомыслящий находится по отношению к церкви скорее в положении умалишенного, позаботиться о котором государство обязано помимо прочих важных соображений еще и потому, что он сам уже не может предъявить свои права на здравый рассудок и не может рассматриваться как человек, отрекшийся от такового, а потому родственники или государство берутся вернуть его на верный путь; так и церковь хочет заявить о правах каждого на ее веру, но разница тут в том, что от каждого зависит, хочет ли он заявить о таких своих правах, поскольку никак нельзя рассматривать его наподобие умалишенного, как человека, который не способен был бы отказаться от пользования своим правом на такую-то веру, и что долг церкви ввести его в права nolentem volentem, без его согласия; с каждым следует обходиться так, как государство обходится с совершеннолетними людьми, когда выбору

каждого предоставляется, заявит он о своем праве или нет. Согласно таким принципам складываются ограничения, сужающие обязанность церкви охранять свою веру в рамках самой церкви.

Это не такая обязанность церкви, которая проистекала бы из права того или иного человека, в каковое его следовало бы безоговорочно ввести, — это лишь обязанность церкви, поскольку она сама предписывает ее себе, преисполненная [сознанием] важности своего учения для всего человечества и избыточного рвения осчастливить человечество своим учением. Стало быть, вот что может сделать церковь — устроить, чтобы каждый, на кого она хочет распространить свои благодеяния, узнал о ее существовании; при этом от выбора каждого должно зависеть, воспользуется ли он этими средствами, поскольку применять средства насилия или наказания значило бы навязывать доброе дело силой, как поступали испанцы в Америке или Карл Великий в Саксонии. И не считая того, что в некоторых протестантских землях вызывают на суд лиц, пропускающих публичное богослужение и причастие, а в повторных случаях наказывают; не считая того, что в некоторых странах, где государством и церковью была произведена реформация, никто не должен был принуждаться к оставлению своей веры, но зато под страхом наказания каждому велено выслушивать проповеди новой веры, после чего уже решать самому; не считая того, что, как утверждают, в некоторых областях евреи, с которыми вообще никогда не церемонились, должны были присутствовать на протестантском богослужении по крайней мере через посредство своих депутатов, — не считая всего этого, протестантская церковь действительно более или менее придерживалась указанных выше рамок, тогда как самая отвратительная сторона в истории католических стран заключается как раз в том, каким образом и исходя из каких принципов здесь с инакомыслящими обращались как с бунтовщиками против церкви, вера которой, определенная большинством голосов или абсолютной властью, должна была быть законом для всякого, как с бунтовщиками против божества, поскольку церковь притязала на то, чтобы

быть судьей; здесь церковный договор считался совершенно одинаковым с гражданским, и церковному государству были предоставлены те же права, что и гражданскому.

Что касается таких усилий для поддержания учения церкви, то здесь, конечно, может быть договор, то есть можно предоставлять большинству голосов, представителям церкви или князьям по своему усмотрению организовывать такие учреждения, контролировать и назначать учителей веры. Но вот есть ли у церкви право «сместить» такого чиновника, которого она назначила, но который вместе со своей общиной отошел от церковного вероучения, — об этом нечего и спрашивать, поскольку ведь эта община уже составляет особую церковь для себя, над которой вообще уже не властна никакая другая церковь, каковая как власть, предержащее государство, может рассматриваться только внутри своих границ. Новая община должна только разъяснить церкви и, может быть, государству, что она отделилась от прежней церкви, но не должна оправдываться ни перед той, ни перед другим; а если бы старая церковь не пожелала признать новую и призвала на помощь государство, ибо господствующей церковью называется такая, которая пользуется правами государства в своих интересах, то неотъемлемым долгом государства в этом случае было бы оградить новую церковь в свободе ее веры и в ее богослужении. Другой вопрос, в новейшее время приобретший широкий интерес, состоит в том, могут ли возглавляющие церковь лица сместить проповедника и лишить его куска хлеба, если заметят что-то неладное. Они вполне последовательно отвечают, что обязаны защищать веру церкви и заботиться о том, чтобы возвещалась именно ее вера; проповедник, который учит иначе, по этой причине уже не годится для должности чиновника. В католической церкви такое право церкви вообще никто не оспаривает; в протестантской же многие рассуждают иначе, потому что для церкви бесконечно больше чести, если она целью всех своих учреждений поставит вообще добродетель и истину, — желание связывать их определенными символами идет против са-

мого их естества; в души же тех, кто поступал так, то есть связывал их, и кто до сих пор настаивает на этом, никогда не проникал еще ни один луч того, что именуется истиной, — если бы церковь, ее главы и правители государства целью своих устремлений поставили добродетель и истину, то никогда бы не получалось так, чтобы они подвергали всяким неприятностям добросовестного, деятельного, ревностно заботящегося о благе и морали своей общины человека только потому, что он не вполне придерживается церковного вероучения своей общины, они сочли бы позорным для себя не уметь ужиться с таким человеком; и вот единственно что они сделали бы — они посоветовали бы ему подражать самой церкви, то есть ее благоразумию, посоветовали бы подобно ей щадить мнения других, а если бы человек этот был достоин таких владык церкви и государства или же они достойны его, то вряд ли ему понадобился бы даже и такой совет.

Средство наиболее действенное, до сих пор наиболее часто применявшееся для защиты веры церкви, состоит в том, чтобы устранить самую возможность для членов церкви столкнуться с чужими религиозными мнениями. Уже достаточно позаботились с помощью самых разных приемов о том, чтобы не допустить сомнений изнутри, то есть у самих [членов церкви], сомнений, которые шли бы от деятельности рассудка и разума: юная душа в церкви получает первые свои впечатления, которые затем в течение всей жизни пользуются определенной властью над человеком; учение церкви вооружено всеми теми ужасами, какие могли возникнуть в воображении; это учение — подобно неким чародеям, о которых утверждают, что они умеют подавлять телесные силы человека, — способно парализовать все силы души или же направить их только на свои образы; кроме того, культура свободы этих душевных сил слишком мала, знание же церковных догм совершенно обособленно от родства, от смешения с другими учениями, от взаимосвязи с другими законами, так что церковные догмы изолированы в своем устрашающем величии, это обособление — как две дороги, ведущие в разные стороны света и никогда не пересекающиеся, где на одной

дороге — на пути домашних забот наук, изящных искусств — появляется муж глубокомысленнейшего и изысканнейшего ума, тончайшего остроумия, нежного чувства, но его уже не узнать и качеств этих его не заметить, если он повстречается на церковном пути.

Со стороны внешней возможность того, чтобы вера изменилась, предотвращается строгой цензурой, запретом чтения тех или иных книг, обсуждения в разговорах, на церковных и ученых кафедрах чужих мнений — ведь у церкви есть право оберегать духовное мнение каждого, тогда как оно было бы потрясено, если бы собственные сомнения, чужие доводы могли отторгнуть его у верующего. Всякая церковь свою веру выдает за non plus ultra всей истины и исходит из этого принципа, — это такая вера, которую, как деньги со стола, можно сгрести в свой мозг: и на самом деле, на веру так и смотрят, любая церковь утверждает, что на целом свете нет ничего более простого, чем обретение истины, стоит только заучить на память соответствующий катехизис, и для церкви неверно, что

> Лишь труду суровому возможно
> Сокровенный слышать правды ключ [16],

она открыто торгует истиной, поток церковной истины с шумом проносится по всем переулкам, каждый может заполнить свой мозг этой водой.

Даровате́ли сей воды суть учителя церкви, которые поэтому являются и ее чиновниками, они называют себя служителями божественного слова — слова, поскольку наука их почерпнута не из проникновеннейшей жизни, поскольку слова́ — вот что пришло к ним извне, служителями же потому, что они не господа, не законодатели, но послушны чужой воле.

Характер богослужения точно так же не может быть предметом общественного договора, как и вера, а именно: если богослужение понимать в собственном смысле слова, то есть как известные действия, которые якобы непосредственным образом являются обязанностью перед богом и невыводимы из других обязанностей по отношению к себе или другим людям, то основание для того, чтобы быть связанным этими действиями, может

заключаться только в добровольном признании такой обязанности; а усмотрение того, что такие-то действия обязательны, никак нельзя предоставить большинству голосов; но для установления порядка исполнения этой всеми признанной обязанности может быть заключен взаимный договор, по которому все такие вопросы будут переданы на усмотрение большинства, как в демократически устроенной церкви, или на усмотрение властей, как в монархической или аристократической церкви.

Эти различные функции обычно объединяются весьма естественным образом, духовные лица — это не только свободные учителя церковной истины, но одновременно и чиновники, которым доверена обязанность церкви оберегать ее веру, а кроме того, священнослужители, то есть они или совершают молебны и жертвоприношения от имени народа, поскольку этим обычно думают завоевать благорасположение божества, или же, становясь во главе народа, руководят им при совершении таких действий. Вызывать то, что именуют набожностью и страхом божиим, с помощью догматического учения церкви, а также посредством своей морали, всяческого надзора и увещеваний — стало быть, того, что в каждой церкви отличается своим характером и направлением, — тоже по преимуществу их дело.

Благодаря распространению христианства произошло важнейшее изменение в способах совершенствовать мораль; личное дело каждого превратилось в дело государства, то, что было и остается свободным выбором по своей природе, сделалось обязанностью, и отчасти отсюда произошло внешнее право церкви. Церковь провозгласила принципы нравственности, а кроме морали сразу же назвала и средства, с помощью которых можно усвоить такие принципы, и помимо этого под названием казуистики выдвинула пространное учение о применении принципов к отдельным случаям.

Главной чертой моральной системы церкви является то, что она построена на религии и на нашей зависимости от божества; фундамент, на котором она воздвигнута, не факт нашего духа, положение, доступное для выведения из нашего сознания, но нечто выучен-

ное, а мораль, следовательно, не есть самостоятельное и в своих принципах независимое знание, а потому сущность морали не основана на свободе, не есть автономия воли.

Начинают с исторических сведений, сведениям же этим предписано, какие переживания и какое душевное состояние пробуждать — чувство благодарности и страха, — чтобы мы оставались верны нашему долгу, критерий которого благоволение божие, что известно об отдельных обязанностях, а в отношении других подлежит искусному исчислению. Искусство такого расчета столь обширно, а число обязанностей столь бесконечно умножено, что на долю свободного волеизъявления мало что остается, — то же, что в качестве обязанностей не рекомендовано и не запрещено, то, в завершение всего, оказывается важным для аскетизма ⟨Asketik⟩, который уже не оставляет без контроля ни одной мысли, ни одного действия, ни непроизвольного взгляда, ни наслаждения, в чем бы оно ни состояло, ни радости, любви, дружбы, товарищества, но предъявляет свои требования к каждому движению души, ко всякой ассоциации, к каждой мысли, мгновенно проносящейся в голове, к любому ощущению здоровья и радости, исчисляет все это, как исчисляет обязанности систематическая теория блаженства, посредством длинной цепочки умозаключений умеет вывести грядущую опасность и т. д. Помимо этого аскетизм предписывает душе множество упражнений, с помощью которых надлежит ее обрабатывать, он есть широкое знание тактики, которая, согласно всем правилам искусства, учит обороняться против любого врага благочестия, — что сидит внутри каждого человека, чем может стать для него любое положение, любой взгляд, — особенно же против незримого адского врага.

Но лицу непосвященному и неученому весьма трудно судить, как надлежит поступать в том или ином случае, ибо при множестве правил морали и правил предусмотрительности некоторые из них могут столкнуться между собой, в наипростейшем деле нужна проницательность опытного человека, чтобы с честью выйти из таких тем самым уже запутанных ситуаций,

причем, надо сказать, здравый человеческий смысл и думать не думал обо всех подобных предостережениях, а непосредственное чувство обычно выбирало более правильную манеру поведения, чем самые ученые казуисты, и не упускало случая совершить добрый поступок лишь оттого, что, как всегда решают казуисты, он в отдаленном будущем, возможно, даст кому-нибудь повод грешить. Для всех этих правил морали и житейской мудрости рассуждение велось a priori, то есть в основу положена была мертвая буква и на ней затем возводилась система, [определяющая], как надлежит человеку поступать, чувствовать, какие движения души должны вызываться теми или иными так называемыми истинами; за памятью была оставлена законодательная власть надо всеми, даже самыми благородными, силами души. В кого эти нити системы не вплетены с самого детства, кто узнал человеческую природу на собственном опыте и своими чувствами и только позже познакомился с системой и должен теперь жить в согласии с нею, тот оказывается в каком-то зачарованном мире; в приверженце системы он не может узнать существо своего рода и племени; он скорее обнаружит природу в волшебных сказках Востока и в наших рыцарских романах, да и здесь не станет так плутать, как на том пути, если бы пожелал основать на этих творениях фантазии здание физики, а на порождениях наших дней — психологию; а когда он будет каяться пред людьми и пред богом, называя себя жалким грешником и испорченным человеком, то при врожденной испорченности нашей природы такой недостаток не заслужит того, чтобы винились в нем перед богом, самим собою и людьми, ведь и без этого мы ни на что не годны, и утешение только в том, что эта черта общая у нас со всеми людьми, так что по сравнению с ними каждый думает, что ушел немножко вперед. Если же теперь человек уже прошел весь предписываемый церковью путь познания, чувства и душевных состояний и при этом не достиг большего, чем другой человек, обходившийся без всего этого аппарата, как столь многие добродетельные мужи среди так называемых слепых язычников; если он при этом далеко ушел в своей

пугливости и предусмотрительности, в покорности и послушании, но отстал в решительности и мужестве, в силе и других добродетелях, без которых невозможно способствовать благу отдельных людей и государства, или же вообще вышел тут с пустыми руками, — что же в таком случае выиграл род человеческий, узнав эту мучительную систему церковных правил? И наконец, уместно задаться этим вопросом, подумав о бесчисленных толпах лицемеров в каждой такой церкви, о людях, которые запомнили все эти знания, чувства, да и суждения церкви, которые, как в свою стихию, погружены во все эти церковные упражнения и, однако, остаются злодеями и к тому же обманщиками?

Оттого, что церковь вознамерилась воздействовать на умонастроение людей, получило преимущество, и преимущество немалое, государство или, лучше сказать, власти предержащие, поскольку первое, само государство, при этом было растоптано, а именно обретены были деспотизм, угнетение; дело их было вполне выиграно, когда духовенство подавило свободу воли, — церковь учила презирать гражданскую и политическую свободу, эту мерзость по сравнению с небесными благами, учила презирать жизненные наслаждения, а если лишение человека средств, необходимых для удовлетворения физических потребностей, отнимает жизнь у его животной стороны, то точно так же гибнет свобода духа, свобода разума, если не дать человеку пользоваться жизнью, — в таком состоянии люди уже не почувствуют своей утраты, не почувствуют тяги к свободе, как мертвое тело не чувствует уже ни голода, ни жажды. Итак, попытка Иисуса обратить внимание своей нации на дух, на умонастроение, необходимые, чтобы стать угодными богу, привела к тому, что в условиях господства церкви complementum законов снова превратился в правила и распорядок, каковые опять и непрестанно испытывают нужду в таком complemento; такая попытка церкви опять же не увенчалась успехом, ибо дух, умонастроение — слишком воздушная сущность, чтобы можно было затвердить его в обязывающих буквах и формулах и представить в виде обязательных чувств и душевных состояний.

Другая беда, неизбежно отсюда проистекающая, заключается в том, что чувства, которые надлежало явить в процессе нравственного улучшения, и действия, рассматриваемые как выражение таких чувств: причастие, исповедь, известные подаяния в удобных случаях и во время богослужения — все они публичны, приносятся церковному государству или его чиновникам, каковые, будучи чиновниками, уже потому будто бы и наши друзья. Когда же успехи каждого на пути благочестия выставляются напоказ, никто не хочет отстать и не следовать в своих чувствах и в их признаках за другими, а большего церковь не может потребовать, большего не может и добиться.

Наши нравы тоже, коль скоро они изъясняют чувства внешними знаками, относятся не столько к действительным чувствам, сколько к чувствам, которые должно переживать, как, например, при смерти родственников надлежит чувствовать бо́льшую печаль, чем на самом деле, и внешние знаки чувства сообразовывать не с действительным чувством, а с тем, что надлежит чувствовать, причем люди пришли к соглашению даже о том, как сильно и как долго нужно переживать то или иное чувство; а поскольку наша публичная религия, как и многое в наших обычаях, относится к правилам чувств: печаль, постная пища во время поста, наряды и удовольствия на пасху, правила же эти считаются всеобщими, то в результате так много пустого и безжизненного в наших обрядах, ибо всякое чувство уже ушло из них, а правило все еще велит переживать прежнее чувство. Ничто так не повредило монашескому аскетизму и казуистике, как развитие морального чувства у людей и лучшее знание природы человеческой души *.

Таким путем церковь не только предписывает множество внешних действий, с помощью которых мы «должны» отчасти непосредственно оказывать честь божеству, завоевывая его благорасположение, отчасти же в нас самих порождать такое настроение и направленность духа, каких церковь требует от нас, — она

---

* Что касается последнего, см. романы Мариво [17] и др.

непосредственно предписывает законы и для нашего образа мыслей, чувств и желаний, и христиане вернулись туда, где были иудеи; в христианской церкви обретается характерное качество иудейской религии — рабская покорность закону, тогда как христиане не устают поздравлять друг друга по случаю освобождения от такого рабства. Разница тут отчасти в средствах, поскольку религиозные обязанности иудеев были как бы принудительными, как, [впрочем], отчасти и в христианской церкви, — не исполняющего такие обязанности кое-где еще сжигают и уж почти всюду лишают прав [подданного] его государства. Преимущественное средство — это воздействие на воображение, что, однако, бывало и в Иудее; различны только представления, к помощи которых прибегают, а именно у христиан они по преимуществу таковы:

> На башнях страшные горят огни,
> Чтоб штурмом взять фантазию сновидца,
> Когда Закона факел робко тлеет. [18]

Главное отличие, как утверждают, состоит будто бы в том, что по воззрениям иудеев для божества достаточно совершать внешние церемонии, тогда как христианам, напротив, неустанно внушают, что важно исключительно умонастроение, с которым двое людей подходят к одному и тому же действию; но что касается христианина, то его умонастроение совершенно точно предписано ему; благодатное установление церкви заранее указывает не только следствия всего того, что необходимо ему уразуметь, что, впрочем, вполне возможно прояснить, но и следствия различных душевных состояний, которые неизбежно вытекают из его уразумения и друг из друга, и церковь велит пройти весь этот путь ради спасения; и если в христианской церкви делается противоречивое дополнение относительно предписывания чувств, тогда как в иудаизме предписывались только действия, то различие это не такого рода, чтобы благодаря ему достигалась цель морали и религии, а именно нравственность; но церкви и по сути дела невозможно и никогда не было возможно добиться на таком пути большего, нежели законопослушание и

некая как бы ремесленная добродетель и набожность. Поскольку считалось желательным предписывать чувства, то необходимым следствием этого был и не мог не быть самообман, когда казалось, будто имеешь предписанное ощущение и твое чувство совпадает с тем, которое описано, причем, конечно, такое искусственно вызываемое чувство не могло ни по силе, ни по значению своему сравняться с чувством истинным и естественным; «следствие» же такого самообмана — ложное самоуспокоение, приписывающее высокое значение чувствам, взращенным в парниках религиозных эмоций, дорого ценящее самое себя, а потому слабое всюду, где требуется сила, или то, что такой человек сам замечает это в себе и погружается в беспомощность, тоску, недоверие к себе — состояние души, которое часто доходит до безумия; подобно ему впадает в отчаяние тот, кому представляется, что при всех своих усилиях и при самом искреннем желании он не довел еще свои чувства до той высоты, которая требуется от него; поскольку он пребывает в сфере ощущений и потому никогда не может обрести твердого масштаба своего совершенства (иначе, как в иллюзиях своего воображения), то он будет пребывать в боязливой тоске, поскольку же у него нет ни сил, ни решимости и некоторое успокоение он находит только в надежде на безграничную милость божества, то ему довольно лишь незначительно напрячь еще свое воображение — и такое состояние тоже перейдет в безумие, в душевную болезнь. Наипростейшее воздействие — это разновидность описанного выше самообмана, поскольку каждый человек в целом остается при своем характере — и будничный человек живет под одной крышей с духовным, только последний в лучшем случае снабжает первого внешними привычками и жестами; человек в повседневной суете и сутолоке — будничный, а по воскресеньям, среди своих братьев по вере и с молитвенником в руках — совсем другой; подчас жестоко винить такого человека в лицемерии; последнее немыслимо без осознания противоречия между побудительными причинами действий и той вывеской, которая при этом выставляется наружу; у упомянутого же человека такое сознание вполне от-

сутствует, и он лишен вообще какого-либо единства; если оба этих вида умонастроения сталкиваются и верх остается, как обычно бывает, за плотским, то среди безграничного множества моральных и аскетических предписаний для него не будет недостатка в таком, с которым можно связать характер проступка, так что он самому совершившему его явится в похвальном облике, снабженный такою оболочкой. Подобные изощренные манеры наиболее широкое развитие получили у католиков; лютеранская же церковь отбросила в первую очередь бóльшую часть всего внешнего, но зато выставила систему уставных чувств и правил, систему, которая наиболее последовательно утверждается и применяется пиетистами; хотя последние и кажутся только сектой внутри протестантской церкви, но нельзя было бы сказать, что они в чем-то отошли от устава церкви в своей религиозной или моральной системах, напротив, они как будто только точнее выражают систему церкви и если по видимости и отличаются от большинства лютеран, то только тем, что у этих последних природа и здравый смысл препятствуют тому, чтобы образ жизни и чувства отвечали системе. Реформированная церковь, как кажется, более других ставит во главу угла мораль и оставляет в небрежении аскетизм.

Поскольку различные христианские церкви вознамерились устанавливать, предписывать и вызывать то или иное умонастроение, те или иные мотивы действий — отчасти посредством официальных уставов и систем правил, отчасти с помощью необходимой для того исполнительной власти — и поскольку такими средствами невозможно управлять свободой человека и вызвать к жизни что-нибудь, кроме внешнего законопослушания, постольку время от времени — иначе церкви пришлось бы искоренить без остатка человеческий характер определенной части рода человеческого и отсутствие такового превратить в неискоренимый характер некоей новой расы — время от времени не могли не выступать люди, находившие, что требования их сердца не удовлетворены в рамках этой церковной законности, в таком характере, какой способен формировать аскетизм; они чувствовали в себе силы уста-

новить для себя такой закон нравственности, который вытекал бы из свободы*; если они не скрывали своей веры, то они становились основоположниками секты, которая, если ее не успевала подавить церковь, разрасталась и по мере своего удаления от источника вновь оставляла для себя только правила и законы своего учредителя, каковые для приверженцев секты опять же были не законами, проистекающими из свободы, но только церковными установлениями, — что вновь вело к возникновению новых сект, и так было постоянно: сначала из церкви иудейской выросла христианская секта, стала церковью, [затем] в лоне этой церкви зародились новые секты, которые росли и стали церквами; и так будет всегда, пока государство по-прежнему не будет осознавать объема своих прав и допускать, чтобы в его пределах возникало государство господствующей церкви, пока оно будет позволять себе даже объединяться с нею, тем самым вновь преступая границы своих полномочий. Основной порок, лежащий в основе всей церковной системы, — это непризнание прав любой способности человеческого духа, особенно же первейшей среди них — разума; а если разум не признан и не понят церковной системой, то система церкви не может быть ничем иным, как системой презрения к людям. Целительное размежевание области сил человеческого духа, которое Кант произвел для науки, не было произведено церковным законодательством; пройдут века, пока дух европейцев не научится распознавать и проводить такое различение в практической жизни, в законодательстве — [делать] то, к чему само по себе привело греков их верное чувство. А именно моральные заповеди разума в религии греков и во всякой религии, принципом которой является чистая мораль, выдвигаются иначе и подвергаются иному обращению, чем правила рассудка; первые чисто субъективны, вторые — объективны; напротив, христианская церковь выставляет субъективность разума как правило, [поступает так], как если бы речь шла о чем-то объективном.

---

* Бегины у Мосхейма (Hist. eccl. saec., XIII, p. II, c. V, § 9, 10) [19].

Разум устанавливает моральные, необходимые и общезначимые законы — постольку Кант называет их объективными, хотя и в другом смысле, нежели правила рассудка; субъективно усваивать такие законы, провозглашать их принципами, отыскивать для них движущие пружины — все это задачи, попытки решить которые бесконечно расходятся между собою. Теологи редко отрицали за разумом такую способность, сегодня ее признают почти все; если же они и отрицали ее, то понимали под этим по преимуществу другое, а именно что разум не в состоянии придать своему закону такие движущие пружины, которые сами по себе могли бы вызвать уважение к закону и склонить волю действовать в соответствии с ним; христианская религия дает нам движущие пружины, которые не суть сам закон...

Уважение к нравственному закону, эту единственно нравственную движущую пружину, можно вызвать только в таком субъекте, в котором закон этот законодательствует и из недр которого он сам выходит; но христианская религия возвещает нам моральный закон, который находится вне нас, дан нам, поэтому ей приходится смотреть, каким иным путем можно вызвать уважение к этому закону. Конечно, понятие позитивной религии могло бы вобрать в себя такой признак, как то, что нравственный закон выдвигается для людей как нечто данное. Таким образом добродетель стала весьма сложным и запутанным искусством, тогда как неиспорченное нравственное чувство, которому дано решать самостоятельно, напротив, в каждой отдельный момент само способно решить, как ему поступить; добродетель стала искусством с разнообразными приемами и упражнениями, искусством, которому, как и всем прочим, должно и можно выучиваться, но судьба которого при этом оказалась странной, а именно в то время, как все прочие человеческие искусства были усовершенствованы и одно поколение училось у другого только одна нравственность заметным образом не умножилась, и получается так, что каждый вынужден учиться заново и не может использовать опыт предшествующих поколений. Предметом гражданского законодательства и конституции являются внешние права

людей; предметом же церковного законодательства — обязанности человека перед самим собой и перед богом. Но в чем же состоят эти обязанности? Церковь утверждает, что знает это, и вместе с тем она устанавливает судейское кресло, восседая на котором судит обо всех таких вопросах. К этому суду церковь привлекала все, что может быть божественным в действиях и судьбах людей, она вносила в книгу своих законов все, что должны испытывать люди при этом, — таким путем она установила широкий моральный кодекс, содержащий и то, что должен делать человек, и то, что он должен знать и во что верить, и то, что он должен чувствовать. Вся законодательная и судебная власть церкви основана на обладании таким кодексом и на использовании его; стало быть, если правам разума каждого человека противоречит подчинение такому чуждому кодексу, то и вся власть церкви неправомочна; и ни один человек не может отрекаться от своего права самому себе давать законы, самому себе быть обязанным в отчете о пользовании ими; отчуждая от себя такое право, человек перестал бы быть человеком. Но не дело государства препятствовать такому отчуждению, ибо это значило бы принуждать человека быть человеком, это было бы насилием. Возникновение всех сект христианской церкви в средние и новые века основывалось на чувстве отдельных людей, что у них есть право быть законодателями для самих себя, но [потому ли, что они жили в] варварские времена, или потому, что родились они в таком классе народа, который господами своими обречен был на грубость и невежество, принципом такого законодательства обычно была возбужденная, дикая, беспорядочная фантазия, среди порождений которой проблескивала иногда прекрасная искра разума; как бы то ни было, в них всегда утверждалось неотъемлемое право человека давать себе законы, черпая их из глубины души своей... [20]

У каждого народа были свои, присущие ему предметы фантазии, свои боги, ангелы, дьяволы, святые, продолжавшие существовать в народном предании; о жизни их и подвигах кормилица рассказывает детям,

привлекая их к себе впечатлением, оказываемым на воображение, и тем самым увековечивая эти рассказы. Помимо этих творимых воображением созданий в памяти большинства народов, особенно народов вольных, не столько живут древние герои их отечественной истории, основатели или освободители государства, сколько доблестные мужи тех времен, когда народ не объединился еще в государство под сенью гражданских законов. Эти герои в фантазии своих народов не живут обособленно и отдельно; деяния их, воспоминания об их подвигах связаны с народными торжествами, играми, со многими внутренними чертами и внешними особенностями государства, с хорошо известными домами и местностями, с общественными храмами и другими памятниками. Такая народная фантазия присуща была египтянам, иудеям, грекам, римлянам, каждому народу, сохранившему свою особую религию и устройство жизни или же отчасти получившему их, получившему свою культуру из рук иных наций, но целиком усвоившему ее себе. И у древних германцев, кельтов, скандинавов была своя Валгалла [21], населенная их богами, их героями, жившими в их песнопениях, подвиги которых вдохновляли их в битвах или же на пиршествах наполняли их великими помыслами; у них были священные рощи, где эти божества были ближе к ним.

С приходом христианства опустела Валгалла, были вырублены священные рощи, а фантазия народа была вырвана с корнем как позорное суеверие, как дьявольская отрава; вместо нее нам были даны фантазия, климат, законодательство, культура народа, цели которого чужды нам, история которого ни в какой связи не находится с нашей историей. В воображении нашего народа живет Давид, живет Соломон, но герои отечества дремлют в ученых книгах историков, а для историков Александр или Цезарь представляют такой же интерес, как и история Карла Великого или Фридриха Барбароссы. Да и если не считать Лютера у протестантов, кем могли бы быть наши герои, коль скоро мы никогда еще не были нацией? Кто мог бы стать нашим Тезеем — основателем государства, его законодателем? Где наши Гармодии и Аристогитоны [22], освободители

страны, кому могли бы петь мы наши сколии? Войны, пожравшие миллионы немцев, велись из честолюбия, ради независимости князей, нация же была орудием, нация, борясь яростно и с ожесточением, в конце концов не могла бы сказать: зачем? что мы выиграли? Реформация, кровопролитное утверждение своего права на реформацию — это одно из немногих событий, в котором приняла участие нация в известной своей доле, причем участие это не таяло по мере того, как охладевало воображение, как то было с участием в крестовых походах, но в нем оставалось деятельным чувство неотъемлемого права, права в религиозных мнениях следовать своему собственному, самим завоеванному или сохраненному убеждению; но не говоря о принятом в некоторых протестантских церквах ежегодном чтении «Аугсбургского вероисповедания» [23], что на слушателей обычно навевает тоску, — какой праздник славит память этого события? Кажется даже, что власти предержащие в церкви и государстве с радостью увидели бы, что память о том, как переживали наши предки это свое право, как тысячи рисковали своей жизнью во имя его утверждения, прозябает в нас, что она вообще уже не живет в нас...

Кто целый год жил в стенах Афин, не будучи знаком с историей города, его образованностью и законодательством, тот мог неплохо узнать все это из празднеств города.

Итак, без всякой религиозной фантазии, которая произрастала бы на нашей почве и была бы связана с нашей историей, тем более без всякой политической фантазии, лишь здесь и там среди низкого народа бродят еще остатки присущей ему фантазии под именем суеверия; такое суеверие, будучи верой в привидения, сохраняет память о холме, где некогда рыцари творили свои бесчинства, или о доме, где по ночам являлись призраки монахов или монахинь, или призраки считавшихся нечестными управителя или соседа, не нашедших покоя в могиле; суеверие, будучи порождением фантазии, каковая не черпает своих образов из истории, строит рожи людям слабым или злым, приписывая им колдовскую силу; все это блеклые, печальные

тени попыток обрести свою самостоятельность, свое достояние; вырвать с корнем эти остатки представляют обязанностью всего просвещенного класса нации и таково общее настроение; и это настроение более образованной части нации, не говоря уж о неподатливости и жесткости самого материала, отнимает всякую возможность облагородить эти остатки мифологии, а тем самым чувствования и фантазию народа. Милые забавы Хёльти, Бюргера, Музеуса [24] в этой области, по-видимому, совершенно потеряны для народа. Поскольку народ слишком отстал во всей остальной культуре, чтобы быть восприимчивым к наслаждению такими созданиями, да и вообще у более развитых слоев нации сфера фантазии совершенно иная, нежели у низких сословий, то тех писателей и художников, которые работают на первых, совершенно не понимают вторые — это касается даже места действия и действующих лиц, — тогда как, напротив, афинский гражданин, который был столь беден, что не имел права подавать свой голос в публичном народном собрании или даже продавался в рабство, так же хорошо, как Перикл и Алкивиад, знал, кто такой Агамемнон и Эдип, которых выводили на сцену в благородных формах прекрасной и возвышенной человечности Софокл или Еврипид и представляли в чистом облике телесной красоты Фидий или Апеллес.

Истина характеров, изображенных Шекспиром, кроме того, что многие из них известны из истории, так глубоко запечатлела эти характеры в сознании английского народа, образовав особый круг представлений фантазии, что народ хорошо понимает на выставках академической живописи предметы того их раздела, где соревнуются величайшие мастера — шекспировской галереи, — и вполне может наслаждаться ими.

У той сферы представлений фантазии, которая была бы общей как для образованной, так и для необразованной части нашей нации, у религиозной истории, есть помимо прочих неудобств для ее поэтической обработки, с помощью которой была бы облагорожена нация, еще и другие неудобства, а именно менее образованная часть слишком неподвижно цепляется за сюжет, как некий предмет веры, а в более образованной

части, даже при самом прекрасном изложении со стороны поэта, во-первых, уже сами имена вызывают представление о чем-то старомодном, готическом, а во-вторых, они пробуждают неприятное чувство ввиду того принуждения, с которым они с детства навязывались разуму, а это чувство противодействует наслаждению красотой, порождаемому вольной игрой всех душевных сил; если в некоторых головах фантазия и освободилась от своих уз и стремится теперь только к великому и прекрасному, то в целом все же можно видеть на их идеалах, на восприимчивости к ним, что выкроены они по мерке катехизиса.

Когда начал распространяться вкус к древней литературе и тем самым вкус к изящным искусствам, более образованная часть нации усвоила в своей фантазии мифологию греков; восприимчивость ее к таким представлениям доказывает достаточную их самостоятельность и независимость от рассудка, который в противном случае не преминул бы помешать свободному наслаждению ими. Другие пытались вновь даровать немцам особую их фантазию, которая произросла на немецкой почве и земле, они взывали: разве Ахейя — отчество туисков [25]? Но такая фантазия перестала быть фантазией немца в наши дни; попытки возобновить утерянную фантазию нации с самого начала были заведомо напрасны и в целом еще меньше могли рассчитывать на успех, чем попытка Юлиана придать прежнюю мощь и всеобщность мифологии своих предков в глазах людей его времени, попытка, которая с большей вероятностью могла рассчитывать на успех, поскольку в душах оставалось еще много от прежней мифологии, а в распоряжении императора было много средств, обеспечивавших преимущества для его мифологии. У старонемецкой же фантазии в наш век нет ничего такого, к чему она могла бы прильнуть, к чему она могла бы пристать, в кругу наших представлений, мнений, верований, она так оторвана от всего, так чужда нам, как мифология Оссианова или индийская, и восклицание поэта, касающееся греческой мифологии, с которым он обращается к своему народу, можно с тем же правом обратить к нему, имея в виду иудей-

скую мифологию, — можно спросить: Иудея ли — родина туисков?

Как бы фантазия ни любила свободу, от нее неотъемлемо постоянство религиозной фантазии народа, неотъемлема связь ее системы не столько с определенным временем, сколько со знакомыми местами; если место известно, то для народа это обычно еще одно доказательство или даже наиболее очевидное доказательство того, что история, которая рассказывается об этом месте, истинна. Отсюда живая близость греческой мифологии к душам греков; отсюда крепкая вера католиков в своих святых и чудотворцев; католикам ближе и важнее чудеса, совершенные в их стране, нежели гораздо более великие чудеса, совершенные в других землях, хотя бы даже самим Христом. В каждой стране есть свой святой-покровитель, который в особенности в этой земле творил чудеса и здесь почитается более всех. Кроме того, народ полагает, что он прежде других отмечен и почтен тем вниманием, которое посвятил ему такой покровительствующий бог, а данное преимущество перед другими народами умножает приверженность народа к своему богу, как это и было в Иудее. Благодаря этому такая фантазия укореняется в народе. Что в наших священных книгах — история в собственном смысле слова, как большая часть Ветхого завета, и, собственно, не обязывает к вере, в отличие от Нового завета, что, стало быть, может становиться предметом народной фантазии, то настолько чуждо нашим нравам, всему нашему устройству жизни, культуре физических и духовных сил, что нет почти ни одной точки, в которой мы соприкасались бы с этим, за исключением — местами — всеобщей природы человека, и для каждого, кто начинает просвещаться, то есть требовать всеобщности от законов своего рассудка и своего опыта, — а численность такого класса людей постоянно растет, — все это по большей части неприемлемо; это может быть использовано только двумя классами читателей: одним, который в своей святой простоте все принимает за правду в том смысле, что убежден в доступности всего этого для всеобщего опыта, и другим, которому не приходит в голову этот вопрос

об истинности или неистинности для рассудка, поскольку он думает при этом только о субъективной истине, об истинности для фантазии, как читаем мы, руководимые Гердером *.

Грекам религиозные сказания служили почти только для того, чтобы у них были боги, которым можно было бы посвящать свою благодарность, строить алтари и приносить жертвы; нам же, напротив, священная история должна быть полезной, мы должны учиться здесь чему-либо в моральном отношении и усматривать здесь что-либо моральное. Но здоровая моральная способность суждения, подходя к священной истории с та-

---

* Можно рассмотреть эти два различных способа читать старинные сказания — глазами разума или глазами рассудка — на примере рассказа о Моисее, когда о нем говорится, что он видел бога на горе Синай; простой читатель-христианин примет это за чувственное восприятие, воспоследовавшее по законам всех наших чувственных восприятий; просвещенная рассудочная Реха гласит: где бы ни стоял [Моисей], он стоял пред богом; она признает объективное существование бога, но отрицает возможность того, чтобы его могли воспринять человеческие чувства, и утверждает, что бог всегда около [человека], если он даже не думает о нем, и в таком случае особенно отрицает чувственное присутствие бога. Но можно утверждать еще и иначе: на том месте и в то мгновение, когда Моисей считал, что почувствовал присутствие бога, божество присутствовало для него с той же истинностью, с какой истинно для нас любое ощущение; но такое утверждение ничего не может решать об объекте, о котором в таком суждении нет и речи; одновременно утверждается только, что в том месте и в то мгновение, где человек не думает о боге, бог не присутствует.

Первое суждение утверждает чувственное восприятие бога как объекта, второе отрицает чувственное восприятие, но утверждает, что бог присутствовал, третье утверждает восприятие бога, но не как объекта. Первое утверждает, что в Моисее деятельны были чувства и рассудок, второе — что одна фантазия, третье — что фантазия и разум. Для того, кто выносит второе суждение, говорит [за себя] только объект, и о нем тот и судит как об объекте, согласно законам своего рассудка и опыта; к духу того, кто выносит третье суждение, непосредственно обращается дух самого Моисея, который понятен ему, которой явился ему в откровении *своем*, и это суждение не заботится об объекте.

Первое суждение утверждает субъективную и объективную истину; второе — объективную истину, но субъективное заблуждение; третье — субъективную истину и, если бы было возможно так говорить, — объективное заблуждение.

ким намерением, часто бывает принуждена вкладывать мораль в большинство рассказов, не находя в них ничего морального, а во многих случаях она вообще оказывается в затруднении, как сочетать их со своими принципами. Главная польза для благочестивого человека при их чтении и главное воздействие их на него — это религиозное утешение, то есть возбуждение темных священных чувств (поскольку он имеет теперь дело с представлениями о боге), запутанность которых приводит его к отказу от всякого приобретения в смысле глубины морального прозрения, но, как правило, усиливает другие, так называемые священные страсти, как, например, ложно понятое священное рвение о славе божией, набожную гордыню и самомнение, равно как и послушную богу сонливость.

Различие греческой религии фантазии и христианской позитивной религии

Христианин переживает одно из самых приятных для себя чувств, когда сравнивает свое счастье и свои науки с темнотой язычников, а одно из общих мест, куда духовные пастыри любят водить своих овец по лугам самодовольства и смиренной гордыни, — [то, откуда можно] с живостью представлять их взору такое счастье, причем слепым язычникам при этом обычно приходится весьма плохо. Более всего «сожалеют» о них ввиду безутешности их религии, не обещающей им прощения грехов, особенно же оставляющей их без веры в провидение, которое вело бы их судьбы к мудрым и благотворным целям. Но мы очень скоро можем заметить, что не следует спешить с выражением сострадания, поскольку мы не встречаем у греков тех же самых потребностей, какие есть у нашего практического разума, — на этот последний воистину умеют взваливать немалый груз.

Вытеснение языческой религии религией христианской — это одна из удивительных революций, выяснение причин которых всегда будет занимать мыслящего историка. Великим, бросающимся в глаза революциям

должна предшествовать тихая, скрытая революция, совершающаяся в самом духе века, революция незримая для взора каждого, наименее доступная для наблюдения современников, столь же трудно выразимая в словах, сколь и трудно постижимая. Поскольку мы не знакомы с этими революциями в царстве духа, результат заставляет нас поражаться; революция, подобная той, когда коренная, древнейшая религия была вытеснена чужой религией, — такая революция, непосредственно происходившая в царстве духа, с тем большей непосредственностью должна заключать свои причины в духе времени.

Как могло случиться, что была вытеснена религия, с давнего времени утвердившаяся в государствах и теснейшим образом связанная со всем государственным устройством; как могла кончиться вера в богов, которым города и царства приписывали свое создание, благоволения которых испрашивали во всех делах, под знаменем которых — и не иначе — побеждали армии, которым веселие посвящало свои песни, а суровость — молитвы, вера в богов, храмы, алтари, сокровища и изваяния которых были гордостью народов, славой искусств, культ которых и празднества были поводом ко всеобщему ликованию: как могла быть вырвана из этих жизненных связей вера в богов, тысячью нитей вплетшаяся в ткань человеческой жизни? Привычкам тела можно противопоставить волю духа и другие телесные силы, привычке отдельной душевной способности — кроме твердой воли и другие душевные силы, но что противопоставить привычке души, привычке не отъединенной, какой бывает теперь религия, а пропитывающей все стороны человеческих способностей, тесно сросшейся с любой самой самостоятельной способностью души; каким же мощным должен быть противовес, чтобы преодолеть такую могучую силу?

«Ознакомление с христианством имело то негативное воздействие, что народы обратили внимание на бедность и неутешительность своих религий, что рассудок их разглядел все несуразное и смехотворное в баснях своей мифологии и уже не удовлетворялся ими; позитивное же воздействие состояло в том, что народы эти

приняли христианство, религию, столь сообразную со всеми потребностями человеческого духа и человеческого сердца, которая столь удовлетворительно отвечает на все вопросы, задаваемые разумом человека, а кроме того, о божественном своем происхождении свидетельствует вершимыми ею чудесами». Вот обычный ответ на поставленный выше вопрос, и выражения, которые при этом употребляют, — «просвещение рассудка», «новые прозрения» и т. п. — столь привычны для нас, что мы начинаем полагать, будто думаем, произнося их, о небывалых вещах и уже все ими объяснили; эту операцию мы представляем себе при этом столь простой, а эффект ее столь естественным потому, что ведь нам так просто бывает объяснить любому ребенку, насколько несуразно верить, что там, на небесах, как верили язычники, озорничает, ест и пьет свора богов, которые ссорятся и дерутся между собой, а еще занимаются другими вещами, которых стыдится у нас каждый приличный человек...

Но если кто возразит бесхитростно, что ведь у язычников был рассудок, что помимо всего прочего они служат нашим образцом во всем великом, прекрасном, благородном и свободном, так что мы можем только дивиться на этих людей, как если бы они были совсем иной породы по сравнению с нами; если кому известно, что религию, особенно религию фантазии, не вырвать из сердца, тем более из сердца народа и из всей народной жизни, при помощи кабинетных умозаключений; если кому помимо этого ведомо, что далеко не рассудок и не разум пущены были в ход во время распространения христианства; если кто, вместо того чтобы полагать, будто проникновение христианства вполне объясняется чудесами, уже раньше задался вопросом: «Каким же должен быть век, чтобы возможны были чудеса, да еще такие, о каких повествует история?» — если кто уже сделал все эти возражения, тому не покажется удовлетворительным ответ на поставленный выше вопрос.

Свободному Риму, покорившему себе множество государств, которые сначала в Азии, а позже на Западе утратили свою свободу, и разрушившему те немногие,

которые оставались еще свободными, ибо они не склонились бы под игом, — Риму, этому завоевателю целого мира, осталась только та слава, что он последним потерял свою свободу. Религия римская и греческая — это была религия только для свободных народов, а когда свобода была утрачена, неизбежно суждено было исчезнуть и ее смыслу, ее силе, ее сообразности людям. Зачем пушки армии, если она расстреляла все свои заряды, — ей нужно искать иное оружие. Зачем сети рыбаку, если русло реки пересохло?

Будучи свободными, они послушествовали законам, которые дали сами себе, и людям, которых сами избрали своими начальниками, вели войны, задуманные ими самими, жертвовали своим имуществом, своими чувствами, тысячи жизней отдавали ради достижения одной цели, которая была их целью; они не наставляли и не получали наставлений, но принципы своей добродетели осуществляли в поступках, которые вполне могли называть своими поступками; как в общественной, так и в частной и домашней жизни каждый был свободным человеком, каждый жил по собственным законам. Идея своего отечества, своего государства — вот что было тем незримым, высшим началом, ради чего он трудился, что побуждало его к действию, вот что «было» для него конечной целью мира, конечной целью его мира, вот что видел он воплощенным в действительности или же сам помогал воплощать и сохранять в действительности. Перед этой идеей исчезала его индивидуальность, и он нуждался в сохранении жизни и пребывании только идеи; требовать же длительной или вечной жизни для себя, как индивида, вымаливать ее ему не могло прийти в голову или приходило на ум редко; только в минуты бездеятельности, лени мог он сильнее чувствовать желания, которые касались одного лишь его. Катон обратился к платоновскому «Федону» лишь после того, как разрушено было то, что до тех пор было высшим порядком для него, его мир, его республика; после этого он нашел прибежище для себя в порядке еще более высоком...

Боги [древних] владычествовали в царстве природы, царя над всем, в чем могли быть для человека радость

или страдание. Возвышенные страсти были их творением, они же ниспосылали великий дар мудрости, речи и совета. Их спрашивали о счастливом или несчастном исходе разных предприятий, их молили о благоволении, их благодарили за всевозможные дары... Этим владыкам природы, самой природе человек мог противопоставить самого себя, свою свободу, если приходил в столкновение с ними. Их людской мир был свободен, послушествовал своим собственным законам, им неведомы были божественные заповеди, а если моральный закон они называли божественным предписанием, то он нигде не был дан им записанный буквами, он незримо правил ими («Антигона»). При этом они за каждым признавали право иметь свою волю, добрую или злую. Добрые видели свой долг в том, чтобы быть добрыми, но они уважали свободу другого, свободу не быть добрым, и не выставляли ни божественной морали, ни морали придуманной или выведенной ими самими, которой затем можно было бы ждать от других.

Успешные войны, умножение богатств, знакомство с различными жизненными удобствами и роскошью породили в Афинах и Риме аристократию воинской славы и богатства, вручили ей власть и влияние над многими людьми, которые охотно уступили им могущество и силу в государстве, поскольку их подкупали деяния этих мужей и еще больше то, как пользовались те своим богатством, поскольку они сознавали, что сами отдали им власть и могут отобрать ее в первом же припадке дурного настроения. Но со временем они постепенно перестали заслуживать упрек, который так часто предъявляли им, упрек в неблагодарности, когда, выбирая между подобной несправедливостью и свободой, они предпочитали первое, а именно возможность проклясть добродетели данного мужа, если они несли гибель их отечеству. Вскоре могущество, добровольно уступленное вначале, стали утверждать посредством насилия; и уже эта возможность предполагает утрату того чувства, того сознания, которое Монтескье под названием добродетели объявляет принципом республики и которое заключается в готовности жертвовать

индивидом ради идеи, для республиканца реализованной в его отечестве.

Образ государства как результата своей деятельности исчез из сердца гражданина; забота, попечение о целом покоились теперь в душе одного-единственного человека или немногих; у каждого было теперь свое указанное ему место, более или менее ограниченное, отличное от мест других; незначительному числу граждан было поручено управление государственной машиной, и эти граждане служили только отдельными шестеренками, получая значение только от своего сочетания с другими; доверенная отдельному лицу часть распавшегося на куски целого была по сравнению со всем целым столь незначительна, что отдельному человеку не нужно было знать этого соотношения части с целым и иметь его перед глазами. Пригодность в государстве — вот цель, которую ставило государство перед своими подданными, а сами они ставили перед собой такую цель, как заработок и поддержание своего существования, а кроме этого, может быть, тщеславие. Всякая деятельность, всякая цель относилась теперь к индивидуальному, не стало больше деятельности ради целого, ради идеи; каждый работал или же на себя, или же под принуждением на другого — на отдельного человека. Теперь отпала свобода подчиняться законам, данным самому себе, следовать за сими же избранными властями в мирное время и полководцами во время войны, исполнять планы, задуманные вместе с другими; и всякая политическая свобода отпала; право гражданина давало теперь право только на сохранность имущества, заполнявшего ныне весь его мир; явление, обрывавшее всю паутину его целей, всю деятельность целой жизни, — смерть — неизбежно стало для него чем-то ужасным, ибо ничто не переживало его, тогда как республиканца переживала республика, и так ему стала представляться мысль, что душа его есть нечто вечное.

Но когда все цели, вся деятельность человека относилась уже к чему-то отдельному и он больше не находил для всего этого никакой общей идеи, он перестал находить прибежище и у своих богов, поскольку и они

тоже были отдельными, несовершенными существами, которые не могли удовлетворить идею. Греки и римляне довольствовались своими богами, столь скудно оснащенными и притом одаренными человеческими слабостями, ибо вечное, самодостаточное эти люди заключили в своей груди. Они могли терпеть, чтобы боги их осмеивались на сцене, ибо то, что можно было осмеивать в них, не было священным, раб у Плавта мог сказать: si summus Jupiter hoc facit, ego homuncio idem non facerem [26] — заключение, которое слушатели Плавта должны были посчитать удивительным и смехотворным, поскольку отыскивать начало того, что надлежит делать человеку, в богах было для них чем-то совершенно неведомым, тогда как христианин должен был бы считать такое заключение вполне правильным. В таком состоянии, без веры во что бы то ни было устойчивое, абсолютное, с такой привычкой подчиняться чужой воле, чужому законодательству, без родины, в государстве, где никакая радость не могла долго удерживаться, где гражданин чувствовал только гнет, при таком культе, на торжества и празднества которого они не могли принести с собою дух беззаботной радости, ибо дух этот исчез из их жизни, — в таком состоянии, когда раб, и без того нередко превосходивший своего господина одаренностью и образованностью, не мог видеть у того преимуществ свободы и независимости, когда все находилось в таком состоянии, перед людьми предстала религия, которая или была уже сообразована с потребностью времени, поскольку возникла она в народе такой же испорченности и подобных же, только иначе окрашенных пустоты и недостатка, или из которой люди могли создать то и привязаться в ней к тому, в чем была их настоятельная потребность.

Разум никогда не мог отречься от того, чтобы хоть где-нибудь искать абсолютное, самостоятельное, практическое, а в человеческой воле нельзя было уже встретить абсолютное; оно показалось разуму в божестве, какое представила разуму христианская религия, за пределами досягаемости для наших сил, нашей воли, но не наших просьб и молений; следовательно, можно было только желать реализации моральной идеи, но не

стремиться к неи в воле (то, чего можно желать, чаять, человек не может совершить сам, он ждет, что это будет достигнуто без его содействия). И первые проповедники христианской религии тоже оставляли место для надежд на такую революцию, которую совершит божественное существо при полной пассивности людей, а когда надежда эта окончательно исчезла, то удовлетворились тем, что такого переворота во всем стали ждать в конце мира. Коль скоро реализация той или иной идеи положена за пределами человеческих сил — а люди в то время не на многое чувствовали в себе силы, — то уже довольно безразлично, в какую неизмеримую даль отодвигается объект надежд; и потому объект этот в состоянии все принять в себя, не только в фантазии, но и в ожиданиях самой действительности, все, чем могло разукрасить его восточное воображение в своей восторженности. Точно так же, пока у иудейского государства было мужество и силы сохранять свою независимость, редко случалось или даже, как думают многие, никогда не бывало, чтобы евреи предавались ожиданию Мессии; только порабощенные другими нациями, чувствуя свое бессилие и беспомощность, начинали они, как можно видеть, рыться в своих священных книгах в поисках такого утешения; в то же время, когда перед ними предстал Мессия, не исполнивший их политических чаяний, народ еще видел смысл в том, чтобы государство его оставалось государством, — если для какого-то народа это безразлично, он скоро перестанет быть народом; вскоре народ отбросил свои бездеятельные надежды на приход Мессии, схватился за оружие и, совершив все, что мог, все, на что способен был высоковдохновенный дух, вынеся жесточайшие муки, похоронил себя и свое государство под развалинами своего Города; и этот народ вошел бы в историю наряду с карфагенянами и сагунтинцами [27], в молве народной встал бы над греками и римлянами, чьи города пережили их государство, — не будь слишком чуждым для нас чувство, [показывающее], что́ может сделать народ во имя своей независимости, не будь у нас смелости предписывать народу, что он должен заботиться не о своем деле, а о наших мнениях, ради

них жить и умирать, хотя ради их торжества мы сами не пошевелим и пальцем. Иудеи, остатки которых были рассеяны на все стороны, никогда не оставляли идеи своего государства, но с идеей этой они возвращались уже не под знамя своего мужества, но только под флаг бездеятельной надежды на приход Мессии. Приверженцы языческой религии тоже ощущали недостаток практических идей; что такие идеи должны были бы обретаться между людьми, это чувствовал Лукиан, это чувствовал Лонгин, и печальный их опыт изливался в горьких жалобах; напротив, другие, как Порфирий или Ямвлих [28], пытались наделить богов всем тем богатством, которое не было уже достоянием людей, чтобы затем с помощью волшебства получить долю этих богатств в дар от богов. Не считая более ранних попыток, лишь в наши дни удалось, по крайней мере в теории, потребовать назад как собственность людей те сокровища, которые были потрачены на небо, — но у какого века хватит силы заявить об этих своих правах и войти во владение этим достоянием?

В лоне человечества испорченного, человечества, которое само не могло не презирать себя с моральной стороны, но высоко ставило себя как избранника божества, не случайно родилось и сразу же было принято учение об испорченности человеческой природы; учение это, с одной стороны, совпадало с жизненным опытом, с другой — ублажало чувство гордости, которое снимало с себя вину; находя причину для гордости в самом чувстве своего падения, оно стало чтить то, что было позором, освящало и увековечивало немощность, самое веру в возможность силы объявляло грехом. Область господства языческих богов, которые доныне вершили свои дела лишь в царстве природы, как и власть христианского бога, была распространена на весь свободный мир духа; богу не только было предоставлено исключительное право давать законы, но и ждали, что он произведет всякое доброе движение души, всякое хорошее намерение и замысел не в смысле стоиков, которые все доброе приписывали божеству, представляя свои души душами божественного рода, искрами божества, но в смысле творения некоего существа, которое

находится вне нас, к которому мы не причастны, с которым мы ничего общего не имеем и от которого мы далеки. Равным образом даже способность пассивно воспринимать всякое влияние бога ослаблялось злым существом с его хитростями и происками, существом, которое постоянно делало набеги в область божества как в царстве природы, так и в царстве духов; и когда оказалось, что манихеи уступают злому началу безраздельное господство в царстве природы, то православная церковь, выступив против такого утверждения, бесчестящего величие божие, предоставила бóльшую часть власти здесь богу, тогда как злое начало было более чем достаточно вознаграждено ею, получив власть в царстве свободы.

С чистым сердцем и самым благонамеренным рвением прибегало беспомощное племя к алтарю, где находило самостоятельность и нравственность, и падало ниц пред ними. Но когда христианство проникло в класс более богатый и более испорченный, когда в самом христианстве возникли значительные различия между великими и малыми, когда деспотизм еще больше отравил все источники жизни и существования, то всю ничтожность своего существа век этот проявил в том повороте, который претерпели его понятия о божественной сущности бога и споры о ней, и тем более неприкрытой явилась на свет нагота века, что она была окружена ореолом святости и прославлялась как величайшая честь для человечества.

И даже начало морали ушло из идеала совершенства, из того единственного средоточия, где сохранилась святость, или же по меньшей мере оно было предано забвению. Вместо морали, вместо подлинно божественного, созерцание которого пролило бы живительные лучи в сердца людей, это зеркало являло лишь образ своего времени, природу, для любой цели, которую по своему усмотрению придавали ему людская гордыня и страсти, поскольку мы можем наблюдать, как всякий интерес знания и веры сместился в сторону метафизической или трансцендентальной стороны идеи божества. Мы наблюдаем «человечество», занятое не столько динамическими понятиями рассудка, которые

теоретический разум может развивать до бесконечности, сколько, напротив, применением к бесконечному объекту числовых понятий, рассудочных понятий различия и т. д., в том числе даже простых чувственных представлений о возникновении, создании, зачатии с выведением свойств этого объекта из происходящего в подвластной ему природе. Эти определения и изощренные рассуждения не замкнулись, как бывало в других случаях, в кабинетах богословов, весь христианский мир был их публикой, все сословия, все возрасты, оба пола в равной мере приняли в них участие, и различие во мнениях вызывало смертельную ненависть, кровавые преследования, а часто и полное распадение всяческих моральных уз и самых священных отношений. И, что и не могло быть иначе, такое выворачивание естества наизнанку ужасающим образом отомстило за себя.

Что же касается цели, каковую придавали они этой бесконечной природе, то она была весьма далека от конечной моральной цели мира, не только сужена до целей распространения христианской религии, но и ограничена целями, которые ставили перед собой отдельные общины, отдельные люди, особенно священники, целями, которые внушали каждому честолюбие, самомнение, гордыня, зависть, гнев и другие страсти. Но не пришло еще время для написанной прекрасными красками теории провидения и утешения, теории наших дней, которая кладет последний камень в здание учения о блаженстве. По большей части слишком безрадостно было положение христиан, чтобы они могли ожидать блаженства на этой земле, всеобщее же понятие церкви слишком глубоко запало в их душу, чтобы индивид слишком много ожидал или требовал для себя лично. Но тем более значительные требования предъявляли люди, сумевшие связать свои интересы с интересами церкви. Они презирали радости мира и блага земли, которых были лишены, за это их сторицею вознаграждало небо. Место отечества, свободного государства заняла идея церкви, от государства отличавшаяся тем, что — помимо того, что [здесь] не могло быть места для свободы, — государство целиком находилось на

этой земле, тогда как церковь теснейшим образом связана была с небом, столь близким всей системе чувств христиан, что отдать за него все радости и блага мира не казалось жертвой и чем-то неслыханным представлялась смерть мучеников только тем созерцателям, кому неведомо было то самое ощущение близости неба.

Так деспотизм римских цезарей изгнал с земли дух человека, отнятая свобода вынудила дух все вечное и абсолютное скрывать в божестве — бедствия, которые распространял деспотизм, заставляли искать блаженства на небесах и ждать его от неба. Объективность божества сопутствовала испорченности и рабству людей и, собственно говоря, была только откровением, явлением этого духа тех времен. Откровение духа совершалось таким путем, посредством его объективного бога, когда люди вдруг начали так много знать о боге; когда на весь мир стали кричать о многих тайнах его естества, выраженных многочисленными формулами, вместо того чтобы передавать их шепотом; когда дети выучивали наизусть эти тайны; откровение духа времени совершалось посредством объективности его бога, когда он был перенесен не в соответствии со своей мерой в бесконечность, но в чуждый нам мир, в котором мы не можем принимать никакого участия, не можем ничего обрести нашими поступками, в который мы в лучшем случае можем пробраться силой волшебства и попрошайничеством; откровение духа времени совершалось, когда сам человек был одним «не-я», а бог — другим «не-я». Откровение наиболее явственно творилось во множестве чудес, порождаемых духом времени и замещавших собственный разум человека в его решимости и убеждениях. Но наиболее чудовищно, когда во имя этого бога сражались, убивали, клеветали, жгли и грабили, лгали и обманывали. В такую эпоху бог неизбежно переставал уже быть чем-то субъективным, он целиком превращался в объект; извращенность моральных мнений легко и последовательно оправдывалась тогда теорией. Благодаря откровению христиане знают, что бог велик, что бог господин неба, владыка земли, всей живой и неживой природы, владыка мира духов; отказывать такому царю в страхе и почитании — так,

как сам он повелел чтить его, — неизбежно есть неблагодарность и преступление. Такова система каждой церкви, и только в том следуют церкви разным принципам, кому надлежит быть судьею, карающим эти преступления. Одна церковь сама исправляет должность судьи; другая предает проклятию [отступников] в своей системе, но не пошевелит и пальцем, чтобы привести в исполнение такой приговор уже на этой земле; напротив, она уверена, что само божество исполнит его, и кажется, будто рвение «содействовать» его исполнению посредством вероучения или разных мелких средств подкупа и подавления постепенно остывает и место ненависти занимает сострадание, чувство своего бессилия, каковое — хотя основа его — это самомнение, убеждающее себя, что оно обладает самой истиной, — следует все же предпочесть былому чувству ненависти. У человека свободного не могло быть ни этого рвения, ни этого сострадания, ибо, будучи свободным среди свободных, он ни за кем не признал бы права улучшать и изменять что-либо в себе самом, вмешиваться в свои принципы, точно так же, как не стал бы он притязать и на то, чтобы оспаривать права других быть такими, какими угодно, добрыми или дурными. Набожность и грех — два понятия, которые в этом смысле отсутствовали у греков; первое — это такое умонастроение, при котором поступают из почитания бога как законодателя, второе — это действие, преступающее предписания, коль скоро они — веление бога; hagion и anagion, pietas и impietas [29] выражают священные чувства человечества, равно как такое умонастроение и такие действия, которые отвечают таким чувствам или противны им; они именуются и божественными заповедями, но не в положительном смысле; и если кому-нибудь пришло бы на ум спросить, чем подтвердить божественность заповеди или запрета, то можно было бы сослаться не на исторический факт, а только на собственное чувство и на всех добрых людей.

При таком положении народа, когда всякая политическая свобода вырвана с корнем, а потому исчезла и заинтересованность в государстве, ибо заинтересованность у нас может быть лишь в том, чему мы можем

деятельно способствовать; когда цель жизни ограничивается только добыванием хлеба насущного и больших или меньших удобств и достатка, а интерес к государству — только надеждой на то, что сохранение его обеспечит или сохранит и наш достаток, следовательно, надеждой вполне эгоистической, — при таком положении народа среди черт, которые, как мы видим, присущи духу времени, мы неизбежно наблюдаем и неприязнь к военной службе как к противоположности всеобщему желанию тихо и безмятежно пользоваться жизнью, поскольку военная служба ведет за собой неудобства и даже утрату возможности наслаждаться чем бы то ни было — смерть; а если кто-нибудь выберет это средство самосохранения и удовлетворения своих желаний и страстей, последнее, которое предоставляют ему леность, распущенность или скука, тот не может не быть трусом перед лицом врага. И вот мы видим, что в этом состоянии угнетения, политического бездействия множество людей у римлян избегают военной службы путем подкупа, дезертируя или же нанося себе увечья; народ в таком настроении непременно будет приветствовать религию, каковая, пользуясь словами «пассивное послушание», сам дух, царивший в те времена, — моральное бессилие, бесчестие, поругание — перечеканивает в честь и высшую добродетель, в результате чего люди, переживая радостное изумление, видят, что презрение других и собственное чувство позора претворяется в славу и гордость; народ непременно будет приветствовать религию, проповедующую, что проливать кровь — это грех. И вот мы видим, что святой Амвросий и святой Антоний со своим многочисленным народом, когда варварская орда приближается к их городу, не спешат на городские валы, чтобы защищать его, но в церквах и на улицах, стоя на коленях, молят божество о предотвращении грядущего бедствия. Да и почему бы могли они желать погибнуть в битве? Сохранить город для каждого могло быть важным только ради сохранения своего имущества и пользования им; стало быть, подвергать себя опасности погибнуть в битве — это смехотворный поступок, потому что само средство — смерть — непосредственно уничтожило бы цель — иму-

щество и пользование им; чувство же, что, защищая имущество, можно смертью своей защитить не столько имущество, сколько свои права на него (ибо, кто умирает, защищая свои права, тот утвердил их), — это чувство было чуждо угнетенному народу, который довольствовался тем, что владел собственностью из милости.

С потребностью в некоей данной, объективной религии в тесной связи находится возможность веры в чудеса. Такое событие, о котором утверждается, что условие его лишь однажды было его условием, рассказ о таких воспринятых вещах, которые вообще никак не могут быть возвышены до опыта, все это для рассудка, который во всех таких делах единственный судья, вообще немыслимо; рассудок не может не мыслить себе условия описанного события как достаточные, даже если сам рассказ вообще не указывает на какие-либо подобные данные, почему рассудок и вынужден воздержаться от того, чтобы мыслить вполне определенные условия; если ему с очевидной вероятностью покажут, что такое-то условие, которое он представил себе, не имело места, то он станет искать другое, а если ему будет показана невероятность всех условий, какие только может измыслить проницательный ум, то он не перестанет требовать, чтобы, если то или иное условие и не имело места, все равно наличествовали достаточные условия. Если же его бесплодные искания попытаются удовлетворить тем, что в качестве причины представят при объяснении некое высшее существо, то рассудок умолкнет, он будет нем, потому что от него уже отвернулись; слова такие будут сказаны не для него, не для рассудка, но воображение окажется вполне довольно, и потому теперь перейдут уже в его область; рассудок это допускает, он как бы с улыбкой глядит на все происходящее, он снисходит до того, чтобы дать взаймы, ссудить свое всеобщее понятие причины, дабы его применяли, но он-то не имеет уже ничего общего с таким его применением. Но этого еще не довольно рассказчику чудес, он шумит и кричит о безбожии, богохульстве, гнусности... Это не трогает недоверчивого, он не усматривает зависимости между безнравственностью, неверием и утверждением прав своего рассудка.

Теперь сцена меняется, теперь обращаются к разуму, представляют ему высокие моральные цели таких чудес, совершенствование и облагодетельствование рода человеческого, обращаются к чувству бессилия разума, по-хорошему подогревают воображение; и вот бессильный разум, который ничего не может противопоставить этим ужасам, этому всемогуществу, в страхе принимает законы, которые ему дают, и в ответ на все возражения рассудка предписывает ему молчание. Но вера в чудеса целиком зависит от душевного состояния. Напрасно спорить о чудесах на почве рассудка; результат всегда показывал, что этим ничего не достигали; интерес разума всегда решал «за» или «против». Если сам *разум* нуждается во внешнем законодательстве, если... ужасы объективного мира [30]...

Спор о возможности и действительности чудес ведется перед различными судебными инстанциями, и распутать его можно будет только тогда, когда вразумят спорящие стороны. Об истинности для фантазии все одного мнения, и чудеса недоступны лишь фантазии тех, у кого сюда вмешивается рассудок. По крайней мере способность суждения постоянно вовлекается сюда и судит о целесообразности в сравнении с поставленной целью. Со стороны эстетической способности суждения, свободы воображения Гердер был первым и, возможно, единственным, кто рассмотрел в этом смысле Ветхий завет, применив подход, которому не поддается Новый завет. Кто оспаривает чудеса, те обычно привлекают их к суду рассудка. Их оружие — опыт и законы природы. Кто защищает чудеса, те сражаются орудием разума, не самостоятельного разума, каковой ни от чего не зависит и ставит себе цели, исходя из своей сущности, но такого разума, которому цели поставлены извне и который начинает затем рассуждать в соответствии с ними, то придумывает подчиненные цели, то раскрывает исходя из них высшие цели. Противоречие между обеими сторонами [в вопросе о том], можно ли, учреждая высшую для людей науку, исходить из исторического повествования, из рассказа, — это противоречие сводится к такому вопросу: может ли высшая цель ра-

зума быть дана ему только самим разумом, не противоречит ли глубочайшей сущности его, если цель такая полагается для него извне или же полагается чуждым авторитетом, — или же разум не способен ставить себе цели? Этого момента, и только его, и должны были бы придерживаться те, кто оспаривает чудеса и кто их защищает. Заниматься историческими и экзегетическими рассуждениями, отправляться в их область — значит не знать своих прав или не уметь утвердить их, и тогда игра уже выиграна защитниками чудес. Ведь даже если о каждом отдельном чуде можно было бы показать, что оно объяснимо естественным путем (причем все прежние объяснения подобного рода у большинства кажутся в высшей степени натянутыми и ни для кого не будут удовлетворительными, пока не будет всеми признан тот принцип, что никакая история, никакой авторитет не могут ставить разуму его высшую цель), то и это означало бы уже большую уступку защитникам. Ведь тогда окажись только, что *одно-единственное* чудо необъяснимо, — и разум потеряет все свои права. Это — высшая позиция, на которую мы обязаны встать. Если же мы соглашаемся вести спор перед судом рассудка, то это уже доказывает, что мы не твердо стоим на своих ногах, что рассказ о чудесных происшествиях озадачил нас, что мы не осмеливаемся отмести их просто с позиции разума, но что эти факты, которые выдают за чудеса, способны были бы опрокинуть всякую самостоятельность разума. Если вместе с защитником чудес спуститься на поле рассудка, то тут начинается бесконечный и бескрайний спор об их возможности или невозможности. И этот момент тоже остается, как правило, неразрешенным, когда дело доходит до отдельных чудес, то оспариватель чудес обычно требует, чтобы все воспринятое было возвышено до опыта, то есть было объяснимо законами природы, а если он сомневается, то и отрицает самые восприятия, — и тут уже обе стороны перестают понимать друг друга. Защитник не может уразуметь, какой интерес для оспаривателя в том, чтобы отбрасывать чудеса, объясняя их или отрицая, раз уж он пустился в спор и этим выдал свою нерешительность, все равно, самодостаточен для

него разум или нет. Неловкость, которую он проявляет и не может не проявлять при своей боязливой старательности все объяснить, с одной стороны, вызывает к нему ненависть, ибо от него ждут только дурных намерений, с другой — показывает, что ему есть чего страшиться даже и в самом незначительном остатке чудесности и что он скорее старается заглушить свой страх, нежели добиться для себя спокойствия и уверенности совершенно непредвзятым и ясным рассмотрением сути дела. Если же оспариватель из полемических соображений, желая обратить другого в свою веру, переходит на более низкий уровень, то он берется здесь за то, чтобы черное сделать белым, погружает этого другого в бездну сомнений, в состояние, лишенное какой-либо опоры.

Позитивная вера есть система религиозных положений, которые потому должны для нас стать истиной, что предписываются нам авторитетом, которому мы не можем отказать в подчинении. В понятии позитивной веры, во-первых, имеется система религиозных положений, или истин, каковые, независимо от того, считаем ли мы их верными, до́лжно рассматривать как истины, которые в любом случае оставались бы истинами, даже если бы они не были ведомы никому и никем не считались бы истинными, и которые посему часто именуются объективными истинами, — такие истины должны становиться истинами для нас, субъективными истинами. Те истины, которые касаются рассудка или разума, должны приниматься, как таковые, рассудком и разумом; истины же, содержащие предписания для нашей воли, должны приниматься волею, как таковые, а именно первое из них, первая заповедь, условие всех остальных — та заповедь, которая велит нам считать эти истины таковыми, как раз и предписывается нам авторитетом, которому мы никак не можем отказать в послушании. Это понятие существенно принадлежит к понятию позитивной веры, согласно которому наша обязанность состоит в том, чтобы верить, ибо историческая вера, далее, вера в то, что говорят нам родители, воспитатели, друзья, равным образом есть вера в авто-

ритет, но здесь вера основана на доверии к этим лицам, на доверии, которое произвольно по большей части покоится на правдоподобии сказанного, содержащегося в сообщаемых нам известиях, тогда как вера в авторитет позитивных учений не зависит от нашей воли, а доверие к этому авторитету должно быть основано еще прежде того, как станет нам известно содержание преподанного нам учения, еще прежде того, как о нем будет составлено суждение. Право бога на нас и наша обязанность послушания основаны на том, что он наш всесильный господин и повелитель, мы же творения его и подданные, на его благодеяниях и на нашей обязанности быть за них благодарными, на том, что он источник истины, мы же невежественны и слепы; о таких основаниях права мы заметим только одно: два последних из них уже предполагают известную любовь к истине, некоего рода моральное умонастроение, из чего исходит в особенности тот, кого коснулись благодеяния бога, что еще надлежит установить, а именно наши обязательства в отношении положительной религии в этом случае выводятся из того, что религия эта есть благодеяние, а слушаться из чувства благодарности означает то же, что делать это в угоду богу, для того чтобы доставить ему радость, и т. д. Первое основание наших обязательств — по сути дела наиболее весомое, особенно потому, что с ним обращаются к чувственному человеку, в котором только еще предстоит пробудить моральное умонастроение; из такого отношения к богу для этого существа происходит нечто вроде принудительного права, пользования которым он не может избежать; раб может надеяться ускользнуть от своего господина, выйти из круга его власти, но нельзя ускользнуть от бога — «понесусь ли на крыльях зари, ты там, поселюсь ли на конце моря, вот ты...» [31]. Кто признáет такую всесильную власть не только над своими жизненными влечениями — ибо такую каждый должен признать, все равно, под названием ли природы, фатума или провидения, — но и над своим духом, над всеми пределами своего бытия, тот не сможет уже избежать позитивной веры. Способность к такой вере необходимо предполагает утрату свободы, самостоятельности

разума, который ничего уже не способен противопоставить чужой силе. Вот та первая точка, от которой идет и всякая вера и всякое неверие в позитивную религию, и в то же время вот то средоточие, вокруг которого потому и ведутся все споры; хотя бы оно и не осознавалось ясно сознанием, оно служит основанием для всякого раболепствования и всякой строптивости. На этом должны твердо стоять ортодоксы, здесь они ничего не могут уступать; если они и допустят, что нравственность есть абсолютная и высшая цель человечества, если и допустят, что разум в силах построить чистую систему морали, — они не могут отрицать происходящего на их глазах, — то они все равно обязаны будут утверждать, что разум сам по себе все же не способен обеспечить себе первенство по сравнению со склонностями, реализовать свои требования; эти требования, конечную цель человечества с необходимостью они должны определять так, чтобы человек был зависим от некоего существа вне его, когда он если не полагает себе, то по крайней мере исполняет свои цели. Стоит однажды предположить такую неспособность разума, такую зависимость всего нашего бытия — в чем необходимое условие всего последующего — и останется только вести исключительно историческое доказательство того, что такая-то, к примеру христианская, религия есть та самая позитивная, данная богом религия; вести такое доказательство тем проще, что, признав нашу повинность, мы тем самым уже отложили в сторону всякую иную меру проверки и совершенно распростились со своим правом спрашивать о внутренних основаниях этой религии, о ее сообразности разуму, исследовать соответствие повествуемых событий опытным законам и т. д. Вопрос о сообразности или несообразности разуму — здесь вопрос вполне праздный, им можно заняться от скуки, но нельзя смотреть на него, как на такой, который приносит что-либо решающее для моей веры: перед высшей судебной инстанцией, раз уж она признана, умолкают все низшие. Если поэтому нечто считается истинным по причине своей соразмерности разуму, то это уже никак не заключено в пределах моей позитивной веры, хотя может быть так, что сна-

чала я верил во что-то потому, что вера была мне предписана, а потом стал верить в это, обнаружив, что это соразмерно моему разуму, и убедившись в этом в силу известных оснований; но ожидать или требовать от всего содержания позитивной веры того, что в конце концов его можно будет считать истинным в согласии с собственным разумом человека, — может только посторонний, свободный от этой позитивной веры человек, верующий не может заняться сведéнием своих позитивных догм к разуму разве только для того, чтобы удовлетворить такого чужака. Скорее, если бы был устроен опрос, можно было бы ждать обратного от откровенной религии, от такой, стало быть, которая содержит божественные истины, то есть истины, мыслимые богом, именно того, что мысли бога непостижимы, неизмеримы для человеческого разума. Как же возможна позитивная вера в такие истины в плане мысли, как могут становиться они истинами субъективными? Каким образом бывает затронута человеческая душа в таком состоянии, в своей активности и пассивности? Выражения вроде того, что «вера — это живое убеждение», что «она побуждает действовать, сопровождается чувствами», слишком неопределенны и не много говорят нам.

Христианская религия содержит отчасти предписания относительно познания предметов с их практическими моментами, отчасти же предписания, касающиеся действий.

Возможность передавать другому свой опыт и свои мысли предполагает, что у него уже были подобные опыт и мысли, которые теперь мы представляем ему в иной взаимосвязи и задаем ему связать таким способом, какой мы ему указываем; эта возможность предполагает способность в самих себе вызывать такого рода деятельность, которую описываем мы ему; истины же христианской религии, касающиеся способности познания, касаются отчасти воображения, отчасти рассудка, отчасти разума.

Исторические истины, согласующиеся со всеми прочими опытными законами, воображение воспринимает, допуская при этом рассудок, причем для воображения

нова только та взаимосвязь, в которую, как указывают, ей надлежит привести представления, и ранее бывшие в воображении; воображение воспринимает эти представления вместе с другим, побочным представлением — о том, что это были действительные переживания в опыте, что наличествовали ощущения, которые побудили рассудок к определенной деятельности, необходимой для всех людей, которым были бы даны эти ощущения, — вот что означает здесь вера. Но, далее, имеются и такие исторические истины, где хоть сколько-нибудь искушенный рассудок распознает, что они противоречат его законам; их он склонен поэтому отбросить, как и все чудеса и прочие сверхъестественные события; его не устраивает, что его отсылают к сверхчувственным причинам, ибо такой ответ он вообще не понимает, ему этим ничего еще не сказано — как же исполнить теперь обязанность верить? Воображение полностью удовлетворено указанием на сверхъестественную причину, ему «это» совершенно безразлично, но рассудок отвергает вымысел фантазии и не дает ей вмешиваться в вопросы реальности или нереальности того или иного представления; стало быть, нужно вовлечь в игру новую, высшую способность, перед которой умолкает сам рассудок и вера объявляется делом долга, она переправляется в область сверхчувственного, где рассудок не смеет появиться; в этом смысле верить — значит по долгу, по обязанности, то есть в данном случае из страха перед всемогущим повелителем, утверждать некую взаимосвязь событий, данную воображению, такую, при которой рассудок не может не искать иной взаимосвязи, и при этом принуждать рассудок приложить руки к этому ужасному для него делу, заставлять его ссужать понятие причины, но тотчас же отбрасывать все его требования, коль скоро он будет еще пытаться вмешиваться, осознавать взаимосвязь, данную воображению, и, удерживая ее в памяти, не оставлять простора для рассудка.

Практические же моменты отдаются рассудку, для того чтобы удовлетворить его требования; эти моменты затрагивают не волю, дабы побудить ее к действию, но разум, предъявляющий свои требования к воле и чув-

ственному миру, или закон. В системе позитивной религии разуму дозволено предъявлять требования только к чувственному миру, и такие требования обещает удовлетворить эта религия. Требования же к воле предъявляет закон повелителя, сама позитивная религия, обещающая здесь свою поддержку, а именно эта воля, у которой не было никакой веры в свои силы и которая не видит для себя возможности достичь сообразности своей идеалу, представляемому ей позитивной религией, при тех силах, которые она еще находит в себе, получает уверения в том, что к ней придет помощь и поддержка свыше. При такой вере осознается и обдумывается все то, что вообще лежало в основе возможности позитивной веры: моральное бессилие и чувство, что мы являемся машиной, хотя и машиной с представлениями и пускаемой в ход данными представлениями; рассуждения ведутся о нашей неосведомленности в силе этого механизма, о не раз проверенной нами неспособности начинать двигаться от известных представлений, и с этим соединяется надежда на то, что первый двигатель этого сооружения, будучи добрым, милосердным господином, займется ею и подтолкнет, если колеса заест. Человек, погруженный в позитивную веру, все свое состояние превращает здесь в объект своей рефлексии и при этом подобно тому, как и вообще его определяют представления, данные позитивной религией, так и тут он думает, что такое определение его не проходит сквозь представления как последующий элемент, но прямо отнесено будет к его деятельности, к его существу. Что же касается требований практического разума, которые обещает удовлетворить позитивная религия, то они двоякого рода, а именно: некоторые разум желает видеть реализованными, реализации же других он готов опасаться; ввиду того и другого позитивная религия обещает успокоить эти требования. Уже выражения «разум желает» или «разум опасается» указывают на то, что сюда привходит чувственность, что, по-видимому, именно чувственность и «подсказывает» разуму предъявить свои требования и что по сути дела чувственность и ищет здесь удовлетво-

рения... Как получается — при знаменитом в новые времена постулате, встречающемся у всех народов, постулате гармонии блаженства и нравственности, — что разум начинает предъявлять свои требования к чему-то такому, что он признает в этой связи независимым от себя и неопределимым? Разум, который в каком-либо субъекте достигает известной степени господства, власти, придает сознанию это чувство долженствования, господства; если разум обращается с этим к воле, перед которой определенный объект влечения, то воля бывает деятельна в соответствии с формой, данной ей разумом, она собирает все свои физические силы, побеждают ли они или гибнут в борьбе с чужой противодействующей силой; если воля осталась крепкой, то разум удовлетворен в любом случае, а если какой-либо человек пал смертью храбрых за родину или добродетель, то только в наши дни могут говорить, что он заслуживал лучшей участи. Если разум сталкивается с волей, которой скорее управляют чувственные наклонности, если воле редко случается обращаться к разуму, то в таких субъектах чувственность слышит голос разума, его императив, и объясняет его себе в согласии со своими потребностями, истолковывает императив как стремление к блаженству — стремление, которое отличается, однако, от чувственного требования блаженства тем, что оно основывается на голосе разума, предполагает, что разум вправе изрекать свой императив, и тогда такое требование, уже как бы узаконенное разумом, означает быть достойным блаженства, а не быть достойным блаженства означает, что разум не способен изрекать свой императив, что разум терпит поражение и бессилен перед лицом внешних обстоятельств. В обоих случаях разум не жаждет блаженства сразу же, непосредственно, это понятие столь же мало подобает разуму, как рассудку переживание; разум только дает сознанию свой императив или не дает его, и императив этот воспринимается чувственностью; разум отнюдь не определяет, что́ должно быть объектом такого долженствования, у власти его нет своего объекта... Итак, смешиваясь с чувственностью, разум тре-

бует реализации ее объекта *, а поскольку она не может реализовать эту смесь, ослабляясь и теряя чистоту ввиду примеси природы, то она нуждается в постороннем существе, которому присуща была бы эта власть над природой, чего разум не находит теперь в себе и чем уже не может пренебрегать.

В этом отношении вера, неполнота сознания, означает, что разум абсолютен, завершен внутри себя, что бесконечная идея разума должна быть создана самим лишь разумом, чистым от всяких чуждых примесей, что завершена она может быть лишь с удалением именно того самого, навязывающегося ей чуждого существа, а не посредством сращения его с нею. Таким путем обусловленная конечная цель разума дает моральную веру в бытие бога, веру, которая не может быть практической — в том смысле, что она могла бы побуждать волю к реализации этой конечной цели, но в лучшем случае того в этой цели, что зависит от воли, на что воля благодаря размышлению пойдет тем охотнее, что и чувственность обретет тут положенное ей. Если кто-то, как, например, республиканец, воин, сражающийся если не за отечество, то все же во имя чести, поставил цель своему существованию, цель, в которой отсутствует вторая составная ее часть — блаженство, то цель его такова, что реализация ее целиком зависит от него самого и не нуждается в чужой помощи. Позитивная религия поддерживает свою моральную веру и картинами, всякими данными, служащими для воображения, к которому она приближает свой объект, настолько обращая его в объект, что сообщает, будто он тогда-то и тогда-то был дан в опыте людям. Другая всем известная потребность разума, на которую религия вообще не дает сколько-нибудь удовлетворительного ответа, — это необходимость успокоения ввиду неизбежных наказаний, каковые непременно последуют за безнравственностью.

---

* Что требования эти столь безусловны, зависит от деятельности разума, а что при этом требуется блаженство, внушает чувственность.

ФРАГМЕНТЫ

ПЕРВАЯ ПРОГРАММА СИСТЕМЫ НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА

...*Этика.* Так как в будущем вся метафизика будет относиться к *морали* — эту идею Кант на примере двух практических постулатов лишь проиллюстрировал, но не *исчерпал,* то этика станет не чем иным, как завершенной системой всех идей, или, что то же самое, всех практических постулатов. Первую идею, естественно, составляет представление о *самом себе* как об абсолютно свободном существе. Одновременно со свободным, сознающим себя существом возникает целый мир — из ничего — единственно истинное и мыслимое *творение из ничего.* Здесь я снизойду в область физики; вопрос состоит в следующем: какова структура мира как моральной сущности? Мне бы хотелось снова придать крылья нашей медленно шагающей и старательно экспериментирующей физике.

Только в том случае, если философия даст идеи, а опыт— данные, мы сможем, наконец, получить большую физику, которую я предвижу в будущем. Современное состояние физики, по-видимому, не может удовлетворить творческий дух, каким мы ныне обладаем или должны обладать.

От природы я перехожу к *делам человеческим.* Прежде всего идея человечества; я покажу, что не существует идеи *государства,* ибо государство есть нечто *механическое*, так же как не может быть идеи *машины.* Идею составляет только то, что имеет своим предметом

свободу. Следовательно, мы должны выйти и за пределы государства! Ибо любое государство не может не рассматривать людей как механические шестеренки, а этого как раз делать нельзя, следовательно, оно должно *исчезнуть*. Вы видите сами, что здесь все идеи — о вечном мире и т. д. — суть идеи, *подчиненные* одной более высокой идее. Одновременно я изложу принципы *истории человечества* и разоблачу до конца все эти жалкие творения рук человеческих — государство, конституцию, правительство, законодательство. Наконец, дело дойдет до идей морального мира, божества, бессмертия. Разум сам опрокинет любую ложную веру и будет преследовать духовенство, которое ныне заискивает перед разумом. Абсолютную свободу одухотворенных существ, которые несут в себе интеллектуальный мир, им нельзя искать в боге и бессмертии *за пределами самих себя*.

В завершение, идея, которая все объединяет, идея *красоты* в самом высоком платоновском смысле слова. Я убежден, что высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический и что *истина* и *благо* соединяются родственными узами *лишь в красоте*. Философ подобно поэту должен обладать эстетическим даром. Люди, лишенные эстетического чувства, а таковы наши философы, — буквоеды. Философия духа — это эстетическая философия. Ни в одной области нельзя быть духовно развитым, даже об истории нельзя рассуждать серьезно, не обладая эстетическим чувством. Теперь ясно, чего не хватает людям, которые не понимают идей и достаточно откровенно признаются, что для них темно все, что выходит за таблицы и реестры.

А поэзия благодаря этому обретает высшее достоинство, она в конце концов становится тем, чем была вначале, — *наставницей человечества;* не станет более философии, не будет истории, одна поэзия переживет все науки и искусства.

При этом мы часто слышим, что у толпы должна быть *чувственная религия*. Но не только масса, философ тоже нуждается в ней. Монотеизм разума и сердца, политеизм воображения и искусства — вот что нам нужно.

Сначала я разовью идею, которая, насколько мне известно, никому не приходила в голову: мы должны создать новую мифологию, но эта мифология должна стоять на службе идей, быть мифологией *разума*.

До тех пор пока мы не придадим идеям эстетический, то есть мифологический, характер, *народ* не проявит к ним интереса, с другой стороны, пока мифология не станет разумной, философ будет ее стыдиться. Пора, наконец, чтобы и просвещенный и непросвещенный протянули друг другу руку; пора мифологии стать философской, народу разумным, философии мифологической, дабы философы проникли в сферу чувственности. Тогда воцарится вечное единство между нами. Не будет презрительных взглядов, слепого содрогания народа при виде мудрецов и священнослужителей. Только тогда станет возможным *равное* развитие *всех* сил как единичного, так и всех индивидов. Ни одна способность не будет подавляться. Воцарится всеобщая свобода и равенство духа! Высший дух, посланец неба, создаст среди нас эту новую религию, которая станет последним, самым великим деянием человечества.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ

1.

Душа восточного человека: почтение к действительности в действительности и украшение ее в фантазии. — Характер восточного человека определен раз и навсегда. Он никогда не меняется. Выбрав себе путь, он не отклоняется от него. Все, что лежит за пределами этого пути, для него не существует. Все, что мешает ему на пути, ему враждебно. Его раз и навсегда определенный характер уже не меняется, и он не в состоянии, восприняв то, что ему противоречит, примириться с этим. Один господствует, другим управляют. Власть — понятие, в котором все равны. Господство определяет их взаимоотношения, господство силы, гения или слова. Раз и навсегда определенный характер ничего не оставляет за своими пределами, кроме того, над чем он господствует или что господствует над ним. Ибо в нем есть границы, реальности, которые не могут быть сняты и которые не могут находиться рядом с другими, противоречащими им реальностями, рядом с враждебным. Раз границы характера представляют реальности, несоединимые любовью, они должны быть объединены *объективно*, т. е. подчиняться одному *закону*. Равное в действительности — это необходимость, иначе говоря, закон, который над всем господствует. Поэтому-то в восточном характере так тесно переплетаются между собой два с первого взгляда друг другу противоречащих определения: *стремление властвовать*

над всем и покорное подчинение любому рабству. Над тем и другим властвует закон необходимости. Господство и порабощение — оба этих состояния здесь на месте, ибо в обоих царствует одинаковый закон власти. На Востоке тот считается счастливым, у кого хватает отваги подчинить себе то, что слабее его, и достаточно ума для того, чтобы не нападать на то, что его сильнее, а в случае необходимости этому сразу же подчиниться. А *мудрым* считается тот, кто уходит от реальности и действует лишь в речах и сентенциях. *Благороден* здесь более образованный, видящий различия и подчиняющий [других] себе лишь настолько, насколько ему сопротивлялись. Такой человек ставит себя на одну доску с побежденным в том, что видит над собой и над ним закон необходимости, и в себе, действительном победителе, он уважает возможного побежденного, а в том, кто в действительности подчинен, — возможного властителя. Бесконечное божество восточных людей — это возможность *противоположного*, возможность бесконечного многообразия действительного в качестве возможно властвующего или возможно побежденного, это власть, проявляющаяся в *переходах* от отрицательного к положительному и от положительного к отрицательному. События создаются волей и правлением этого божества, и из источника его повеления текут в бездну его власти потоки времен и столетий.

Невелико число тех отношений, в которые вовлекается человек при твердой определенности восточного характера, и все, что появляется, вскоре устанавливается на свое место. Человек с характером, определенным раз и навсегда, не связывается с тем, что ему чуждо. Бóльшую часть того, что может его задеть, он отстраняет. С остальным он вступает в борьбу и либо подчиняет его себе, либо сам подчиняется его силе, но в обоих случаях его претензии не меняются. Спокойствие восточного человека определяется этой неизменностью, этой неспособностью подвергаться разносторонним влияниям многосторонности вещей. Поскольку мир для него — собрание реальностей и они представляются ему в виде голой противоположности, без собственной души и духа, ему приходится, помогая им избавиться

от этой скудости, пытаться заменить недостающее им содержание *чужим, заимствованным блеском.* Восточный человек всегда украшает действительность при помощи силы воображения. Он окутывает каждый предмет в образы. Правда, это тоже образы реальностей, и одна бедность как будто не придает блеска другой, но благодаря их соединению друг с другом они поэтизируются. Объединение неоднородных частей рождает видимость жизни, лежащей в тождественности того, что соединяется. Поскольку различное столь неоднородно, начинает осознаваться то, в чем подобны соединяющиеся части, но все же дать выступить образу чистой жизни они не решаются. Повергает в изумление возвышенная роскошь их изображений, ослепляет солнечный свет, исходящий от их картин. Но источник этого изумления как раз в том, что ощущается насильственный характер этого объединения неоднородных частей; источник ослепления в том, что к этой роскоши объективного нельзя предъявить никаких требований; поскольку здесь отсутствует любовь, ощущается пустота всего этого — жемчужины восточного духа лишь прекрасные в своей дикости чудовища. Там же, где объективность жизни, отрешившись от многообразия, выступает как единство, оно может быть лишь понятием, тем общим, чем полны их картины.

Определенность характера не допускает многообразия характеров. Многообразие определенностей само разбило бы себя. То же, что лежит за пределами этих определенностей, должно действовать как нечто невидимое, высшее и *чудесное,* хотя на деле оно подобно этим определенностям, только глубже и сильнее их. В структуре эфемерных или стабильных восточных империй, в системе повиновения и субординации этих диких масс ясно выступает власть восточных, а значит, и однородных, но сильных, глубоких и упорных характеров над другими восточными людьми, как и пассивность последних, доходящая почти до уничтожения. Отсюда же вытекает *значительность,* а следовательно, и *скупость* и *серьезность речи* как выражение невидимой и непознаваемой в себе жизни.

Подобно тому как восточные люди украшают фантазией голую действительность иных предметов, так же, недостаточно осознавая самих себя и не находя успокаивающего единства в изображении своей природы, они должны безмерно перегружать самих себя чужим убранством. Их *украшение* не может быть одеянием, обязанным своей формой и красотой человеческому образу и свойственной ему свободной игре. Оно состоит из совершенно чужих человеку предметов. Когда украшают себя тем, что нравится, исходя из собственного восприятия, возникает некая естественная целостность. Не то у восточных людей, которые украшают себя тем, что не имеет никакого отношения к их жизни и к сформированному жизнью образу. Это блестящие предметы, золото, цветы из драгоценностей и т. д.

У восточного человека из естественного было изгнано как раз естество; оно выступало в форме подлого и подчиненного. Единственной страстью и наслаждением, несводимым к власти, была женская душа и *любовь к женщинам.* У многих восточных народов считается бесчестием — особенно среди аристократов — упоминать о женщинах и о том, что к ним относится. Дело либо в том, что здесь даже самые смелые не чувствовали себя властителями, и это напоминало им об их слабости, либо в том, что никто этой слабости перед самим собой не стыдился, а бесчестием считалось лишь упоминание обо всем, что относится к этой стороне человеческой природы, ибо они почитали женское как нечто чуждое их духу и их превосходящее и боялись, что упоминание приведет к тому, что оно переместится в класс множества обычных вещей. Чувствуя, что отношения с женщинами не могут быть такими же, как отношения с другими вещами, исчерпывающиеся господством и подчинением, что с ними невозможно обращаться таким же образом и испытывать ту же уверенность, они не сумели придумать ничего иного, *как запереть их.*

У евреев не было этого страха. Они свободно и без обиняков говорили об отношениях между полами, но все, что к этому относится, как и все остальное, является для них просто действительным, не пронизанным

духом и любовью. Дух не управляет ими и в обращении с этой материей, и поэтому так возмутительно, низменно и постыдно это обращение в их законах и в книгах, составляющих сумму их образования. Ибо чем более свята и чиста одушевляющая сущность, тем более отвратительно отношение к ее органам и выражениям как к простым вещам.

Восточный человек чтит бороду. У евреев головы посвященного богу не должен был касаться нож брадобрея. Каждый седьмой, а может быть, и каждый пятидесятый год был посвящен богу, и в эти дни ни одно поле не следовало возделывать, ни одну лозу — обрезать и ни с одного виноградника нельзя было собирать виноград. Добровольными дарами земли могли свободно пользоваться рабы, домашние животные и дикие звери. Давать расти бороде — большой произвол. Конечно, она — часть тела, но лишь в очень незначительной мере, и в этом отношении стрижка ногтей представляет собой не меньшее калечение тела, чем стрижка бороды, а обычное у восточных людей и обязательное для евреев обрезание калечит тело, несомненно, сильнее. Следовательно, сохранение бороды не может считаться признаком уважения к полноте человеческого облика, и такому уважению противоречит стремление спрятать этот облик под безвкусные одежды и навесить на него блестящие разнообразные украшения. Чем больше произвол, накладываемый на себя в качестве закона, тем с большим упрямством его отстаивают, так же, как за самопожертвованием признается тем больше заслуг, чем больше произвол, которому подчиняются. Но почему восточные люди обременяют себя этим произволом? Почему этому придается такое значение, что даже борода считается чем-то священным? Потому, что восточный дух переносит всю ценность и постоянство на бесконечный объект и ни во что не ставит то, что существует само для себя и обладает в самом себе своей жизнью. Потому-то, стремясь добиться какого-то признания, он вынужден украшать себя извне блестящими предметами и потому-то он больше всего хочет сохранить и больше всего чтит бороду — самое несущественное в его органическом целом и самое безразличное.

2.

Память — это виселица, на которой висят казненные греческие боги. Показывать галерею таких повешенных, ветром острот раскачивать их одного за другим, заставлять их дразнить друг друга, группировать их по-разному — все это часто называется поэзией.

Память — это могила, в которой хранится мертвечина. Мертвое там покоится как мертвое. Его показывают как собрание камней. Приведение в порядок, проверка, смахивание пыли — хотя все эти занятия и относятся к мертвому, но они от него не зависят.

Но бормотать неразборчивые молитвы, читать мессы, перебирать четки и исполнять лишенные смысла церемонии богослужения — дело мертвого. Человек пытается полностью превратиться в объект и дать управлять собой чужому. Такое служение называется молитвой. Фарисеи!

3.

Плакальщицы при торжественных похоронах погибших в первую пелопоннесскую войну. Фукидид, B, 34: cai gynaices pareisin hai prosēcoysai epi ton taphon olophyromenai[1]. Лучшее облегчение боли в том, чтобы ее выкричать, высказать ее целиком. Выражение делает боль объективной и восстанавливает равновесие между тем, что только и существует субъективно, и объективным, в боли не существующим. Только в выражении она осознается, а то, что осознается, потом уходит. Оно приобретает форму рефлексии и вытесняется последующими определениями. Но когда душа полна и боль целиком еще субъективна, места ни для чего другого не остается. И слезы тоже такая разрядка, такое выражение и объективация боли. Боль, став субъективной и объективной, делается образом. Но поскольку боль по природе субъективна, ей претит выходить из самой себя. К этому ее может принудить лишь крайняя нужда. Но когда эта нужда проходит, когда все потеряно и боль, превратившись в отчаяние, замыкается в самой себе, тогда великое благодеяние — вы-

вести ее наружу. Этого нельзя достичь чужеродными средствами. Лишь отдавшись себе, боль ощущает себя как самое себя и как нечто отчасти внешнее. Картина не может так подействовать. Боль лишь видит ее, но сама остается неподвижной. Речь — это чистейшая форма объективности для субъективного. Она еще не представляет собой ничего объективного, но в ней есть движение к объективности. У жалобной песни есть к тому же форма прекрасного, ибо она движется по правилу. Жалобные песни плакальщиц поэтому самое человечное для боли, для потребности от нее избавиться, глубочайшим образом ее раскрывая и показывая ее себе во всем объеме. Только это может служить бальзамом.

4.

Фукидид, B, 36: ta de pleō aytēs (hosēn echomen archēv) aytoi hēmeis. Hoi de, hoi nyn eti ontes malista[2]. Так может говорить лишь народное собрание маленького свободного государства. Из его уст и перед ним это «мы» вполне правдиво. В больших республиках справедливость такого выражения всегда очень ограничена. «Мы» для тех, кто это произносит, тем более чуждо, чем более велико число их сограждан. Участие в деле каждого отдельного человека так незначительно, что он почти не может о нем говорить как о своем деле. Участие в славе своей нации больше, но оно означает только *я принадлежу к нации,* а не *я есмь.* Целое господствует над ним. Поэтому свободный большой народ — противоречие в самом себе. Народ — это общность всех единиц, и над каждой из них всегда господствует целое. Дело отдельного человека, то, что является делом *каждого,* — бесконечно малый фрагмент национального действия.

5.

Прежде чем Ликург после десятилетнего отсутствия вернулся в Спарту, чтобы осуществить завершенный план своего законодательства, он обратился с вопросом

о нем к дельфийскому оракулу. Пифия от имени Аполлона назвала его другом и любимцем богов. Она сказала ему, что он бог больше, чем человек. Она объяснила ему, что Аполлон одобряет его план, и сказала, что если он добьется принятия своих законов, то во всем мире ни одна республика не будет устроена лучше, чем Лакедемонская.

После того, как он постепенно ввел свои законы, он снова обратился к оракулу, и тот сказал, что он достаточно позаботился о том, чтобы сделать лакедемонян столь же счастливыми, сколь и добродетельными, и, что если они будут неуклонно соблюдать его законы, им обеспечена вечная слава и счастье.

Если бы лакедемоняне и остальные греки были способны подчиняться божественным законам или даже только составить себе понятие о них, то разве не должны были бы лакедемоняне обязать остальных греков — или по крайней мере попробовать убедить их — принять их конституцию, объявленную всеми признанным оракулом самой совершенной? Но греки были свободным народом, *не позволявшим даже богу давать им законы.* Мотив утверждения божеством был им чужд.

6.

После заката римской и греческой свободы, когда у людей было отнято господство, осуществлявшееся их идеями над объектами, гений человечества разделился. Дух *развращенного большинства* сказал объектам: я ваш, берите меня! Он бросился в их поток, дал им себя увлечь и исчез в их смене.

Противоположным образом поступил дух *стоиков.* Он сказал: вы чужды моей сущности, ничего о вас не знающей; в моей идее я господствую над вами; будьте какими хотите, мне это безразлично, я слишком вас презираю, чтобы прикладывать к вам руки.

Остальные духи чувствовали, что объекты должны быть иными, но им не хватало мужества, чтобы овладеть объектами и их переделать. Превосходство сил объектов на них давило и оставляло у них только чувство собственного бессилия. Часть этих духов создала

себе в мечтах невидимые объекты. На эти объекты, найденные в народном безумии, были перенесены идеи этих духов, и к ним они обратились с мольбой: примите нас в свое лоно, явитесь нам, откройтесь нам, возьмите нас к себе и управляйте вы нами! Эти духи назывались *теургами*. А другая часть духов, услышав об одном из таких новых объектов, спаслась от внешних объектов, в которых ей было отказано, и бросилась в объятия веры, провозглашая, что это невидимое управляет самим собой и внешними объектами. Такие духи назывались *христианами*. Развившаяся церковь объединила желания стоиков со стремлениями этих духов, сломленных в себе самих. Позволяя человеку жить в вихре объектов, она в то же время обещает ему, что при помощи легких упражнений, приемов, дрожания губ и т. д. он может над ним подняться. Стремления теургов лишь эпизодически приходили на ум так называемым христианским *мечтателям*. Это объединение так никогда и не стало ремеслом, подобным остальным ремеслам.

7.

В ряду проявлений бога или в эволюции его образов проявлению бога как *человека* предшествовали его проявления как солнца, звезд, моря, воздуха, любви. В последовательности этой эволюции образ человека был необходим. Создание Римского государства, отнявшего свободу почти у всей известной тогда земли, подчинило природу чуждому человеку закону. Связь с ней была нарушена. Ее жизнь превратилась в камень и дерево, боги — в созданные для службы существа. Сердце и характер человека переместились туда, где возвышались власть и величие и где совершались благодеяния. Для афинян Тезей стал героем лишь после смерти. Деметрию и Антигону они приносили жертвы только после их кончины. Римские же цезари обожествлялись при жизни. Аполлоний Тианский творил чудеса [3]. Великое стало уже не сверхъестественным, а противоестественным, ибо природа утратила божественность, а вместе с ней красоту и свободу. Когда *природа отдели-*

лась от божественного, человек стал связующим звеном, т. е. примирителем и избавителем.

А *евреев* в гнусной ненависти отправили в ад. Та их часть, которая и позже продолжала блуждать по земле, превратилась в символ. Поскольку среди новых народов должны быть представлены все формы человечества (благородные, правда, лишь в страдании), то и этот народ находится среди них как идеал отверженности. В разнообразном гомеровском мире — в его низах — находится и Терсит [4], способный лишь на то, чтобы болтать вздор. Но после того как его побили, он плачет и, полный страха, садится и молча вытирает слезы. Его страх и его молчание являются признанием более могущественных человеческих существ. По крайней мере эта восприимчивость к лучшему должна была остаться даже у худших гомеровских людей. Но в мире нового человечества рядом с небесно-чистой душой Амалии есть Шуфтерле [5], поджаривающий детей на огне, и, когда атаман, осознав свою участь, грозит разбойникам ужасной проверкой, они считают, что он сегодня в плохом настроении. В этом смешении различных видов, которые, взятые вместе, систематик назвал человеком, у еврея есть свое место. Кто-то из евреев заставил бога добродушно сказать: того, кто не исполняет моих повелений, я буду преследовать до третьего и четвертого колена. Но фурии их религии бичуют уже сотое их поколение. Возможно, однако, они не считают себя наказанными, когда христианин спускает их с лестницы, ибо ради прибыли в два крейцера евреи согласны вынести любое обращение.

8.

Тонкий вкус и лишенный предрассудков разум, умея ценить благородство греческого духа во всем его объеме и во всех его проявлениях, видят в нем все же один недостаток, именно *отсутствие благородства в любовной страсти.* В новой истории среди народов немецкого происхождения эта страсть приобрела совершенно иной и более возвышенный облик. Не связано ли это явление с духом их более свободной жизни? Если бы

средневековый рыцарь рассказал Аристиду о делах, которые он совершил ради своей возлюбленной, об испытаниях, которые он ради нее вынес, о долгом ряде лет, каждое мгновение которых было посвящено выполнению цели, которую поставила перед ним его возлюбленная, и если бы при этом он оставил Аристида в *сомнении* относительно предмета этой деятельности; или если бы благородный молодой человек столь же неопределенно, но со всем пылом воображения обрисовал тому же Аристиду красоту своей возлюбленной и описал глубокое почтение, которое он к ней питает, святость и чистоту своих чувств, воодушевление, которое он испытывает от ее близости, и рассказал бы о том, что единственный интерес, который есть у него в жизни, — это работать и дышать для нее, — разве Аристид, не зная, кому посвящены все эти чувства, дела и воодушевление, не ответил бы так: я посвятил жизнь моему отечеству, я не знал ничего, что было бы выше его свободы и блага, я трудился ради этого, не притязая ни на награды, ни на власть, ни на богатство, но я признаю, что не сделал столько и никогда не испытывал столь всеохватывающего и глубокого благоговения. Я знаю греков, сделавших больше меня и с более высоким воодушевлением, но я не знаю никого, кто поднялся бы до такого величия самопожертвования, которого достигли вы. Чему же посвящена ваша высокая жизнь? Это должно быть что-то бесконечно более великое и достойное, чем высшее из того, что я могу себе представить, — отечество и свобода!

9.

Необузданная *сила воображения женщин средневековья* нашла выражение своему неистовству в мерзостях *колдовства,* в стремлении выместить на других свою ненависть и мелкую зависть. Это и приводило их на костер. Женщины Греции могли выразить свою ярость в *вакхических* празднествах. Изнемогши телом и воображением, они спокойно возвращались в круг обычных восприятий и будничной жизни. Дикая менада[6] в остальное время была разумной женщиной. Там

ведьмы, здесь менады, там фантазия представляет себе дьявольские рожи, здесь прекрасного, увенчанного виноградными лозами бога. Там с этим связано удовлетворение чувств зависти, ненависти и стремления отомстить, здесь — ничего, кроме бесцельного, доходящего до неистовства наслаждения; там переход от отдельных припадков безумия к полному и окончательному разрушению духа, здесь — возвращение к обычной жизни. Там смотрели на этот вид неистовства не как на болезнь, а как на святотатственное кощунство, которое может быть искуплено только на костре, здесь эта потребность женской фантазии и темперамента рассматривалась как нечто священное. Отводя ее взрывам специальные праздники, санкционированные государством, создавали возможность ее обезвредить.

10.

Презрение к людям. Каждый привык судить другого по правилам, составленным им для *человечества,* и требовать, чтобы он этим правилам соответствовал. Нас удерживает от этого только долгий опыт или избыток сердечной доброты. Подобное требование свойственно главным образом европейцам. Это своего рода упрямство. Публичная оценка характеров (например, какого-нибудь Руссо) по правилам разума — признак нашего времени и ничего более. Это не говорит ни о высокой культуре, ни о приближении к цели человечества, совершенству. Не говоря уже о том, что каждый прежде всего должен посмотреть на себя, лишь одна *добродетель* составляет для себя правила, и лишь она может судить и требовать, но ни один человек по отношению к другим не имеет права ставить себя на место добродетели и предъявлять к другим требования в качестве ее представителя. Такому каждый может ответить: этого имеет право требовать от меня добродетель, но не ты.

11.

В *государствах нового времени обеспечение собственности* — это ось, вокруг которой вращается все зако-

нодательство и с которой так или иначе соотносятся большей частью права граждан. В некоторых свободных республиках древности самой конституцией нарушалось то право собственности, которое составляет заботу всех наших властей и гордость наших государств. В лакедемонской конституции обеспечение собственности и ремесла было тем пунктом, на который почти не обращали внимания и который почти, можно сказать, был забыт. У богатых граждан Афин обычно отнимали часть их имущества. Но при этом избирали предлог, почетный для того, кого хотели обобрать, а именно его ставили на должность, требовавшую огромных расходов. Если в одной из триб, на которые были разделены граждане, кто-то был избран на такую должность, он имел право искать в этой трибе человека более богатого, чем он. Если он считал, что нашел такого, а тот утверждал, что он менее богат, ему можно было предложить обмен имущества, и он не имел права от этого отказаться. Пример Перикла в Афинах показывает, как опасно может быть неумеренное богатство некоторых граждан даже для самой свободной формы конституции и как оно может разрушить саму свободу. Об этом же говорит и пример патрициев в Риме, гибель которых тщетно пытались предотвратить Гракхи и другие при помощи проектов аграрных законов, как и пример Медичи во Флоренции. Было бы важно установить, в какой мере правом собственности следует жертвовать ради установления стабильной формы республики. Может быть, были несправедливы по отношению к системе санкюлотизма во Франции, когда приписывали хищным инстинктам те меры по установлению имущественного равенства, которые там намеревались осуществить.

12.

В *Италии,* где политическая свобода выразилась в более чистых формах и в более прекрасных чертах, чем в Германии, но и утрачена была несколько раньше, чем в Германии, правоведение в Болонье поднялось раньше поэзии. Благороднейшие люди народа, устрем-

лявшиеся туда со всех сторон, удовлетворялись тем, что становились у себя на родине учеными и добросовестными судьями, ибо *лишь на судейском кресле они были слугами идеи,* слугами *закона;* в других местах они были слугами определенного *человека.*

В средние века в Средней и Верхней Италии связь людей с государством была крайне несовершенной и шаткой. История Италии в это время, собственно, не история одного народа или многих народов, а скорее история *множества индивидов,* и, поскольку в этой картине мы не видим больших масс или же они, появившись на короткое время, сразу же снова распадаются, крайне трудно найти здесь общезначимую точку зрения. Тем интереснее история отдельных людей, ибо их индивидуальность не растворяется в общих формах государства и конституции. Людей объединяет обычно лишь мгновенный интерес. Редко встречаем мы объединение, созданное на основе какого-то постоянного интереса. Все раздоры возникают из-за прав отдельных родов и людей, и их никогда не удавалось заставить отказаться от своих прав ради общественного блага. Совместная жизнь в городах представляла собой в большей мере пребывание в том же пространстве, в тех же стенах, чем подчинение тем же законам. Власть была слаба. Никакие идеи еще не господствовали. Не только равнина была покрыта бесчисленным количеством замков, построенных для безопасности их обитателей, но и дворцы знатных фамилий в городах были укреплены башнями и другими приспособлениями, предназначенными на случай осады. *Свершение справедливости было не чем иным, как победой одной группировки над другой.*

13.

Публичная казнь. Монтескье, говоря о японцах, замечает, что множество публичных и к тому же жестоких казней способствует одичанию характера народа и тому, что он начинает проявлять равнодушие и к наказанию, и к преступлению. Почему получается, что результат противоположен той цели, которую пытались

достичь законодатель и судья при помощи публичных наказаний, а именно внушить ужас перед преступлением? Неужели смерть от руки палача, страх смерти, всеобщее презрение или, что для некоторых еще страшнее, всеобщее сострадание перестают быть ужасными и отвратительными только в силу привычки? Привычка могла бы вызвать лишь такое равнодушие, как у воина, по правую сторону от которого падает тысяча, а по левую — десять тысяч человек. Но что бросается в глаза прежде всего при казни и какие возникают при этом ощущения?

Нам бросается в глаза безоружный человек, связанный и окруженный многочисленной стражей и гнусными помощниками палача. Его, безоружного, выводят под крики и молитвы жрецов, которые повторяет казнимый, чтобы притупить сознание настоящего момента. Так он умирает. Солдат, который падает, сраженный мечом или невидимой пулей, не возбуждает в нас того ощущения, которое появляется при казни преступника. Я думаю, что в это последнее мгновение мы чувствуем, что у человека отнято *его право бороться за свою жизнь*. Человека, погибающего в борьбе с другим, мы можем жалеть, но здесь нет для нас этого оскорбительного момента, ибо он воспользовался своим естественным правом бороться за свою жизнь. И пал он тогда, когда его противник утверждал за собой это же право. Возмущение, возникающее при виде казни множеством вооруженных одного безоружного, лишь потому не превращается у зрителей в ярость, что они *свято почитают приговор закона*. Но это представление не способно полностью уничтожить непосредственное впечатление, возникающее при виде казни. Хотя палачи — слуги справедливости, но одно это представление не сумело уничтожить общего чувства, заклеймившего печатью *бесчестия* ремесло или сословие людей, которые, выполняя свою службу как слепые орудия, могут хладнокровно убить безоружного на глазах у всего народа. И сколько бы просвещенный разум ни объявлял предрассудком этот голос народа и темное чувство, из которого он исходит, и сколько бы он ни повторял, что при

анализе этого чувства он не находит никакого разумного его основания, сколько бы ни говорил, что, напротив, палачи как слуги государства и справедливости, выполняющие свой долг, ничем не отличаются от других чиновников, ему не удастся справиться с этим чувством, как не удалось ему справиться и с некоторыми другими чувствами. Но тот, кто верно мыслит, всегда будет отличать от ремесла, возбуждающего его отвращение, человека, к которому следует относиться справедливо, даже желая, чтобы он сменил ремесло, подобно тому как, даже будучи убежденным в мерзостном характере привычек и нравов народа, нельзя считать плутом каждого отдельного его представителя, с которым имеешь дело.

Замечено, что те, кто принадлежит к этому сословию, большей частью тихие, честные и благочестивые люди. Следствие ли это их занятия, самым непосредственным образом показывающего, какое наказание следует за преступлением, сказывается ли здесь стремление спасти свою личность от презрения, которым окружено это сословие, или чувство, что достоинство личности не зависит от того, как относятся ко всему сословию?

Я никогда не слышал, чтобы среди греков производились публичные казни. Сократ по крайней мере выпил свой кубок с ядом в тюрьме, и Орест у Еврипида должен сам себе выбрать род смерти и сам исполнить приговор. Если бы сейчас кто-нибудь предложил отменить публичную смертную казнь, то в ответ ему тысяча языков закричала бы, что тем самым была бы утрачена основная цель наказания — быть *примером для других*. Греки как будто не думали, что это цель наказания, и их законодатели не считали, что, потрясая жестоким зрелищем чувство и воображение, можно достичь того, что не удается сделать при помощи внутренней нравственности и уважения к законам. Утверждение необходимости жестоких публичных наказаний доказывает лишь, что законодатель и судья мало доверяют нравственному чувству своего народа.

Так же громко возражали бы против этого предложения исходя из того, что *бессовестному судье* легче

творить несправедливость, если смертные приговоры не приводятся в исполнение публично. Деспотизму удобнее было бы убивать в темноте, чем публично. (Все ли казни производились в Венеции тайно или только казни государственных преступников?) Гражданам государства, где боятся этого, возразить нечего. Вообще в каждом государстве, где жизнь гражданина решает за закрытыми дверями суд, не избранный народом из своей среды, подданным крайне желательно, чтобы у голоса общества осталась эта тень значения, ибо перед публичной казнью зачитывается обоснованный приговор, что необходимо для суда, чувствующего как бы потребность оправдаться в глазах народа. Но это соображение отпадает в тех государствах, где у гражданина есть право требовать, чтобы его судили те, кто ему равны.

14.

Характер Юма как историка нового времени определяется характером самих событий. Предмет его истории — государство нового времени, внутренние отношения в котором не только определяются законами (это было и у древних), но и больше зависят от правовой формы, чем от наполняющей их бессознательной свободной жизни. Хотя место различным сословиям указывает право, сознание общности и одновременно противопоставления и особенности, но люди в своих действиях не выступают как полные люди, воодушевленные одной *идеей*. Их силу, правда, составляет эта невидимая идея, но до сознания прежде всего доходит их внешнее отношение к тем, кто действует вместе с ними, как к *приказывающим* или *повинующимся* в различных *видах* и *градациях* дела. Государство со всем разнообразием своих отношений всегда над теми и вне тех, кто стоит во главе и о делах кого нам рассказывает история. Оно в них как мысль. Оно определяет их, из него они исходят в своих расчетах и его видят в своем сознании. Поэтому мы видим в действии не столько *характер*, сколько *соображения*, исходя из которых он действует. Сами его действия большей частью сводятся к приказу или повиновению. А кроме того,

что государство играет определяющую роль как мысль, никто не осуществляет ни одного действия *целиком*.

Поскольку целое действия расщеплено на множество частей, причем каждому действующему лицу принадлежит лишь фрагмент, все дело является результатом многих отдельных действий. *Труд осуществляется не как действие, а как задуманный результат*. Ни у одного из действующих лиц нет сознания действия как целого. *Историк* видит его по результатам, и уже в предшествующих событиях обращает внимание на то, что к этим результатам привело. В качестве *действующих лиц* могут рассматриваться лишь те, кто приказывает или как-то влияет на приказывающих; все остальные лишь оказывают им помощь. Поскольку все упорядочено и господствует *сила этого порядка*, большинство людей играет роль лишь колесиков машины. Живое — *изменение* его организации — *мало, постепенно* и невидимо. Поскольку все здесь определено, то народы не привержены ни к какому великому человеку так, как сицилианцы были привержены к Тимолеону [7], и никто не может составлять такие всеобъемлющие и отмеченные печатью индивидуальности планы (именно такие планы делают человека великим), как Алкивиад, Фемистокл и т. д. Действие теперь лишь поведение в определенном, заранее заданном кругу.

15 [8].

...Стр. 504. «Там, где путь добра (в обращении протестантов) не приносил плодов, пользовались помощью солдат, чтобы загнать заблуждавшихся обратно в церковное стойло». Основная мысль этого добавления относится к тому, каким образом осуществлялось обращение. Она специально выражена словами «добро» и «помощь солдат». Несмотря на то, что эта же мысль по необходимости должна быть выражена уже *раньше*, где она и бросается в глаза, она вновь высказана в этом *добавлении*, большую часть которого она занимает. Оно, кроме того, находится *сзади*. Из-за этих двух обстоятельств оно, выдвигаясь по сравнению с основной мыслью, обладает недостаточным эмоциональным воздействием. Лишь выражение «запугивать», имеющее отношение к тому, как производилось обращение, в

известной мере исправляет эту ошибку, воспроизводя основную мысль.

Второй период, следующий после этого, снова завершается заключением: «проповедовать евангелие еретикам». Оно несколько затушевывает историческое и вновь внушает читателю уже достаточно выраженную основную мысль, — а следующий период еще раз кончается «осуществлением цели».

Характеры обрисованы великолепно. Этому соответствуют большие периоды, в которых в некое единство собраны многие *черты*. Но когда Шиллер пользуется такими периодами для изображения *ситуации*, включающей множество внешних *обстоятельств*, это производит уже впечатление чего-то неестественного, особенно если идет речь о ситуации как о связи причины и следствия во времени и в пространстве, а не как о едином действии. Отдельные черты в этом случае отстоят друг от друга слишком далеко, они слишком разнообразны. Их единство — это только пункт, к которому они соотносятся в качестве предпосылок...

16.

«Dans la monarchie le peuple ne fut une puissance active, que pour le moment de combat. Comme une armée soldée il devoit garder les rangs non seulement dans le feu du combat même, mais aussitôt après la victoire rentrer dans une parfaite obéissance. Notre expérience est accoutumée, de voir une masse d'hommes armés entrer, au mot d'ordre, dans une furie réglée du carnage et dans les loteries de mort et de vie, et sur une même mot rentrer dans le calme. On demanda la même d'un peuple, qui s'est armé lui même. Le mot d'ordre étoit la liberté, l'ennemie de la tyrranie, la commandement en chef une constitution, la subordination, l'obéissance envers ses réprésentants. Mais il y a bien de la différence entre la passivité de la subordination militaire et la fougue d'une insurrection; entre l'obéissance à l'ordre d'un général et la flamme de l'enthousiasme, que la liberté fond par toutes les veines d'un être vivant. C'est cette flamme sacrée, qui ten-

doit tous les nerfs, c'est pour elle, pour jouir d'elle, qu'ils s'étoient tendus. Ces efforts sont les jouissances de la liberté, et Vous voulez, qu'elle renonce à elles; ces occupations, cette activité pour la chose publique, cet intérêt est l'agent, et Vous voulez, que le peuple s'élance encore à l'inaction, à l'ennui?» [9].

17.

Ахилл умер, раненный стрелой в пяту. С таким же успехом он *мог бы* быть ранен в любую другую часть тела. Рана, нанесенная в эту часть тела, была, таким образом, чистой случайностью. Она была определена направлением стрелы. Но та часть, в которую попала стрела, отличается от остальных частей тела (с которыми она должна быть соотнесена, поскольку она составляет с ними одно целое) как *пораженная* часть. Возможность того, что *могли быть* поражены остальные части, и противоположная этому действительность, состоящая в том, что они поражены *не были*, как и действительность того, что Ахилл был ранен в пяту, и противоположная этому возможность того, что он не был бы ранен, — все это греки увековечили своей силой воображения в мифе о купании Ахилла в Лете, по которому непораженные части и не *могли быть* поражены, а могла быть поражена лишь пораженная часть.

18.

Голос у католического священника почти хриплый. Собственное положение, особое орденское одеяние, отделенность от всех людей и человеческих отношений — все это каждое мгновение вынуждает их мускулы к внутренней реакции и к напряжению самообладания и не выпускает голос из груди, большей частью к тому же впалой. Из их глотки раздается тонкий и нечистый визг. У протестантских проповедников торжественный голос обычной жизни. Когда же католический голос напрягается до громкой проповеди, он становится визжащим, скулящим, кричащим.

О КАРТОЧНОЙ ИГРЕ

Пристрастие к картам — характерная черта нашего времени. *Рассудок* и *страсть* — те свойства души, которые принимают в этом деятельное участие. Игрок узнает правила и ежеминутно применяет их с помощью способности суждения. Поэтому-то люди, обладающие глубоким умом и блестящим воображением, часто оказываются плохими игроками — и не просто потому, что игра их не интересует, а потому, что их способность суждения не столь натренирована в применении правил в повседневной жизни. Что главным образом сообщает игре интерес, так это *страсть*. Для хладнокровного игрока, лишенного к тому же стремления нажиться, игра в карты имеет смысл главным образом со стороны рассудка и способности суждения — как упражнение этих способностей. Но кроме этого, не считая жажды наживы, тут действует еще и игра страстей, колеблющихся между страхом и надеждой, которую вообще возбуждает игра в карты: состояние духа, несовместимое с душевным спокойствием, характерным для более возвышенного умонастроения — того самого, которым дышат все деяния древних греков и которое сохраняется в самых дерзновенных взлетах страстей до тех пор, пока человек остается человеком, а не игрушкой демонических сил. Это исполненное страха и беспокойства состояние духа, характерное для нашей эпохи, и есть то, чему мы обязаны широким распространением карточной игры. В этом влечении страстей, как и в обнаруживающейся здесь деятельности *рассудка* — даже если только они и действуют в игроке — нет ни грана *разума*. Поэтому-то нам и не нравится, когда в связи с игрой в карты — пусть даже самой бескорыстной — взывают к имени бога. Как ни привыкли мы усматривать руку Провидения в самых ничтожных вещах, особенно в таких, которые целиком относятся к сфере случайности (в том числе и там, где благополучие не дурного, а просто сбившегося с пути человека и его семьи ставится на карту), здесь упоминание о боге нас все-таки коробит.

ОБ ОРБИТАХ ПЛАНЕТ
(ФИЛОСОФСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ)

За исключением небесных тел, все остальные тела, порождаемые природой, как бы совершенно в своем роде ни выражали они образ Вселенной, не являются самодовлеющими в отношении первичной силы природы, то есть тяжести, и погибают под давлением целого; небесные же тела, не прикованные к месту и более совершенно заключающие в самих себе центр тяжести, шествуют подобно богам в ясном эфире. Поэтому нет более возвышенного и чистого выражения разума, нет предмета, более достойного философского рассмотрения, чем то живое существо, которое мы именуем солнечной системой. И похвала, которую Цицерон воздает Сократу за то, что он низвел философию с неба и внедрил её в повседневную жизнь людей, либо вообще не заслуживает внимания, либо должна быть истолкована в том смысле, что философия не может принести никакой пользы людям, если она не снизойдет к ним с неба, и что все эти усилия должны быть поэтому направлены на то, чтобы поднять ее на небо.

Для обсуждения столь высокого предмета узкие рамки диссертации мало подходящи, так как позволяют изложить лишь самые элементарные пункты. В своем изложении этих пунктов я намерен придерживаться следующего порядка: прежде всего я остановлюсь на тех понятиях, на которых обыкновенно основывают физическую часть астрономии; *затем* выясню,

как судит истинная философия о строении солнечной системы главным образом в связи с вопросом об орбитах планет, и, *наконец*, покажу, как полезна может быть философия даже для определения математических соотношений величин, причем я воспользуюсь одним знаменитым примером из античной философии.

Обращаясь к интересующему нас здесь отделу физики, мы легко убеждаемся, что это скорее небесная механика, чем физика, и что излагаемые в астрономии законы черпаются скорее из математики, чем действительно берутся из самой природы или строятся разумом. В самом деле, после того как счастливый гений нашего великого Кеплера открыл законы обращения планет, явился Ньютон, которого прославляют за то, что он доказал эти законы не физическим, а геометрическим способом, хотя его же превозносят за включение астрономии в физику. В действительности же Ньютон вовсе не ввел силу тяжести, отождествляемую им с центростремительной или притягательной силой, в этот отдел физики (ибо и до него все физики считали отношение планет к Солнцу истинным отношением, то есть реальной и физической силой), а только сравнил количественную сторону силы тяжести, как она обнаруживается опытом на телах, находящихся на нашей земле, с количественной стороной движений небесных тел, да и вообще свел все к математическим отношениям, геометрическим и арифметическим. По поводу этого соединения математики с физикой следует особенно предостеречь против смешения чисто математических соображений с физическими, против подмены линий, которыми геометрия пользуется для доказательства своих теорем, силами или направлениями сил. Правда, математическое как целое нельзя считать чем-то чисто идеальным или формальным, ибо оно есть вместе с тем нечто реальное и физическое: соотношения величин, обнаруживаемые математикой, присутствуют в самой природе именно потому, что это отношения разума, и, будучи познаны, являются законами природы. Но от самого целого следует отличать его анализ и изложение, которые отвлекаются от совершенной целостности природы. Одна часть математики, геомет-

рия, отвлекается от времени, а другая, арифметика, — и от пространства; первая конструирует геометрическое целое на основе одного только пространства, вторая — арифметическое целое на основе одного только времени, и таким образом принципы познания этих формальных целостностей отрываются от истинных соотношений реальной природы, в которых время и пространство связаны неразрывно. Высшая же геометрия, которая соединяет геометрию с математическим анализом и которая сама возникла вследствие необходимости измерять время и пространство в их взаимной связи, устраняет этот разрыв лишь отрицательно, с помощью понятия бесконечного, и не дает истинного синтеза времени и пространства, отнюдь не отступая в своих операциях от формального метода геометрии и арифметики. Поэтому нельзя смешивать то, что относится к свойственным математике формальным принципам познания, с физическими точками зрения, нельзя приписывать физическую реальность тому, что обладает реальностью только в области математики.

Правда, Ньютон не только назвал свое прославленное творение, в котором он изложил законы движения и показал их действие в системе мира, «математическими началами естествознания», но и не раз подчеркивал, что слова «притяжение, толчок, стремление к центру» употребляются им вперемежку, без их различения и всегда в математическом, а не в физическом смысле: читатель не должен думать, что этими словами автор хочет обозначить какой-либо физический вид, или способ действия, или какую-либо физическую причину и что он приписывает центрам (этим математическим точкам) реальные физические силы, хотя бы он и говорил местами о притягательном действии центров и о центральных силах. Но каково было представление Ньютона о физике, видно уже из его замечания, что с физической точки зрения притяжения было бы, пожалуй, правильнее называть толчками; мы же, напротив, полагаем, что толчок относится к области механики, а вовсе не истинной физики. О различии этих двух наук мы еще скажем ниже, а здесь заметим только, что если Ньютон хотел говорить о математических отношениях,

то непонятно, почему он вообще употребляет слово «силы»: ведь математика занимается только количественными отношениями явлений, исследование же силы относится в область физики. Но Ньютон, вполне уверенный, что он всюду определяет отношения сил, возвел полуфизическое, полуматематическое здание, в котором не так-то легко различить, что относится к физике и действительно является шагом вперед в этой науке.

Не то мы видим у Кеплера, который понял, что тяжесть есть общее свойство тел, что притягательная сила Луны вызывает морские приливы и отливы и что неправильности в движении Луны обусловлены соединенной силой Солнца и Земли. Если бы этот гениальный человек, одаренный чистейшей любовью и способностью к философии, вообще был в состоянии вынести ту путаницу, которая, как мы увидим, порождается учением о силах тяжести, центростремительной и центробежной, то ему ничего бы не стоило облечь в физическую форму чисто математическое выражение открытых им бессмертных законов. В самом деле, свой закон, согласно которому площади, описываемые радиусами-векторами обращающихся тел, пропорциональны временам обращения, он мог бы преобразовать в следующий физический закон: сила тяжести пропорциональна отношению дуг, соответствующих одинаковым секторам, и если целые площади двух кругов A и a относятся, как квадраты соответствующих радиусов R и r, то $\frac{1}{A}$ относится к $\frac{1}{a}$, как r^2 к R^2. Далее, если $\frac{1}{A}$ и $\frac{1}{a}$ означают количество движения и, если угодно, величину центростремительной силы, то он мог сказать, что сила тяжести, или центростремительная сила, обратно пропорциональна радиусам или расстояниям. Что же касается того способа, каким Ньютон доказывает свое положение, что площади, которые описываются при круговом движении тел радиусами, проведенными от этих тел к неподвижному центру сил, пропорциональны временам обращения, то не приходится завидовать легковерию людей, принимающих это за действительное доказа-

тельство. Ибо, согласно доказательству Ньютона, дуги должны бы были быть так же пропорциональны временам, как и площади, между тем как требовалось доказать, что пропорциональны только площади, но отнюдь не дуги.

К числу приемов, играющих большую роль в математических доказательствах, я отношу и знаменитое разложение сил, свидетельствующее о полном отсутствии чувства природы. Ибо если механическое направление движения действительно может возникнуть из противоположных направлений нескольких сил, то этим не только не доказывается, что направление живой силы порождается противоположными силами, но весь этот механический взгляд, согласно которому тело приводится в движение посторонними силами, должен быть признан совершенно несоответствующим живой силе. И если Ньютон, рассекший на части свет, которому природа положила быть простым, разлагает таким же образом и другие простые силы и называет силами линии, с помощью которых он выводит теоремы об их количественных отношениях, то физики справедливо недоумевают, как из математического рассмотрения предмета возникает такое множество сил, о которых ничего не знает природа. Почти вся механика и астрономия покоятся на этом разложении и вытекающем из него принципе параллелограмма сил, и величие законченной в себе научной дисциплины, согласной с явлениями природы, как будто оправдывает положенную в ее основу гипотезу. Этот метод разложения, лишенный сам по себе всякого разумного основания, внушает людям полнейшее доверие своей очевидной многообразной пользой. Ниже мы ознакомимся с истинной причиной, в силу которой действие любой силы должно быть выражено с помощью квадрата и все связанные с ней количественные определения — с помощью отношений, вытекающих из построения квадрата. Здесь же ограничимся замечанием, что когда какое-нибудь простое явление, изображающееся прямой или кривой линией, разлагается на другие линии, то этот прием представляет собой математический постулат, который оправдывается своей многообразной полезностью для

математики, но основание которого должно быть исследовано другой наукой; нельзя судить об основании по его пользе и вообще по его следствиям и нельзя линиям, на которые разлагается изображаемое линией направление силы, приписывать физическое значение вследствие одной лишь математической полезности этого приема.

И мы находим действительно, что центростремительная сила, поскольку она отличается от силы тяжести, равно как и центробежная, имеет своим единственным источником разложение направления движения на математические линии. А именно бесконечно малая часть круга включается в параллелограмм таким образом, что она образует его диагональ; сторонами же параллелограмма служат, во-первых, касательная и равная ей в пределе хорда, или синус, и, во-вторых, синус-версус и равный ему в пределе секанс. Физическая реальность распределяется между этими линиями так, что одна принимается за центростремительную силу, а другая — за центробежную. Посмотрим сначала, как обстоит дело с реальностью центробежной силы.

Здесь прежде всего ясно, что геометрическая необходимость касательной отнюдь не включает в себя необходимость тангенциальной физической силы. Ведь чистая геометрия не изменяет истинную форму круга и не сравнивает самую окружность с радиусом, а только исследует линии, определяемые отношением окружности к радиусу; та же геометрия, которая пытается сделать круг предметом вычисления и выразить в числах отношение окружности к радиусу, прибегает к гипотезе правильного многоугольника с бесконечным числом сторон, но именно этим понятием бесконечного и последней наименьшей величины она снова уничтожает самый многоугольник и прямые линии. Если, таким образом, сама геометрия, которой мы и обязаны этим разложением круга на множество прямых линий, пользуется этим понятием как чисто гипотетическим, поскольку прямые линии вновь исчезают при бесконечном уменьшении параллелограмма, то как же может геометрия служить источником физической реальности этих линий?

Если, далее, не обращаясь к геометрии, мы прямо поставим вопрос о физической реальности центробежной силы, то от экспериментальной философии, которую Ньютон или, вернее, все англичане всегда признавали наивысшей и даже просто единственной философией, мы не должны, конечно, ждать философской конструкции центробежной силы. Они могут и хотят проверить гипотезу этой силы одним только опытом; но нет ничего более плачевного, чем те примеры, на которые они при этом ссылаются. В особенности Ньютон и его ученики указывают на камень, который, будучи приведен в движение пращой, стремится удалиться от движущей руки, натягивает своим стремлением веревку пращи и улетает прочь, как только его отпустят. В качестве другого примера центробежной силы приводится пушечное ядро. Если поставить пушку на вершину горы и выпустить ядро с данной скоростью в горизонтальном направлении, то оно опишет в воздухе дуговую линию на расстоянии двух миль, прежде чем упадет на землю. Увеличивая соответствующим образом начальную скорость, можно было бы как угодно удлинять дальность полета ядра и уменьшать кривизну его траектории, так что под конец оно попало бы на расстоянии десяти, или тридцати, или девяноста градусов, или даже вовсе не вернулось бы на землю, а умчалось бы в мировое пространство, удаляясь в бесконечность. Второй из приведенных примеров выясняет понятие прямолинейного движения, которое всякий может составить себе и без примера; оба примера выводят его из действия метания, откуда в самом деле можно прийти к этому понятию кратчайшим путем, определив центробежную силу как такую, которая гонит тело по прямой линии. Но ни тот, ни другой примеры не обнаруживают и следа подобной силы в природе.

Возможно, однако, что сама философия в состоянии вывести то, что ошибочно и безуспешно старается найти с помощью экспериментов эмпирический метод, незаконно присваивающий себе название философии и в слепом своем усердии гоняющийся за чувственным подобием истинных философских понятий. И надо полагать, что этот метод, сам того не сознавая, смутно

имеет в виду противоположность притягательной и отталкивательной сил и использует их для своей теории движения. Философия же различие этих сил приписывает материи, и притом так, что их предпосылкой остается тяжесть или само тождество. Как далека от такого взгляда ньютоновская конструкция движения планет, видно уже из того, что в ней центробежная сила, действующая в прямолинейном направлении, приписывается некоторому второму телу без всякого отношения к центральному телу; поэтому здесь не может существовать никакого основания для соединения обоих тел, и нельзя понять, почему эти силы, имеющие ведь характер контрадикторных противоположностей, противополагаются не по прямой линии, а под углом, который раскалывает прямую линию противоположения на две. Но раз у этих сил нет общего основания, то тем самым уже признано, что это чисто идеальные, а отнюдь не физические силы; пусть же экспериментальная философия, когда она пытается конструировать явление из сил, не имеющих ничего общего и совершенно чуждых друг другу, не апеллирует к силам, которые противополагаются друг другу истинной философией, ибо там они имеют совсем другой смысл. Истинная философия отвергает принцип экспериментальной философии, заимствуемый ею из механики, которая пытается в мертвой материи воспроизвести природу и в каком-нибудь теле осуществить синтез абсолютно различных сил; но для познания самой природы совершенно непригодно то, что служит средством для ее воспроизведения, и не может быть в физике места случаю и произволу. Но если движение Солнца, планет и комет выводится из отношения центростремительной и центробежной сил, то, значит, признается, что они соединились в системе не по какой-либо необходимости, а вследствие простой случайности.

Хотя понятия центростремительной и тангенциальной сил заимствованы физикой из геометрии, однако этот метод конструирования явления из абсолютно противоположных начал отнюдь нельзя считать геометрическим. Ибо геометрия вовсе не старается конструировать круг или другую кривую из линий, пересекающих-

ся под прямым или каким-либо другим углом, а принимает круг или другую исследуемую ею кривую за данность и показывает, как подобными данностями определяются отношения остальных линий. Этому истинному методу и должна была бы в точности следовать физика — методу, согласно которому сначала полагается целое и уже из него выводятся отношения частей, а отнюдь не обратному методу, по которому из противоположных сил, то есть из частей, слагается целое. Но возможно ли вообще, чтобы физическая астрономия, устанавливающая свои законы с помощью математики, не следовала на самом деле за математикой? Ведь всегда, когда астрономия толкует как будто о центробежной силе, о центростремительной силе, о силе тяжести, она фактически говорит о своем явлении в целом. Уже геометрия утверждает не о любой линии, что она равна корню из суммы двух квадратов, а исключительно только о гипотенузе, то есть о части, определяемой целым, каковым здесь является прямоугольный треугольник, причем она отличает эту часть как от целого, так и от остальных частей. В астрономии же мы имеем нечто большее: величиной центростремительной или центробежной сил и силы тяжести определяется здесь одно и то же явление, именно все движение в целом, так что совершенно безразлично, будем ли мы при решении какой-нибудь задачи исходить из величины силы тяжести или центростремительной или центробежной силы. В том-то и дело, что все эти различные силы — только пустые названия, без которых лучше было бы обойтись, ибо из пустоты этого различения и возникли вся путаница и нелепость в объяснении явлений. Явное противоречие заключается уже в том, что явление, вызываемое центростремительной силой, изображается синусом-версусом, а вызываемое центробежной изображается касательной, а в то же время каждая из этих сил приравнивается к другой. И устранить это противоречие не помогут никакие ссылки на первое и последнее отношения возникающих и исчезающих величин, которые в случае дуги, синуса-версуса и касательной сводятся к отношению равенства, так что эти линии могут взаимно заменять друг друга. Ибо названные

первое и последнее отношения оказываются здесь лишь тогда отношениями равенства, когда они вообще исчезают, когда уже не остается места ни для дуги, ни для синуса-версуса, ни для касательной, ни для различия рассматриваемых сил; центробежная сила равна центростремительной только тогда, когда величиной той и другой действительно выражается величина всего движения, и, таким образом, отношение этих сил, их различие и их названия испаряются в ничто.

Что касается пустоты этих различений, то, во-первых, прямо признается, что центростремительная сила совпадает с силой тяжести; все усилия Ньютона были направлены на то, чтобы доказать их тождество. Следовательно, вся эта физическая конструкция движения небесных тел, сводящая все явление в целом к силе тяжести, но вместе с тем различающая центростремительную и центробежную силы как два фактора силы тяжести, падает сама собой, поскольку один из факторов полагается равным всей силе. Далее, закон центростремительной силы, гласящий, что она находится в обратном отношении к расстояниям и что в этом отношении содержится вся величина движения, уже включает в себя и содержит в себе приписываемое центробежной силе тангенциальное направление. Ибо круговое движение выводится не из одного только стремления к центру, а признается составленным из движений по центральному и по тангенциальному направлениям. Но если вся величина движения приписывается центростремительной силе и определяется величиной последней, то ясно, что она не противополагается центробежной силе, но что все явление в целом выражается ею одной; поэтому при геометрической конструкции действие центростремительной силы и изображается площадью всего треугольника, одним из факторов которого служит касательная, или же сектором. Насколько необходимо при математическом вычислении приравнять одну силу к другой или, вернее, положить ее как целое, видно из того, что полная величина противоположных сил должна измеряться не только тем, что́ одна из них действительно произвела, а и тем, что́ она произвела бы, если бы ей не препятствовала другая, так что при вы-

числении каждой силе должно быть приписано то, что произведено другой. Истинная величина центростремительной силы должна поэтому выражаться не только через синус-версус, но и через касательную или через диагональ как их произведение, и точно так же истинная величина центробежной силы — не только через касательную, но и через синус-версус или их произведение. Отсюда следует, что и центробежная сила находится в обратном отношении к расстояниям, и, отведем ли мы исследуемое явление к той или другой из обеих этих сил, решение любой задачи будет всегда одним и тем же.

Из закона, согласно которому обе рассматриваемые силы обратно пропорциональны расстояниям, вытекает, что между этими силами нет той противоположности, в которой механическая физика нуждается для конструирования движения. Ибо когда мы имеем две противоположные силы, то увеличение одной из них сопровождается уменьшением другой; здесь же мы видим, что при одновременном увеличении или уменьшении синуса-версуса и касательной все явление в целом описывается и определяется с помощью как одной, так и другой сил и что, далее, обе эти силы зависят от некоторой третьей, которая есть их истинное основание или тождество. А это в сущности означает, что не дается определение ни центростремительной, ни центробежной силам и что явление вовсе не конструируется из этих факторов, а лишь устанавливается величина всего движения в целом.

Насколько вообще противоположение обеих этих сил и их изображение через синус-версус и касательную лишено подлинного смысла, обнаруживается яснее всего при попытках объяснить различие скоростей одного и того же тела, обращающегося по эллипсу. Так как у эллипса отношение радиуса-вектора и касательной, изображающих соответственно центростремительную и центробежную силы, не остается повсюду одинаковым, то это различие скоростей объясняют обыкновенно нарушением равновесия сил. Однако если в обеих точках среднего расстояния мы имеем одно и то же отношение радиуса-вектора и касательной, а равно

и одну и ту же скорость, то, наоборот, в афелии и перигелии отношение радиуса-вектора и касательной, правда, тоже одинаково, но зато скорость весьма различна. Здесь особенно поразительно еще то, что, хотя все рассуждения основаны на математических доказательствах, все-таки по мнению одних, как мы уже заметили выше, центробежная сила обратно пропорциональна квадратам расстояний, а по мнению других — даже их кубам.

В этом методе, пытающемся объяснить изменение скорости не только каждой отдельной планеты, но вообще всех тел, обращающихся по круговым орбитам, ясно обнаруживается постоянный прием эмпирической философии, сам вращающийся в круге: различие скоростей планет объясняется различием интенсивности сил, а различие интенсивности сил — различием скорости.

Обратимся теперь к другому, чрезвычайно распространенному использованию понятия центробежной силы — к попытке объяснить с ее помощью тот факт, что на более низких географических широтах движение маятника медленнее и сила тяжести меньше. Это объяснение замедления маятника, основанное на том, что сила тяжести увеличивается с удалением от экватора пропорционально квадрату синуса широты, сводится к утверждению, что на экваторе центростремительная сила не равна силе тяжести, а меньше ее на $\frac{1}{289}$ вследствие противодействия центробежной силы. Вычисляется же это уменьшение следующим образом. Если какое-нибудь тело, удаленное от центра на 19 695 539 футов, равномерно обращается вокруг него, описывая полный круг в течение звездных суток (23°56′4″), то дуга, которую оно описывает в секунду, равна 1436,2 фута, а ее синус-версус — 0,0523 фута, или 7,54 линии. Далее, известно, что на нашей Земле, на широте Парижа, падающее тело проходит в одну секунду около $15\frac{1}{2}$ фута, или 2174 линии, а так как центростремительная сила определяется по расстоянию, проходимому падающим телом в данное время, и выражается через синус-версус, разность же между вышеуказанным и этим синусом-

версусом такова, что первый составляет $\frac{1}{280}$ второго, то и заключают, что первый приходится на долю центробежной силы, которая, как мы видели, в других случаях выражается через касательную. Но выше мы нашли, что каждую из обеих этих сил можно, по желанию, заменить другой и что от их взаимной перестановки закономерность их действия нисколько не нарушится, и поэтому ничто не мешает нам отнести и меньший синус-версус на долю центростремительной силы, присчитать его к силе тяжести и утверждать, что последняя не уменьшается, а увеличивается на эту дробь, своим увеличением вызывая замедление маятника, и что точно так же вес тел на более низких широтах не убывает, а возрастает. Измерить и объяснить рассматриваемое явление вполне возможно и при таком взгляде. Опыт, правда, показывает, что на более низких широтах маятник часов двигается медленнее, и так как его колебания объясняются силой тяжести, вызывающей падение тел, то из замедления колебаний маятника той же длины и того же веса заключают, что уменьшилась сила тяжести. Но движение маятника не есть чистое падение: груз, подвешенный к неподвижной точке и получивший толчок не из этой точки, а сбоку, не может тотчас же произвести прямую линию падения, и поэтому вертикальное направление изменяется в кривую линию, порождаемую, если угодно, центростремительной силой и центробежной, о которой можно, пожалуй, сказать, что она обусловливает горизонтальное или тангенциальное направление. Почему же в таком случае нельзя объяснить замедление колебаний на экваторе тем, что на экваторе отклонение от перпендикулярной линии падения, или горизонтальное движение, или, если угодно, центробежная сила, встречает большее препятствие, каковым может служить только большее стремление к вертикальному направлению, — другими словами, что там центростремительная сила больше и поэтому упорнее удерживается вертикальное направление и энергичнее восстанавливает его, когда оно утрачено, быстрее побеждая противоположное направление? Укажем, наконец, что такое объяснение

превосходно согласуется с формой Земли, вытянутой по сравнению с экватором, диаметр которого короче земной оси. Таким образом, маятник, находясь на низших широтах вблизи большей массы, сильнее притягивается и энергичнее стремится к земле и к вертикальной линии, так что он не может уклониться от нее с такой легкостью, с какой совершает боковое движение тело на более высоких широтах, притягиваемое меньшей массой.

Было бы слишком долго останавливаться на различении Ньютона между движущей и ускоряющей силами. С помощью этого различения он, между прочим, прикрывает тот факт, что в своем знаменитом приложении закона центростремительной силы к движению Луны, планет и их спутников он совершенно не принимает во внимание массы различных небесных тел, чем лишний раз подтверждается, что его закон тяготения есть чисто кинематический закон, а не закон силы. Ибо то, что производится силой, необходимо зависит не только от закона силы, но также и от массы, и явления не могут согласоваться с одним только законом силы. Правда, прилагая ньютоновский закон к движению Луны по ее орбите, другие физики принимают во внимание массу Земли и Луны, но они полагают, далее, что на этот закон, относимый ими к одной лишь силе, неодинаковость масс не может оказать никакого влияния, потому что массы планет слишком малы по сравнению с Солнцем. И точно так же они смотрят на отношение спутников к соответствующим планетам. Но в то же время из скорости спутников и из отношения этой скорости к их расстояниям от планеты они вычисляют плотность последней, как равно из таковой же характеристики планет они вычисляют плотность Солнца.

Выше мы показали, что центростремительная и центробежная силы могут быть, по желанию, заменены друг другом при объяснении реальных фактов. Совершенно так же уменьшение силы тяжести можно заменить ее возрастанием, изменив соответствующим образом объяснение явлений, которые будут теперь объясняться уменьшением силы тяжести; и закон, согласно которому эта сила обратно пропорциональна квадра-

там расстояний, можно перевернуть так, чтобы он гласил, что она прямо пропорциональна расстояниям. В самом деле, когда говорят, что сила тяжести уменьшается с увеличением расстояний, то принимается во внимание только один фактор, необходимый для ее определения,— именно скорость; так как эта последняя уменьшается с расстоянием, то считают, что и сила тяжести уменьшилась. Однако размеры силы мы должны определять и по величине расстояния, на которое она действует; и силу, которая действует на вдвое большее расстояние, следует признать в четыре раза большей. Если поэтому, согласно обыкновенному пониманию закона тяготения, возрастание или убывание силы тяжести выражается одной лишь величиной скорости, расстояние же привлекается только для определения отношения, в каком она возрастает или убывает, но отнюдь не для установления самого понятия возрастания и убывания, то с таким же правом мы могли бы при установлении величины силы тяжести отбросить скорость и называть силу, действующую на большее расстояние, большей и прямо пропорциональной расстояниям. Так и в случае рычага, оба фактора которого — расстояние и вес — обратно пропорциональны друг другу, мы можем совершенно произвольно говорить о возрастании или убывании силы тяжести с увеличением расстояний. Ибо при большем расстоянии для равновесия требуется меньший вес, который Ньютон называет движущей силой, и, значит, сила тяжести становится меньше, но можно также сказать, что при большем расстоянии сила тяжести больше, потому что если вес при большем расстоянии остается тот же, то он обладает большей силой.

Из всего вышеизложенного прежде всего следует, что различение центростремительной и центробежной сил совершенно пусто и что законы, выдаваемые за законы обеих этих сил, суть на самом деле математические законы движения, лишь получившие несвойственное им обличие и название физических сил; далее, следует, что силе тяжести неправильно приписываются возрастание и убывание, ибо у самой тяжести нет ни величины, ни какого-либо количественного отношения к чему бы то ни было иному, в том числе к пространству

и времени. Силу тяжести мы должны считать единой и лишь существующей в форме двух факторов пространства и времени, или, я сказал бы, покоящегося пространства и пространства, порожденного во времени движением. И всякое количественное различие и отношение принадлежат только этим факторам, уменьшение одного из которых связано с увеличением другого, причем какое бы то ни было отношение или пропорциональность между ними могут иметь место лишь тогда, когда они полагаются в чем-нибудь тождественном, само же их абсолютное тождество не может меняться, не может ни возрастать, ни убывать. Отсюда видно, насколько чище был духовный склад Кеплера, который установил только отношение двух этих факторов, действительно способных увеличиваться и уменьшаться, и не замутил чистое и воистину небесное выражение этих отношений количественными определениями силы тяжести, в которой нет ничего количественного. А что касается введенного Ньютоном смешения математики и физики, то ученых привлекли к нему величественное математическое построение и столь замечательное и удачное, особенно в астрономии, использование математики. А толпу учение Ньютона о силе тяжести пленило не столько тем, что открыло причины круговращения небесных тел во всеобщей мировой силе, единство которой утверждали Кеплер и другие мыслители, сколько тем, что оно отождествило эту причину с той обыденной силой, которая вызывает на земле падение камней. Уверившись в этом, особенно благодаря жалкому анекдоту о том, как Ньютон увидел падающее яблоко, толпа стала без страха взирать на небо, совершенно позабывши, что яблоко уже послужило однажды началом бедствий для всего человеческого рода, а затем поводом к гибели Трои, — дурное предзнаменование и для философских наук.

Итак, если научная астрономия, поскольку она относится к области математики, обязана, как следует считать, главным образом Ньютону, то та физическая форма, в которую он облек свои математические рассуждения, должна быть отделена от них, и философии надлежит решить вопрос об истинном в ней. Какова та экс-

периментальная философия, которую одну только знает английский дух в лице Ньютона, Локка и других, выразивших ее в своих сочинениях, я покажу сейчас на одном примере, относящемся к нашей теме. Чтобы опровергнуть учение Декарта, Аристотеля и других о зависимости веса тел от форм, принимаемых материей, и чтобы доказать, что вес обусловливается не формой, а количеством материи, Ньютон произвел следующий эксперимент. Он положил по два одинаково тяжелых количества золота, серебра, песку, пшеницы и т. д. в две совершенно одинаковые коробки, чтобы исключить всякое различие в сопротивлении воздуха и сделать из этих коробок два маятника, в точности равные друг другу по длине, весу, форме и сопротивлению воздуха. Что может выясниться с помощью этих равных по форме, длине и сопротивлению воздуха маятников? Равенство или различие весов. И вот, уравняв веса своих маятников, Ньютон благополучно открыл, что их веса одинаковы, и он был уверен, что подобными экспериментами и рассуждениями ему удалось опровергнуть тех философов, которые учат, что единая материя различается только своими формами. Из одного этого примера явствует, что вся эта знаменитая экспериментальная философия не имеет ровно никакого представления о подлинных задачах истинной философии; и отсюда же становится понятным, как в действительности возникло учение о центростремительной и центробежной силах. В механике, столь далекой от живой жизни природы, первоначальным понятием материи может быть только смерть, которую механики называют силой косности, то есть безразличием к покою и движению. Эта материя есть не что иное, как наиболее абстрактное понятие объекта или абсолютного противоположения. Поэтому все разнообразие, открываемое в материи, даже то, которое проявляется в движении, привносят в нее извне. С помощью экспериментов и индукции находят, далее, что тяжесть есть всеобщее свойство материи. Согласно второму правилу философствования, установленному Ньютоном, для однородных явлений природы следует принимать одинаковые причины, например для падения камней в Европе и в Америке;

третье же его правило гласит, что свойства, присущие телам, над которыми можно экспериментировать, должны считаться свойствами всех тел вообще. И так как опыт показывает, что материя тяжела, а между тем очевидно, что тяжесть, под влиянием которой камень падает на землю, совершенно отлична по своему характеру от той, которая действует в звездах и особенно в небесных телах, принадлежащих к нашей солнечной системе и отнюдь не падающих на землю, то для этого явления принимают другую причину, а именно центробежную силу. Эта философия не понимает ни природу, ни происхождения силы тяжести и толчка в направлении бесконечной горизонтальной линии, каковой толчок она называет центробежной силой. Поэтому нельзя возражать, если все это она приписывает богу, но от нее можно было бы все-таки требовать, чтобы она правильно философствовала о боге и способе его действования: если она уже не понимает природу, то она должна была бы хоть бога познавать в его истине. Но действие бога не может быть ни внешним, или механическим, ни произвольным, или случайным; и поэтому силы, о которых утверждается, что они даны материи богом, должны быть признаны действительно присутствующими в материи и составляющими ее природу, которая есть имманентное и внутреннее обоснование противоположных сил. А между тем механика чуждается этого понятия; она ничего не смыслит ни в боге, ни в действительной силе, ни во внутреннем и необходимом и утверждает, что косная материя приводится в движение лишь внешним толчком, или, что то же, силами, чуждыми самой материи. Вращаясь, таким образом, в области одних только внешних причин и не возвышаясь до разумного понимания природы, она не может прийти к принципу тождества, которое в самом себе полагает различие. Этот принцип, вновь обретенный наконец философией, восстановил самую философию и вместе с тем отделил механику от физики, а физику, для отделения которой от механики недостаточно назвать ее динамикой, вернул философии. Опираясь на этот принцип, мы попытаемся теперь понять и коротко изложить элементы планетной системы.

Тяжесть так образует материю, что материя есть объективная тяжесть. Единая материя сама разъемлет себя на полюсы, образует линию связи и в ряде процессов развития принимает вследствие различного соотношения факторов различные виды. От этого реального различия тяжести следует отличать идеальное, именно различие потенций пространства и времени; ибо, положив двойственность, мы должны, далее, положить двойную двойственность: полюсов и потенций — или четыре направления.

Скажем сначала о линии связи. Образуя эту линию, тяжесть полагает сама себя во всех точках, которые вместе с тем различны благодаря различному взаимоотношению факторов, и производит ряд своих собственных узлов и центров, из которых каждый хотя и не чужд множеству всех остальных отношений, но подчиняет их власти своего собственного принципа, охватывая их, согласно своему особенному закону и своей индивидуальной организации. Солнечная система, являющаяся выражением такой линии, выделяется среди других потому, что в ней линия связи разорвана и каждое тело несет в себе центр тяжести если и не с абсолютной, то все же с большей самостоятельностью, чем другие тела. Не существует вообще такого тела, которое, даже будучи целостным в самом себе, не зависело бы от других тел и не входило бы частью и членом в более обширную систему; поэтому и небесным телам свойственна не абсолютная, а лишь наибольшая свобода и независимость от тяжести. Стало быть, не так обстоит дело, что планеты мчались сперва по прямой линии в бесконечном пространстве, а потом, случайно приблизившись к Солнцу, подпали под его власть и были насильственно переведены на круговые орбиты, и не гипотетическая центробежная сила удерживает их на определенном расстоянии от Солнца, но, образуя вместе с Солнцем единую изначальную систему, они и соединены с ним, и отделены от него истинной силой внутренней связи.

От точки безразличия, которая, например, в магните и затем в рычаге, воспроизводящем в мертвой материи естественную линию магнетизма, лежит посредине, надо отличать центр сил, ибо безразличие, будучи

нейтральным, не проявляет никакой силы, для которой требуется различение. Поэтому центры сил лежат, правда, на линии связи, но не посредине, а эти центры сил и суть небесные тела. Ибо тело есть не что иное, как явление физической силы или истинной идеи. Правда, Ньютон считал, что центр тяжести или безразличия не может находиться в Солнце, потому что благодаря притяжению планет оно несколько сдвигается с места. Дело в том, что для объяснения движения планет он пользуется исключительно лишь взаимными притяжениями тел, а при этой гипотезе нельзя прийти непосредственно ни к какому центру. Но доказать свои теоремы о криволинейных движениях он все-таки не может, не приняв какой-либо центр круговых орбит. Поэтому в 12-м отделе первой книги, где он говорит о движении тел, увлекаемых друг к другу центростремительными силами, он принимает, что хотя действия притягивающих и притягиваемых тел взаимны, так что ни одно не может оставаться в покое, но те и другие тела вращаются под влиянием этого взаимного притяжения якобы вокруг общего центра тяжести. И он ссылается при этом на четвертый королларий своих законов, где, однако, говорится лишь о том, что общий центр тяжести двух или более тел не изменяет своего состояния покоя или движения ни при каких взаимодействиях этих тел; о необходимости же истинного и реального центра, или центрального тела, там не сказано ни слова. Стало быть, этот общий центр тяжести есть чисто математическая точка, и если Солнце есть центр сил или во всяком случае подходит весьма близко к нему, то объясняется это вовсе не необходимостью, а случаем, который наделил его наибольшей массой. Представление же о громадности солнечной массы, к понятию которой относится и плотность, само опирается на гипотезу о зависимости всякой силы от массы. В противоположность этому философия природы учит, что истинный центр сил есть по необходимости источник света и что только в этом заключается истинная мощь и совершенство Солнца. Выше мы сказали, что этот центр сил лежит не посредине. Ибо линией связи создаются как два внешних полюса, так и два внутрен-

них центра сил; внутреннюю двойственность мы находим и в кульминационных точках магнита и в обоих фокусах эллипса, главная ось которого составляет истинную линию магнетизма. Названные кульминационные точки расположены так, что каждая из них ближе к противоположному полюсу, чем к телу, на которое она действует, так что внутренний полюс + М находится между точкой безразличия и внешним полюсом — М, и точно так же внутренний полюс — М находится между срединой и внешним полюсом + М. Но так как планетная система представляет собой прерывную линию связи и не образует единого сплошного тела и так как каждое ее тело в отдельности выделяет, как мы увидим ниже, оба полюса, то существует только одна реальная кульминационная точка сил — Солнце — в одном из фокусов эллипса, другой фокус которого темен и является чисто математической точкой. Таким образом, линия естественного магнетизма переходит в форму естественного маятника, как механический маятник являет собой неполный рычаг, утративший один из своих полюсов — тот, которого не может породить висящее тело, подверженное силе тяжести. Мы видим, что если положить в основу всей системы этот прямолинейный и действенный, но не застывший ряд тел, то получающиеся тела, правда, соотносятся друг с другом и образуют систему, но не образуют единого тела, и, таким образом, природа, которая хочет, чтобы сила, существующая в форме линии, облеклась в форму тела, остается неудовлетворенной.

Уяснив себе реальное различие полюсов и линии связи, перейдем теперь ко второму различию — к идеальному различию потенций, или субъекта и объекта. Материя, понимаемая как наполненное пространство, лишена формы, и с этой точки зрения пространство и материя суть не что иное, как абстрактное понятие объективного. Для того же чтобы постигнуть физическое и реальное понятие материи, надо положить ее также и в форме субъективности и положить в пространстве такую точку, которая хоть и представляет собой абстракцию от пространства, но в то же время остается отнесенной к нему. В понятии материи как наполнен-

ного и, так сказать, плотного, а потому и покоящегося пространства содержится, правда, понятие о сопротивлении другой материи, стремящейся в то же место, но это понятие остается чисто отрицательным и пустым; ибо раз пространство наполнено, то всякое начало изменения и сопротивления изъято из него и, значит, должно быть заимствовано из другого источника. Чтобы понять реальную материю, мы должны к абстрактному понятию пространства присоединить противоположную форму, форму субъективности, которую будем называть более естественным латинским выражением mens («ум»), а если она относится к пространству — точкой. Таким образом, точка, или, если брать ее в свойственной ей форме саморазличения, время, с одной стороны, и пространство — с другой, составляют элементы материи, которая, однако, не составлена из них, а является их первоосновой. Из этого внутреннего и изначального тождества и различия противоположных потенций востока и запада — ибо полюсы остаются в покое — постигается необходимость изменения и движения; ибо изменение есть не что иное, как вечное восстановление тождества из различия и новое порождение различия — сжатие и расширение. Другая же потенция, ум, который, порождая сам себя и отвлекаясь от пространства, есть время, образует, поскольку он относит это свое самопорождение к пространству, линию, и линия есть ум, порождающий сам себя, хотя лишь в субъективной форме и поэтому замкнутый в себе; но он приобретает совершенную и естественную форму, переходя в свою противоположность, в пространство, и образуя плоскость, которая ввиду того, что мы положили одно лишь различие ума и протяжения, лишена всякого другого различия и представляет собой квадрат.

Об этом переходе времени в пространство рефлексия как будто ничего не знает, поскольку в математике она отвлекается от самих вещей и занимается только сравниванием их чисел и мер, но не самих несоизмеримых вещей, каковыми ей представляются время и пространство. Но хотя геометрия и анализ оставляют в стороне самые вещи и имеют дело только с линиями и числами, однако результатам вычислительных операций и гео-

метрических доказательств придается значение, касающееся самих вещей, так что объектами математического исследования оказываются не только величины, но и самые вещи. Далее, в иной форме и сама математика пользуется этим взаимным переходом несоизмеримых вещей, поскольку она линию вытягивает в поверхность, а поверхность — в тело: это тождество несоизмеримого она большей частью прикрывает словом «бесконечность», утверждая, что поверхность состоит из бесконечного множества линий, и т. д. Затем она выражает отношения многих чисел с помощью бесконечных рядов, признавая тем самым, что она поднялась над абсолютным различием рефлексии и перешла к сравнению несоизмеримого. В особенности же так называемая высшая геометрия сводит поверхность к линии, а затем то и другое — к точке, то есть к бесконечно малому; анализ же конструирует из точек линию, и именно бесконечную. Но как может из точки возникнуть линия, из линии — поверхность и т. д., нельзя понять, не обратившись к понятию движения, то есть положив сначала тождественными пространство и время. Выше мы видели, что линия есть ум, порождающий сам себя в своей собственной субъективной форме, и что его переход в его подлинно субъективный образ есть квадрат. Наоборот, порождение, относящееся к порожденной природе, есть куб, ибо, когда пространство, совершенно отвлекшись от ума, порождает само себя, получается три измерения: возникающее тело есть квадрат, сущее тело есть куб. Так как, стало быть, отношение отделенных друг от друга тел есть линия, то есть субъективное отношение, лишенное объективной формы, то, когда тела уничтожают эту свою разделенность и, падая друг на друга, образуют единое тело, они изменяют линию в квадрат, поэтому закон падения выражается квадратом расстояния или линией, превращенной в квадрат.

Здесь обнаруживается еще и другое различие, состоящее в том, что раздельность двух тел либо действительно уничтожается, либо остается в силе, то есть из них образуется либо реальное единое тело, либо только идеальное: первое осуществляется посредством свободного падения, второе — посредством кругового движе-

ния. При падении сумма единиц времени или разделенная на какие-нибудь произвольные единицы и выраженная в числах линия просто представляет собой элемент квадрата; при круговом же движении, порождающем идеальное тело, раздельность тел, а, значит, также времени и пространства отчасти сохраняется: время определяет периоды обращения, пространство — расстояния тел. Но период обращения и проходимое телом расстояние, образующее угол с расстоянием между телами, необходимо, далее, привести в связь друг с другом, и этот синтез, определяющий величину движения, сам является квадратом. Таким образом, существуют два элемента так называемой материи движения, в которой выражается все отношение двух тел, обращающихся друг около друга: это есть расстояние как линия и движение как квадрат и величина целого, которое слагается из обоих этих элементов, будет поэтому представлено кубом или телом. И так как сила тяжести всегда одна и та же, то, возвращаясь к планетам, мы видим, что куб всех планет должен быть один и тот же, откуда без труда получается знаменитый закон Кеплера.

Из вышеизложенных соображений должны быть заимствованы нужные математике философские леммы и выведены доказательства тех теорем, которые лежат в основе почти всей прикладной математики и которые до наших дней ни разу не были действительно доказаны, что и не может быть сделано математическим способом. Эту именно цель мы имели в виду, развивая вышеизложенные понятия. На указанном нами синтезе пространства и времени и на переходе ума или линии в квадрат основано то общеупотребительное разложение сил, математическая правильность и необходимость которого несомненны, но которое лишено всякой физической истины. Отсюда уже нетрудно перейти к законам механики, которая переносит законы природы на мертвую материю; однако самые эти законы надо брать из природы, а не из механики, которая лишь пытается воспроизвести природу. Но вернемся к нашей теме.

Итак, для небесных тел закон их взаимных расстояний определяется их линией связи, о чем мы еще будем

говорить, а их отделенные друг от друга массы образуют центры плотности, противостоящие разреженности эфира, — точки наибольшего сжатия в противоположность наибольшему расширению. Поэтому физики приписывают эфиру абсолютную упругость и отталкивательную силу, а телам — притягательную силу, относя силу тяжести только к телам, но не к эфиру. Однако изначальное тождество природы стремится снять эту противоположность крайней плотности и крайней разреженности и проявляющуюся в ней раздельность тел, действенная же линия стремится перейти в квадрат и облечься в телесный образ — и это стремление есть феномен движения. Но так как природа положила, чтобы система небесных тел не срослась в сплошную массу и не разделила, снизойдя в печальное состояние порожденной природы, жребий земных тел, а была живым выражением разума и ее собственным отображением, то здесь порождается не реальное тело, а лишь идеальное, то есть возникает квадрат из криволинейного движения, и тело, в которое облекается линия планетной системы, есть не что иное, как площадь, описываемая небесными телами в их круговом движении. Если поэтому мы хотим определить круговое движение по его противоположности, то мы должны сказать, что оно есть снятие тела, или возвращение тела, то есть куба, в квадрат, и что это понятие находит свое выражение в возвышенном законе Кеплера.

В случае чистого круга окружность определяется через понятие равного расстояния от точки, и его первоначальное свойство состоит в том, что ни один диаметр и ни одна точка окружности ничем не выделяются среди бесконечного множества остальных. Поэтому если взять одно только различие тел, оставив без внимания стремление природы объединить их в одно тело, то нельзя будет прийти от изначальной линии связи к движению. Но если из притягательной силы центрального тела и из центробежной силы тела, обращающегося по круговой орбите, даже можно было бы конструировать круг механическим способом, то откуда взялось бы особенное значение одного определенного диаметра, откуда

линия связи с ее кульминационными пунктами и эллипс?

Хотя в солнечной системе тела отделены друг от друга и застывшая линия связи уничтожена и превращена в движение, однако ее сила отнюдь не исчезает из-за этого в безразличии всех диаметров чистого круга; но проявляется в том, что она конструируется в качестве оси орбит и обусловливает полярность в изменении движения, которое замедляется на одном полюсе и ускоряется на другом: в афелии, где сила кульминационной точки или Солнца наибольшая, тело движется медленнее; в перигелии, где сила Солнца наименьшая, а сила тела наибольшая, тело движется быстрее. Сюда относятся возмущения планетных движений, являющиеся результатом действия более слабой и скоропреходящей связи, которая легко преодолевается изначальной связью.

Наконец, как реальному различию магнетизма мы противопоставили идеальное различие потенций, так теперь мы должны вкратце отметить, что и само реальное различие существует в форме двойной различенности, что образуется реальная линия запада и востока, что это есть также линия тел, которые мы называем кометами и которые ввиду подчиненности востока и запада закону различия потенций обращаются по орбитам необъятных размеров.

Мне остается сказать еще несколько слов о расстоянии планет. На первый взгляд кажется, что это чисто эмпирический вопрос. Но не может быть, чтобы мера и число в природе были чужды всякой разумности; все изучение и познание природы основаны исключительно на нашей уверенности, что природа сообразна разуму, и на нашем убеждении в тождестве всех ее законов. Естествоиспытатели, стремящиеся открыть законы природы с помощью опыта и индукции, явно признают это тождество разума и природы, поскольку их радует всякая найденная ими законосообразность; и если остальные явления не вполне согласуются с ней, они начинают сомневаться в своих экспериментах и всячески стараются восстановить гармонию между явлениями и законом. Примером может

служить интересующий нас здесь вопрос о расстоянии планет. Эти расстояния составляют арифметическую прогрессию; но так как в природе нет планеты, которая соответствовала бы пятому члену этой прогрессии, то считают, что между Марсом и Юпитером в действительности существует и движется в пространствах неба еще неизвестная нам планета, и все усилия ученых направлены на то, чтобы ее открыть.

Однако самый этот ряд лишен решительно всякого философского значения, ибо в качестве арифметической прогрессии он не соответствует даже порядку чисел, порождаемых его собственными членами, то есть порядку их потенций (степеней). Известно, с каким усердием пифагорейцы изучали философские соотношения чисел. Поэтому да будет мне позволено привести здесь числовой ряд, идущий из пифагорейских кругов и сохраненный нам в обоих сочинениях, известных под заглавием «Тимей». Правда, «Тимей» относит эти числа не к планетам, а учит, что демиург создал по их схеме Вселенную. Вот этот ряд:

1; 2; 3; 4; 9; 16; 27,

причем вместо 8, стоящей в тексте на шестом месте, мы позволяем себе читать 16 [1]. Если этот ряд более соответствует истинному порядку природы, чем вышеупомянутая арифметическая прогрессия, то ясно, что между четвертым и пятым местами имеется большой незанятый промежуток и что там нечего искать планету.

Выскажем теперь вкратце наши последние соображения. Если возвести вышенаписанные числа в двойной квадрат и затем извлечь из них кубические корни (вместо стоящей на первом месте единицы берем $\sqrt[3]{3}$), то получится ряд чисел, представляющий отношения планетных расстояний:

1,4—2,56—4,37—6,34—18,75—40,34—81.

Известно, далее, что спутники Юпитера находятся на таких же расстояниях друг от друга, как и первые четыре планеты, только четвертый спутник отстоит

несколько дальше, чем этого требует соответствующее число.

Спутники же Сатурна подчиняются другому, не тоже весьма замечательному закону: времена обращения первых четырех относятся как квадратные корни из 1; 2; 4 и 8, а их расстояния — как кубические корни из тех же чисел; самые же времена обращений в часах выражаются числами:

$$\sqrt{2^9,\ 2^{10},\ 2^{11},\ 2^{12}},$$

или 22; 32; 45; 64. С пятым спутником, как и с пятой планетой, форма прогрессии изменяется, и если расстояния первых четырех спутников относились как кубические корни из 1; 2; 4; 8, то есть как 1—1,26——1,63—2, так что на четвертом месте стоит 8, то на пятом месте оказывается $\sqrt{8}$, или $\sqrt[3]{(16:32)}$, и ряд кубов, корни которых выражают отношение расстояний, суть:

$$1;\ 2;\ 2^2;\ 2^3\,(2^4:2^5);\ 2^8\,(2^{12}:2^{13}),$$

или

$$\ldots\ 2^{\frac{9}{2}}\ \ldots\ 2^{\frac{25}{2}}$$

ТЕЗИСЫ

I. Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения.

II. Силлогизм есть принцип идеализма.

III. Квадрат есть закон природы, треугольник — закон духа.

IV. В истинной арифметике может складываться только единица с двойкой и вычитаться только двойка из тройки, и в то же время в ней ни тройка не является суммой, ни единица — разностью.

V. Как магнит есть естественный рычаг, так тяготение планет к Солнцу есть маятник природы.

VI. Идея есть синтез бесконечного и конечного, и вся философия заключается в идеях.

VII. Критическая философия лишена идей и представляет собой несовершенную форму скептицизма.

VIII. Постулат разума, выставляемый критической философией, разрушает своим содержанием эту философию и является принципом спинозизма.

IX. Естественное состояние не является несправедливым, и именно поэтому из него необходимо выйти.

X. Принципом науки о морали является благоговение перед судьбой.

XI. Доблесть несовместима с невиновностью как поступков, так и переживаний.

XII. Вполне совершенная нравственность противоречит доблести.

О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКИ ВООБЩЕ И ЕЕ ОТНОШЕНИИ К СОВРЕМЕННОМУ СОСТОЯНИЮ ФИЛОСОФИИ В ЧАСТНОСТИ

В какой бы области искусства или науки ни заниматься критикой, она требует мерила, которое столь же независимо от ценителя, как и от того, чье произведение оценивают, и исходит не из единичного явления или особенности субъекта, а из вечного и неизменного прообраза самой сути дела. Подобно тому как идея изящного искусства не создается и не изобретается художественной критикой, а просто предполагается, так и в философской критике идея самой философии есть условие и предпосылка, без которых критике вечно пришлось бы противопоставлять субъективности — субъективностям и никогда не удалось бы противопоставить абсолютное обусловленному.

Так как философская критика отличается от художественной не оценкой способности к объективности — эта способность находит свое выражение в произведении (в этом философская критика обладает равными с критикой художественной притязаниями на общезначимость), — а лишь своим предметом или лежащей в его основе идеей, которая не может быть чем-то иным, кроме идеи самой философии, то отрицать за философской критикой объективность суждения значило бы утверждать возможность не различных форм одной и той же идеи, а существенно различных и тем не менее одинаково истинных философий. Подобное представление, каким бы утешительным оно ни казалось, не за-

служивает серьезного внимания. Есть лишь *один* разум, поэтому и философия только *одна* и лишь *одной* быть может. И так же как не может быть разных разумов, не может быть оснований возводить между разумом и его самопознанием стену, благодаря которой самопознание могло бы получать существенное различие в явлении; ибо разум, рассматриваемый абсолютно, и поскольку он становится объектом самого себя в самопознании, то есть становится философией, опять же *един,* потому непременно тождествен.

Так как основание различия в самой философии не может заключаться ни в ее сущности, которая просто *едина,* ни в неравенстве способности к объективному изображению идеи философии, ибо именно с философской точки зрения сама идея — все, способность же изображать ее как дополнение к обладанию идеей дает философии лишь еще одну, не специфически присущую ей сторону, то возможность бесконечно многих и различных рефлексий, каждая из которых рассматривалась бы другой как образ, различный по своей сущности, и имела бы одинаковое право утверждать себя против других, могла бы быть обнаружена лишь благодаря тому, что мы, определяя философию как познание абсолютного, само это абсолютное — будь то бог или, при ином взгляде, природа — мыслим в неподвижном и абсолютном противоположении познанию как субъективному.

Однако и при такой точке зрения различие должно было бы снять себя само и усовершенствовать себя. Ведь если познание представлено как нечто формальное, то в своем отношении к предмету оно мыслится как нечто чисто пассивное, и от субъекта, который должен быть способен к такому принятию в себя божества или к чистому объективному созерцанию природы, требуется, чтобы он вообще замкнулся от всякого другого отношения к какому-либо ограничению и воздержался от всякой собственной деятельности, поскольку иначе замутняется чистота такого принятия в себя. Подобная пассивность вбирания в себя и равенство объекта вели бы к тому, что представленное как результат, а именно познание абсолютного и вытекаю-

щая отсюда философия, непременно оказывалось бы всегда одним и тем же самым.

Итак, критика как объективная оценка вообще возможна потому, что есть только одна-единая истина разума, так же как и красота. Отсюда само собой следует, что критика имеет смысл только для тех, в ком наличествует идея единой философии, и равным образом она может касаться лишь тех произведений, в которых эту идею можно распознать как высказанную более или менее отчетливо. Дело критики совершенно не существует для тех людей и относительно тех произведений, которые лишены этой идеи. Именно отсутствие идеи приводит критику больше всего в замешательство: ведь если любая критика есть лишь подведение под идею, то там, где идеи нет, необходимо прекращается всякая критика, не будучи в состоянии обрести какое-либо иное непосредственное отношение, кроме отношения отбрасывания. А в отбрасывании она разрывает всяческую связь между тем, в чем идея философии отсутствует, и тем, чему таковая служит. Поскольку тем самым снимается взаимное признание, налицо оказываются только две противостоящие субъективности: а что не имеет между собой ничего общего, как раз поэтому выступает как равноправное относительно друг друга; поэтому критика, объявляя объект оценки чем угодно, только не философией — а поскольку таковой не желает быть ничем, кроме философии, то и объявляя его вообще ничем, — ставит себя в положение субъективного, и ее приговор предстает как одностороннее безапелляционное решение; поскольку же деятельность критики должна быть объективной, такое положение прямо противоречит ее сущности; приговор критики — апелляция к идее философии, однако последняя, не будучи признана противной стороной, выступает для последней как самозванный суд. От такого положения критики, отсекающей не-философию от философии, то есть от необходимости стоять на одной стороне и иметь не-философию на другой, нет прямого спасения. Поскольку не-философия отрицательно относится к философии и, следовательно, о философии не может быть и речи, то не остается ничего иного, кроме

объяснения того, как проявляется эта негативная сторона, выдавая свое ничто-бытие, которое, коль скоро оно является, называется пошлостью. И поскольку может быть только так, что то, что с самого начала было ничем, в дальнейшем все более и более является как ничто, так что оно может быть вполне признано таковым, то критика этой продолженной из первичной ничтожности конструкции примиряет и ту неспособность, которая в первом начальном приговоре не могла видеть ничего, кроме своеволия и произвола.

Там же, где идея философии действительно наличествует, дело критики — выяснить вид и степень, с которой эта идея выступает свободно и ясно, а также объем, в котором идея эта развилась до научной системы философии.

Что касается последнего, то, если чистая идея философии выражается как наивность, не объятая духом и не достигающая объективности систематического сознания, следует принимать это с радостью и удовлетворением. Это отпечаток души прекрасной, вследствие инертности своей уберегшейся от грехопадения мышления, но и лишенной мужества низринуться в него и довести свой грех до искупления, а потому и не достигнет самосозерцания в объективном целом науки. Пустая же форма таких умов, которые тщатся в немногих лишенных духа словах выразить суть и главный смысл философии, не имеет ни научного, ни какого-нибудь иного важного значения.

Когда же идея философии становится более научной, следует отличать индивидуальность, которая выражает ее характер без ущерба для единой идеи философии и ее чисто объективного изображения, от субъективности или ограниченности, вмешивающихся в изображение идеи философии; против замутненной подобным способом видимости философии обязана главным образом обратиться критика, разрушая такую видимость.

Если при этом обнаружится, что идея философии действительно подразумевается, то критика может предъявлять требованию и выражающейся потребности то объективное, в чем эта потребность ищет своего

удовлетворения, и опровергать ограниченность образа его же собственной подлинной тенденцией к совершенной объективности.

Здесь может быть одно из двух. Возможно, во-первых, что сознание в своем развитии не поднялось еще над субъективностью; идея философии не возвысилась до ясности свободного созерцания, остается случай с более темным фоном, хотя бы потому, что формы, в которых многое выражается и которые обладают большим авторитетом, препятствуют прорыву к чистой бесформенности, или, что то же самое, к высшей форме. Даже если критика окажется не в состоянии представить данное произведение или деяние как образ идеи, то она хотя бы не упустит из виду и стремление к нему; собственно научный интерес состоит здесь в том, чтобы очистить шелуху, которая мешает внутреннему стремлению ввысь узреть свет; важно знать все многообразие рефлексий духа, каждая из которых должна иметь свою сферу в философии, равно как и все подчиненное и недостаточное в этих рефлексиях.

Или же выясняется, во-вторых, что идея философии осознана более отчетливо, но субъективность стремится защититься от философии, поскольку это нужно ей ради своего собственного спасения.

В этом случае речь идет уже не о возвышении идеи философии, а о том, чтобы вскрыть уловки, к которым прибегает субъективность, чтобы избежать философии, а также ясно показать слабость, надежным прибежищем которой является ограниченность, частью в себе, частью же в отношении идеи философии, объединяемой с субъективностью; истинная энергия этой идеи и субъективность несовместимы.

Есть еще одна манера, от которой по преимуществу не должна отступать критика, а именно манера, которая уверяет, будто владеет философией, использует формы и термины, с помощью которых выражают себя великие философские системы, обо всем говорит, но представляет собой в сущности пустую оболочку, лишенную внутреннего содержания. Благодаря многоречивости и самомнению подобное суесловие добивается своеобразного авторитета, частью потому, что кажется

почти невероятным, что в таком количестве шелухи не обнаружится ядра, частью же потому, что у этой пустоты есть особая общедоступность. Нет ничего отвратительнее этого превращения философски-серьезного в плоское, и критика должна идти на все, чтобы предотвратить это бедствие.

Эти две разные формы главным образом задают тон в нынешнем немецком философствовании, которое и является объектом нашего критического журнала. Их особенность в том, что с тех пор, как благодаря Канту и еще более Фихте была обоснована идея науки, особенно идея философии как науки, и прошло время, когда было возможно выдавать себя за философа, высказав разные философские соображения о том или ином предмете, например, в трактатах, написанных для академий, словом, философствование о единичном потеряло всякое доверие, — с тех пор любое философское начинание развертывает себя в науку, в систему, или по меньшей мере возникает в качестве абсолютного принципа всей философии, в результате чего появляется такое множество систем и принципов, что это придает философствующей части публики внешнее сходство с тем состоянием греческой философии, когда каждый более замечательный философский ум разрабатывал идею философии в соответствии со своей индивидуальностью. В то же время философская свобода, пренебрежение к авторитету и самостоятельность мышления достигли, похоже, у нас такого расцвета, что сочли бы зазорным для философа называть себя представителем какой-нибудь уже существующей философии; самостоятельность мысли полагает нужным возвещать о себе исключительно своей оригинальностью, изобретая непременно собственную и непременно новую систему.

Насколько необходимо внутренняя жизнь философии, проникая во внешний образ, придает ему многое от формы своей специфической организации, настолько же сильно оригинальность гения отличается от *особенности,* полагающей и выдающей себя за *оригинальность*; ибо эта особенность, если рассмотреть ее поближе, на самом деле держится в пределах столбовой дороги куль-

туры, не будучи в состоянии даже похвалиться, что вышла отсюда к чистой идее философии; ведь постигни она эту идею, она распознала бы ее в других философских системах и тем самым, даже сохраняя свою собственную живую форму, не могла бы присваивать себе имени *собственной* — особой — *философии*. То собственное, что она создала в пределах этой столбовой дороги, есть особенная форма рефлексии, подхваченная какой-либо единичной и тем уже подчиненной точкой зрения, рефлексии, которая недорого стоит в наш век столь многостороннего образования рассудка, особенно разнообразно обработанного в области философии. Совокупность этих оригинальных тенденций, многоликого стремления к собственным — особым — формам и системам мало походит на картину свободного роста многообразнейших живых форм в философских садах Греции, она скорее являет собой зрелище осужденных на муки, которые либо навеки прикованы к своей ограниченности, либо цепляются то за одну, то за другую ограниченность, восторгаясь всеми по очереди, вынужденные затем отбрасывать их одну за другой.

Что же касается труда, требующегося, чтобы расширить *подобную особенность до системы* и представить ее в виде целого, то этот труд неминуемо оказывается слишком трудным, и особенность должна потерпеть здесь крушение, ибо как могло бы ограниченное расшириться до целого, не взорвав тем самым само себя изнутри? Сама страсть к особенному принципу направлена на то, чтобы обрести нечто лишь себе присущее и лишь для себя достаточное, что уклоняется от притязания на объективность знания и на его целокупность. И все же в той или иной мере, в объективной ли форме или хотя бы как материал, как некоторая сумма знаний, целое всегда наличествует; его трудно насиловать, трудно последовательно проводить через него свое особенное понятие. В то же время никак непозволительно лишь мимоходом, безо всякой взаимосвязи вводить целое просто потому, что оно уже наличествует. Самая бурно-гениальная манера состоит в том, что вовсе не заботятся об этом, просто выставляют свой специфический принцип как единственный — и

пусть себе остальное знание само заботится о поиске взаимосвязи с ним; определять же основному принципу его научный объективный объем считается при этом чуть ли не презренным занятием. Если же, с одной стороны, такой объем наличествует, а с другой стороны, не затрачены силы, необходимые для приведения всего многообразия знаний во взаимосвязь и в связь с ограниченностью принципа, то все эти требования объединяет та манера, которая философствует временно и взамен чего-то другого, то есть она вводит наличное не из потребности в системе знаний, а на том лишь основании, что, как ей кажется, его назначение в том, чтобы упражнять голову, — иначе зачем еще ему быть в наличии?

Добрую службу такому взгляду сослужила критическая философия. Именно она, говоря ее же словами, показала, что рассудочные понятия имеют областью своего применения только опыт, что теоретические идеи рассудка лишь запутывают познающий разум в противоречиях, а что касается знания, то его объекты должны даваться вообще через чувственность. Все это используется для того, чтобы в науке отказаться от разума и предаться откровеннейшему эмпиризму. И если теперь самые грубые привнесенные в опыт понятия и созерцание, осквернение кричащими порождениями лишенной духа рефлексии, выдаются за внутренний и внешний опыт и за факты сознания и под этим названием все сваливают в кучу, основываясь на неизвестно откуда взявшемся заверении, что все это находится в сознании, — то происходит это со ссылкой на критическую философию, которая-де обосновывает необходимость для познания опыта и восприятия, а разум ставит не в конститутивное, а только в регулятивное отношение к знанию. Мало того что не-философия и ненаучность, всегда свободно презиравшиеся философией, приняли теперь для своего оправдания философскую форму, они тем самым добились еще больших преимуществ, примирив с философией здравый смысл людей, всякое ограниченное сознание и его ярчайшие цветы — высшие моральные интересы человечества, какие только существуют на сегодня.

Но если субъективность встречает затруднение в своих попытках представить себя системой, в частности потому, что уже критическая философия по крайней мере сделала значительную совокупность конечных форм подозрительной и непригодной для использования, если понимание собственной ограниченности и своего рода нечистая совесть обременяют субъективность и она остерегается выдавать себя за абсолютное, то как может она, не обращая внимания на собственное знание и на преподносящуюся ей идею философии, сохранять себя самое и свою значимость? Итак, должно начинать с формы, признанной конечной, и она не должна представлять собой ничего, кроме произвольной по видимости отправной точки, которая, разумеется, не основана сама на себе, но с которой можно согласиться, потому что впоследствии она окажется полезной, пока же эта форма пусть будет временной, проблематичной и гипотетичной; задним числом она уж найдет для себя законное основание. Если, отправляясь от нее, мы достигнем истинного, то в благодарность за указание пути эта произвольная отправная точка будет признана необходимой и оправданной на деле. Но так как истинное не нуждается в том, чтобы его водили на помочах, но должно иметь в себе силу сразу выступить самим собой, а ограниченное, каковым оно само признано в том, что, как допущено, внутри него нет смысла своего пребывания и оно является всего лишь чем-то гипотетическим и проблематическим, в конце концов все же должно оказаться подлинно истинным, то выясняется, что главное было в спасении конечного; что впоследствии уже не должно быть гипотетическим, не может быть таковым с самого начала, или что было гипотетическим вначале, не может стать категорическим впоследствии, иначе оно сразу же выступило бы как абсолютное, но так как гипотетическое для этого, как тому и следует быть, слишком застенчиво, то ему нужны окольные пути, чтобы ввести абсолютное с черного хода.

Когда подобная конечная отправная точка, ни на что якобы не претендующая, выдается за нечто временно гипотетическое, то это приводит лишь к очередной

иллюзии: в любом случае — выступает ли отправная точка как нечто гипотетическое или сразу же как нечто достоверное — результат один: конечное остается тем, что оно есть, сохраняясь в своей отделенности, а абсолютное остается идеей, потусторонним, то есть обремененным конечностью.

Достоверная отправная точка, достоверность которой в том и состоит, что она улавливается в непосредственном сознании, своей непосредственной достоверностью восполняет, по-видимому, то, что она теряет из-за своей конечности, а чистое самосознание, взятое в качестве отправной точки, является таковым лишь постольку, поскольку оно полагается как сознание чисто в непосредственном противоположении эмпирическому; не в подобных конечных достоверностях в себе и для себя дело философии. Философия, которая, чтобы начать с известной достоверности, исходит из наиболее общезначимого положения или деятельности, близких любому человеческому рассудку, либо делает этой полезностью нечто излишнее — ибо она, чтобы быть философией, должна сейчас же выходить за пределы этой ограниченности и снимать ее; а обыденный человеческий рассудок, который должен быть этим соблазнен, не преминет заметить момент, когда мы покинем его сферу и пожелаем вывести его за его собственные пределы,— либо же, если это конечное достоверное, не снятое, как таковое, должно оставаться и существовать как нечто неподвижное, ему наверняка придется признать свою недостаточность и *потребовать* бесконечности, но тем самым бесконечное выступит лишь как требование, как нечто мыслимое, *только как идея,* которая в качестве необходимой и всеобъемлющей, все замыкающей собой идеи разума потому есть все же нечто одностороннее, что все мыслимое ею или вообще нечто определенное, с которого было начато, и сама эта идея полагаются разделенными. Эти способы спасения ограниченного возвышают абсолютное до высшей идеи, но только не до единственного бытия, а поскольку лишь отсюда и начинается наука философии, во всей системе которой эта противоположность сохраняется в качестве господствующей и абсолютной, то эти спо-

собы и есть именно самое характерное для нашей новейшей философской культуры, так что к этому понятию относится, пожалуй, все, что в наши дни сочтено было философией. Если даже величайшее явление в философии последнего времени не настолько преодолело неподвижную полярность внутреннего и внешнего, посюстороннего и потустороннего, чтобы как противоположные ей не сохранялись от прошлого, — философия, которая только приближается к абсолютному, и другая, которая находится в абсолютном (пусть даже последняя и имеет только статус веры); если таким образом противоположности дуализма была придана ею наивысшая абстрактность и тем самым философия не была выведена из сферы нашей рефлектирующей культуры, — то уже у самой формы наивысшего абстрагирования противоположности — величайшая важность и от таких кричащих крайностей тем легче переход к подлинной философии, что, собственно, уже сама идея абсолютного, которая здесь выдвигается, отвергает противоположность, привносимую формой идеи, долженствования или бесконечного требования. Нельзя упускать из виду и то, насколько выиграло изучение философии вообще и, с другой стороны, на какое разнообразие форм она может распространяться благодаря многообразным способам разработки противоположности (преодолеть каковую стремится всякая философия), способам, которые претерпела эта противоположность по причине того, что против одной из форм этой противоположности, господствовавших в одной философии, выступала следующая по порядку философия и преодолевала ее, пусть даже бессознательно впадая в иную форму той же противоположности.

Напротив, исключительно дурными сторонами отличается другая распространенная манера, которая стремится немедленно, сразу по появлении, *популяризировать* философские идеи или, вернее, распространять их среди всех. По природе своей философия есть нечто эзотерическое, не для толпы сотворенное и к приготовлению для вкусов толпы не приспособленное; она потому и философия, что прямо противоположна рассудку, а тем более здравому человеческому смыслу,

под которым понимается пространственная и временная ограниченность извечного рода, поколения людей; относительно здравого смысла мир философии в себе и для себя есть мир перевернутый. Узнав, что Аристотель распространяет в публике сочинения о своей философии, Александр писал ему из центра Азии, что тому не следовало делать общим достоянием то, о чем они вместе философствовали, а Аристотель в свою защиту отвечал, что его учение хотя и обнародовано, но вместе с тем и не обнародовано; так и философии необходимо признавать возможность того, что народ возвысится до нее, но не опускаться самой до народа. Однако в наши времена свободы и равенства, когда образовалась столь широкая публика, не желающая ни от чего отказываться и считающая себя достаточно умной для чего угодно или же все что угодно достаточно умным для себя, в такие времена даже самое лучшее и прекрасное не могло избежать своей судьбы; неспособная возвыситься до того, что, как видит она, летит высоко над нею, низкая обыденность возится с ним и мусолит его до тех пор, пока оно не становится достаточно обыденным, чтобы быть усвоенным; опошление же возведено в ранг своего рода доблести. Нет ничего в самых высоких устремлениях человеческого духа, что не испытало бы на себе эту судьбу; достаточно лишь промелькнуть в искусстве или в философии какой-нибудь идее, чтобы ее тут же начали разваривать и распаривать до тех пор, пока она не поспеет для кафедры, компендия и домашнего потребления публики «Имперского вестника»; Лейбниц в своей «Теодицее» отчасти взял на себя этот труд в отношении своей философии и этим обеспечил широкую известность не своей философии, а своему имени; ныне для этой цели всегда найдется достаточно услужливых людей. С отдельными понятиями дело решается само собой, достаточно всего-навсего перенести их названия на то, что давным-давно известно в гражданской жизни; Просвещение уже по происхождению своему, а также в себе и для себя выражает плоскую обыденность рассудка и его спесивое самовозвеличивание над разумом, потому-то Просвещению и не требуется изменять своего значения, чтобы

сделаться любимым и понятным; можно, однако, предполагать, что слово «идеал» заключает в себе всеобщее значение всего того, что не содержит в себе никакой истины, а слово «гуманность» — того, что вообще плоско и пошло. На первый взгляд обратный, а по сути дела тот же самый случай имеем мы, когда популярен уже сам материал, и предметам популярным, ни на шаг не выходящим из сферы общего понимания, требуется с помощью философского и методического приготовления придать внешнюю видимость философии. Как в первом случае выдвигается предположение, будто философское может в то же время быть и популярным, так во втором — будто то, что по природе своей популярно, может каким-то образом стать философским, то есть в обоих случаях — совмещение поверхностности с философией.

Различные устремления такого рода можно связывать вообще с пронизывающим все вещи духом беспокойства и непостоянства, отличающим наше время; после долгих веков жесточайшей косности, лишь ценой ужасных судорог расстающейся со старой формой, он наконец привел немецкий дух к тому, чтобы распространить понятие непрестанного изменения и нововведений и на философские системы; и однако это пристрастие к изменениям, к новому не следует путать с безучастностью игры, величайшее легкомыслие которой и есть как раз ее возвышенная и единственно истинная серьезность; ибо в беспокойной суете этой страсти за дело с величайшей серьезностью берется ограниченное, которому, однако, судьба с необходимостью уготовила темное чувство недоверия и тайное отчаяние, заметное уже в том, что серьезная на вид ограниченность, не обладая живой серьезностью, в целом не так уж много может отдать за свои интересы, а посему и в состоянии добиваться не большого, а в лучшем случае самого эфемерного воздействия.

Если угодно, это беспокойство можно рассматривать и как брожение, благодаря которому дух подымается к новой жизни из тлена отмершего образования и возрождается из пепла в обновленном юном образе. Картезианская философия выразила в философской

форме повсюду распространяющийся дуализм культуры, характерный для новой истории нашего северо-западного мира, *дуализм,* который означал гибель всей прежней жизни, сторонами которого, только по-разному отраженными, являются и мирные изменения общественной жизни людей, и более громогласные религиозные и политические революции: от этой философии, равно как и от общей культуры, которую она выражает, вынуждена была искать средств спасения всякая сторона живой природы — также и философия; то, что в этом направлении предпринималось философией ясно и открыто, подвергалось бешеным нападкам, а что делалось прикрыто и запутанно, становилось еще более легкой добычей рассудка, который переделывал все это в прежнюю дуалистическую сущность; эта смерть стала основанием всех наук, и даже то, что было в них научного, то есть по крайней мере субъективно живого, было полностью умерщвлено временем; так что если бы и не было непосредственно самого духа философии, который, будучи погружен в это широкое море и стеснен в нем, лишь сильнее чувствует мощь своих растущих крыльев, — то тогда уже сама скука наук (этих зданий оставленного разумом рассудка, который уже разрушил теологию, прикрываясь, что хуже всего, взятым напрокат именем Просвещения и морального разума) неминуемо должна была бы сделать невыносимой поверхностную экспансию и пробудить тоску мертвого богатства по капле живого огня, по сгустку живого созерцания и, после того как все мертвое давным-давно познано, тоску по познанию живого, доступному лишь разуму.

Следует с необходимостью верить в возможность такого действительного познания, а не просто в негативное прохождение сквозь новые формы или в беспрестанное их вырастание, если ожидать от критики познания истинного действия: не чисто негативного разрушения этих ограниченностей, но прокладывания пути для истинной философии; в остальном, если для нее возможно только первое, то и здесь всегда справедливо хотя бы, чтобы урезывались претензии ограниченности и отравлялось ее наслаждение своим эфемерным

существованием; кто хочет, может видеть в критике лишь вечно крутящееся колесо, которым каждый мир низвергает какой-нибудь очередной образ, вынесенный наверх волной. Пусть тот, кто так считает, чувствует себя при этом уверенно, опираясь на широкое основание здравого человеческого смысла, пусть он любуется этим объективным зрелищем появления и исчезновения, пусть он черпает в нем утеху и укрепление в своем отходе от философии, — ведь для него в индуктивном a priori сама философия, о которую разбивается ограниченное, только один из видов этой ограниченности; либо же он, с искренним любопытным участием поражаясь приходу и уходу вырастающих форм, с большим трудом овладевает ими, а затем умными глазами следит за их исчезновением, позволяя им нести себя в головокружительном потоке.

Если сама критика хочет утвердить одностороннюю точку зрения против других столь же односторонних, то она есть полемика и пристрастное дело одной из партий [Partei]; вместе с тем и истинная философия, выступая против не-философии, не в состоянии избежать внешнего облика полемики, ибо, поскольку у нее в ее позитивном нет ничего общего с не-философией и она не имеет возможности поэтому связываться с ней в критике, философии не остается ничего, кроме негативного критизирования и конструирования необходимо единичного явления не-философии, а поскольку та не имеет правил и проявляется по-иному в каждом индивиде, то и индивида, в котором вышла она наружу. А поскольку, когда против одного множества стоит другое множество, каждое из них называется партией, и как только одно из них перестает чем-либо казаться, так и другое перестает быть партией, то, во-первых, каждому из множеств должно казаться невыносимым быть только партией и не избегать при этом той моментальной самой по себе исчезающей кажимости, которую оно принимает в споре, а потому ему неизбежно приходится ввязываться в борьбу, представляющую собой непрерывное обнаружение присущего другому множеству *ничто,* во-вторых же, если бы одно множество,

желая спастись от опасности борьбы и обнаружения своего внутреннего ничто, объявило противное множество *только* партией, то тем самым оно объявило бы его *чем-то* и отказало бы себе в той общезначимости, для которой то, что на самом деле есть партия, не может не быть уже не партией, но попросту уже *ничем*; тем самым оно признало бы себя партией, то есть *ничем* для истинной философии.

ИЕНСКАЯ РЕАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ЧАСТЬ II
ЛЕКЦИИ 1805—1806 гг.

РАЗДЕЛ II
ИЕНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ДУХА

[I. Субъективный дух]
- [a. Интеллект]
- b. Воля

II. Действительный дух
- a. [Бытие в признанности]
- b. Договор
- c. Преступление и наказание
- d. Закон, имеющий силу

III. Конституция

A. Сословия, или природа духа, расчленяющего себя в себе самом
- 1. Низшие сословия и настроения
- 2. Сословие всеобщности

[B] Правительство, уверенный в самом себе дух природы

C. Искусство, религия и наука

Синтетическая связь государства и церкви

I. СУБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ

а) Интеллект

В духе пребывание предмета, его *пространство* есть *бытие*; оно есть абстрактное, чистое понятие пребывания. Я и вещь суть *в* пространстве *; оно полагается

* *Внимание вообще.* Изъятие *отдельного* пункта, различение для духа.

как существенно отличное от своего содержания; оно не есть сущность самого своего наполнения. Оно есть лишь формально всеобщее, отделенное от своего особенного. Но пребывание духа есть пребывание истинно *всеобщее;* оно содержит само особенное. *Вещь есть,* она не есть *в* бытии, а она сама *есть.*

Вот что непосредственно есть *сущность созерцания*: знание некоего *сущего.* Но дух есть это сущее, опосредующее само себя. Лишь снимая, он есть то, что он есть *непосредственно,* но отступая от этого; или же в нем следует рассмотреть движение — как *сущее* становится * для него всеобщим или как он делает сущее таковым, полагает сущее в качестве того, что́ оно есть. Бытие есть форма непосредственности; но оно должно быть положено в его истине.

а) Как вообще созерцающий тон, что для него есть некое *бытие,* он есть непосредственное; но, изнутри этой непосредственности возвращаясь в себя, он есть для себя. Он полагает себя свободным от этой непосредственности, прежде всего отдаленным от нее. Он, подобно животному, есть *время,* которое есть для себя, а также свобода времени, этот чистый субъект, свободный от своего содержания, но также и *господин* над ним, — таковыми не являются время и пространство, лишенные самости. Он отступает от этого бытия и полагает его в себе как *не-сущее,* как вообще снятое. Таким образом, он есть *представляющая способность воображения вообще.* Он есть самость по отношению к самому себе. *Сам он есть сначала созерцание;* он противопоставляет себе эту самость — не *предмет*; но созерцание его есть для него предмет, то есть содержание восприятия как *его* содержание. В созерцании созерцаемое *есть* во мне, ибо созерцаю-то *я;* это *мое* созерцание. Дух выходит изнутри этого созерцания и созерцает *свое* созерцание, то есть предмет как *свой* предмет, когда предмет снят как *сущий*: *образ.* В созерцании дух *есть* образ. Для себя как сознания он есть некое *бытие,* отделенное от *Я,* но для нас — един-

---

* Как он полагает *вещь.*

ство обоих *. Так — для самого духа. Он есть *в себе* и *для себя*. В созерцании он есть еще только *в себе*. Он дополняет это ⟨бытием⟩ для-себя, негативностью, отделением ⟨бытия⟩ в-себе и возвращается в себя, и его первая самость есть для него предмет: образ, *бытие, как мое бытие,* как снятое.

αα) *Ночь-хранительница.* Этот образ принадлежит *духу,* его простой самости; но у простого нет различия, так и здесь: *он ⟨образ⟩ есть в нем как неразличенном.* Дух владеет им, он господин над ним. Образ хранится в его *сокровищнице,* в его *ночи.* Он ⟨образ⟩ *не осознан,* то есть не извлечен и не поставлен перед представлением как предмет. Человек есть эта ночь, это пустое ничто, которое содержит все в своей простоте, богатство бесконечно многих представлений, образов, из которых ни один не приходит ему на ум, или же которые не представляются ему налично. Это — ночь, внутреннее природы, здесь существующее — *чистая самость.* В фантасмагорических представлениях — кругом ночь; то появляется вдруг окровавленная голова, то какая-то белая фигура, которые так же внезапно исчезают. Эта ночь видна, если заглянуть человеку в глаза — в глубь ночи, которая становится *страшной;* навстречу тебе нависает мировая ночь.

ββ) *Сила, которая извлекает образы из этой ночи или погружает их в нее: самополагание, внутреннее* сознание, *делание,* раздвоение. Сущее ушло в эту ночь; но и движение этой силы тоже положено.

α) Образ есть нечто многостороннее; в нем форма выступает как определенность и благодаря этому [имеются] другие определения, вообще множественность. *Я* есть форма не только как простая самость, но как движение, *отношение* частей образа — форма; полагание *отношения* как отношения своего. Поскольку

---

* α) На полях: подобно животному, он есть в себе произвольное движение, свобода, самость времени и пространства, произвольно полагает содержание здесь или там в пространстве и времени. Время, пространство есть внешнее отношение; это внешнее *отношение* как *форму* он снимает. β) *Бытие;* оно принадлежит собственно *Я,* как таковому, не времени и пространству.

она ⟨форма⟩ составляет *часть содержания,* она изменяет эту связь. *Для себя* здесь — свободный *произвол*: разрывать образы и сочетать их самым непринужденным образом*. Если при его извлечении образов наружу идти согласно *воспринятому* отношению, то *Я* подчинено так называемой *ассоциации идей* — английское слово, так как англичане до сих пор называют простой образ — собаки, например, — *идеей.* Законы этой ассоциации идей — не что иное, как пассивный порядок представлений; *одновременно* увиденное и воспроизводится совместно и т. д. Этот произвол — пустая свобода, ибо ее содержание есть еще нечто иное; произвол здесь заключается лишь в форме и затрагивает только ее.

β) Тем самым предмет вообще получил форму, определение быть *моим,* и, как вновь *созерцаемое,* его бытие имеет уже значение не чистого бытия, но — *моего* бытия: он мне уже *знаком,* или *я вспоминаю* его, или я имею в нем непосредственно сознание *моего* [*Я*]. В непосредственном созерцании я имел лишь сознание его; но если он мне знаком, он становится для меня ⟨предметом⟩ с таким непременным определением. Мы вспоминаем о чем-нибудь и благодаря чему-то иному; в нас вносится только образ предмета; воспоминание добавляет момент для-себя-бытия**. Я однажды это уже *видел* или *слышал*; я *вспоминаю*; я вижу, слышу не просто предмет, а двигаюсь *при этом* внутри себя; *вспоминаю* — изнутри *себя,* извлекаю *себя* из простого образа и полагаю себя *в* себе. Я полагаю себя, особо, предметом.

γ) Это для-меня-бытие, которое *я добавляю* к предмету, есть та ночь, та самость, куда я его ⟨предмет⟩ погрузил, будучи извлеченным оттуда, оно само есть для меня предмет, а что передо мной, есть *синтез* того и другого: *содержание* и *Я* ***. Но именно в этом *сам* внешний *предмет* снят, ⟨стал⟩ другим, *чем он есть.* Он

---

* Совершенно иное движение, чем движение во времени и пространстве, свободное от этого сущего движения.

** Для-меня-бытие поверхностно привязано к созерцанию.

*** *Его бытие* есть *внутреннее,* определенное как для-меня-бытие.

покорился господству самости, потерял свое значение быть непосредственно, самостоятельно. Не только произошел синтез, но бытие предмета снято. Следовательно, предмет не *есть* то, *что* он есть. Содержание не свободно от своего *бытия*. Бытие есть *самость*. Содержание есть его простая сущность вообще; оно есть нечто другое, чем его *бытие*. Оно значимо как другое в *целом*, у него другая *сущность*, самость, другое значение, или, иначе, оно значимо как знак. В знаке *для-себя*-бытие есть предмет как *сущность* предмета, предмет выступает как снятый по своей тотальности, по своему содержанию. Его содержание не имеет уже свободной, собственной ценности; его бытие есть *Я* сам — идеализм, который становится предметом для себя. Вещь не *есть* то, что она *есть*; то же бытие есть самость. Мое *для-меня-бытие* есть предмет как *сущность* вещи, в воспоминании связано с ней лишь синтетически, внешне. *Я* само есть здесь предмет как *внутреннее* вещи. Это внутреннее вещи еще отделено от ее бытия; всеобщность или вещь еще не положена как *вещь*. Что я вещь созерцаю лишь как знак, а сущность ее — как *Я*, как значение, как рефлексию в себе, — это равным образом есть *предмет*, внутреннее, которое само *налично*. Только теперь есть *непосредственное* внутреннее, оно тоже должно вступить в наличное бытие, стать предметом, напротив, внутреннее должно быть внешним: возвращение к *бытию*. Это есть *язык* как именующая сила*. Способность воображения есть лишь пустая, дающая форму, означающая, полагающая форму как внутреннее, а язык есть сила, полагающая внутреннее как *сущее*. Теперь перед нами истинное *бытие* духа как духа вообще. Оно *наличествует* как единство двух свободных самостей и [есть] наличное бытие, сообразное со своим понятием. Оно также непосредственно снимает себя, затихает, но ⟨уже⟩ *услышано*. Сначала язык говорит только этой самостью — *значением* вещи, дает ей имя и высказывает имя как *бытие* предмета. [На вопрос:] «Что это?» мы отвечаем: *это* лев,

* Память, творческая сила.

осел и т. д., это *есть*, то есть это отнюдь не есть нечто желтое, с ногами и т. д., нечто свое, самостоятельное, — но *имя, звук* моего голоса, нечто совершенно иное, чем оно есть в созерцании, и это — его истинное *бытие*. [Затем мы думаем так:] это только *имя*, а сама вещь есть нечто совершенно другое, то есть мы или снова впадаем тут в *чувственное представление*, или [мы думаем, что] это *только* имя, в более высоком значении, так как имя само есть еще только очень поверхностное *духовное бытие*. Таким образом, через имя предмет рожден изнутри *Я* как *сущий*. Это — первая *творческая* сила духа. Адам дал имя всем вещам. Это право высшей власти и первое вступление во владение целой природой или творение ее изнутри духа. Logos [есть] разум, *сущность* вещей и речи, *вещь* и *вещание*, категория. Человек глаголет вещи как вещи *свои* и живет в духовной природе, в своем мире, и это есть *бытие* предмета. Дух относится к себе самому; он говорит ослу: ты есть нечто внутреннее, и это внутреннее есть *Я*, а твое бытие есть звук, который я изобрел произвольно. *Осел* есть звук, который есть нечто совершенно иное, нежели само чувственное бытие. Коль скоро мы его видим, чувствуем или слышим, мы сами есмь это, мы непосредственно одно с этим, мы наполнены [этим]. Но коль скоро ⟨он⟩ отступает, как имя он есть нечто духовное, нечто совершенно иное.

Мир, природа уже не есть царство *образов*, внутренне снятых, у которых нет бытия, — но есть царство имен. Прежнее царство образов — это *грезящий* дух, который имеет дело с содержанием: содержание это не есть ни реальность, ни наличное бытие. Его ⟨духа⟩ пробуждение есть *царство имен*. Здесь одновременно и разделение: дух ⟨выступает⟩ как сознание. Только теперь его образ — истина. И грезящий разумеет так, но это неистинно. Грезящий не может отличить себя от бодрствующего, а бодрствующий отличает себя от грезящего по тому, что истинно, что есть для него. Это — истинно; не налично уже не только его *бытие-для-себя*, предмет [в] образе; но χ замкнутого для-себя-бытия — одновременно форма *бытия*; *оно есть*.

Собственно, лишь в имени *созерцание,* животное, пространство и время преодолено *. Созерцаемое растворилось, его целостность — как бы *простая атмосфера: запах* **, простая индивидуальность, поднятая из ⟨глубины⟩ путем чувства до высшего духовного смысла, индивидуальность, действительность вообще; но она только *первая,* без собственного исполнения ***, или же непосредственная. У *имени* еще иное *значение,* нежели что имя есть ****. У предмета в знаке — иное значение, нежели что предмет *есть*. *Внутреннее* имени, [его] значение, напротив, есть чувственно-сущее. Его содержание должно отождествиться с ним самим, с его простой сущей духовностью.

Дух уходит в себя из этого *бытия* имени или его именование есть для него предмет как царство, как некая множественность имен. Они суть *простое,* замкнутое в себе; многосторонность образа стерта, скрыта в этой самости. Способность воображения извлекает предмет вместе с его множественностью, вместе со всем его ближайшим окружением; а имя одиноко без *отношения* и сопряжения ***** — не несущий себя ряд, ибо нет определенности, то есть самого отношения в *нем* самом к иному.

Одно только Я****** есть носитель, пространство, субстанция этих имен; оно есть их *порядок* или

---

* Граница возвращена в себя, отрезана.

** Как в чувстве [даны] ощущение и тепло, так и запах; *бытие* и *знак* — снятое бытие.

*** *Первая действительность* и поэтому единичность.

**** Другое значение основано на том, что имя есть *единичность,* неразвитая еще в себе самой: оно есть *вот это бытие* образа; оно есть через *определенность* — определенность [есть] *несовершенное* единство бытия и для-себя-бытия, единство со *своей противоположностью,* возвратившейся в единичность.

***** Вырезает кусок пространства, прерывает, отрицает непрерывность пространства — но ассоциация идей...

****** α) *Я* противостоит *множеству* имен; их *единичное* содержание чуждо, но их определенность есть *Я,* и их единичность *проста.*

β) Против ⟨имен⟩ стоит *Я,* [*Я*] есть их простота, их сущность; они соотнесены друг с другом через *Я,* через их сущность. Только *Я* есть *необходимость* того, что в себе самом есть противоположность самого себя. Своим *бытием* они теперь имеют *Я,* ибо они *просты.*

отношение их как совершенно *безразличных* друг к другу. У них нет в себе ни соподчинения, [ни] отношения. *Я* должно теперь созерцать себя как такое упорядочивающее или созерцать их как упорядоченные и утверждать этот порядок, чтобы он был порядком постоянным.

Сперва оно (*Я*) *владеет* именами, оно должно *удерживать* их в своей ночи как подчиненных, которые повинуются ему; и так оно должно не только вообще созерцать имена, но созерцать их в своем пространстве как *прочный* порядок, ибо оно есть их отношение и необходимость, есть *в-себе-сущее* отношение различных. Оно ⟨*Я*⟩ переходит [теперь] к тому, что творит *содержание* из самого себя. Его содержание суть *безразличные* имена, но в их безразличии как многих самость не ⟨выступает⟩ как негативное, какова она поистине. Негативное во многих есть отношение каждого через самого себя к другому. Это отношение оно утверждает в своих именах, как таковых, вообще утверждает имена в необходимости, которая еще не есть положенная *в них* необходимость, а есть лишь твердый *порядок* *. Это есть, собственно, *память*, рассудок, имеющий себя еще в своем предмете как предмет. Память хранит имя вообще, это свободное, произвольное сочетание вот этого образа (значения) и вот этого *имени*, так что при ⟨появлении⟩ образа в нем налично имя, а при ⟨появлении⟩ имени наличен образ. Но выше освобождение

γ) Каким образом *становится* теперь эта их необходимость или их упрочение, так что *Я* становится их *бытием*, или *Я*, которое есть их *сущность*, становится их бытием? Ибо бытие есть *прочное*, предметное; *Я* есть форма чистого беспокойства, движения или ночи исчезновения. Или: *Я* в имени есть *сущее (всеобщее)*, непосредственное; теперь, через опосредование, оно должно стать собою благодаря себе. Его беспокойство должно стать тем самым *самоупрочением*, должно стать движением, снимающим себя как беспокойство, как чистое движение. Это [есть] *труд*. Его *беспокойство* становится *предметом* как упрочившаяся множественность, как порядок. Беспокойство становится *порядком* именно потому, что оно становится предметом.

* В *имени Я* есть непосредственная *единичность*, самополагание как единичность делает себя необходимостью, но пустой необходимостью, как когда мы говорим «судьба» [и] не знаем ее закона, ее содержания, чего она хочет.

отношения от этого разнородного так, что имена относятся лишь к именам (*молния,* гром, *сходство* с чувственным явлением), но свободные имена не [соотносятся] друг с другом. *Я* есть сила этого свободного *порядка,* еще не положенного как необходимый *порядок,* но порядка *. Оно есть свободный носитель, свободный беспредметный порядок. Оно есть первое *Я,* постигающее самое себя как силу. Оно есть необходимость, свободная от представления, есть сам порядок, фиксирующий и фиксированный. Упражнение памяти есть поэтому первый *труд* пробудившегося духа как духа. Давать, изобретать имена есть *непосредственный* изобретающий произвол. В *памяти* сначала исчезает этот произвол **; *Я* пришло к *бытию.* Имя есть упроченный знак, остающееся отношение, [поэтому] отношение всеобщее. *Я* отказалось от своего *произвола* в своем *бытии,* положило себя как всеобщее. Поэтому тут вообще [есть] порядок, необходимое отношение. Но [это отношение] есть еще внутренний или даже случайный порядок, произвольная необходимость, ибо ее стороны еще не положены, не положены *в себе самих.* Он ⟨порядок⟩ есть лишь необходимость вообще, то есть случайная.

Утверждение такого отношения имени и имен есть *занятие, лишенное материала,* и движение самого духа. Он ⟨дух⟩ уже не сочетает чувственные, сущие представления по произволу или [так], что только воспроизводит их, как они суть, — пассивное, совершенно произвольное связывание, — но он есть *свободная сила* и утверждает себя как такую свободную силу. Труд одновременно [в том], что *Я* делает себя самого тем, что́ оно есть как дающее *имена,* а именно *вещью, сущим. Я* есть имя, и есть некая вещь. *Я* делает себя *вещью,* фиксируя в себе порядок имен. Оно фиксирует его ⟨порядок⟩ *в* себе, то есть оно делает себя самого

---

* *Уничтожение произвола,* пустой единичности. Это *до сих пор* была *единичность* (в имени) *в себе,* теперь она связана — не материал, *за пределы* которого она может *выйти,* причем оставаясь в себе — *в противоположность* материалу — так, чувственному сознанию, — *пустое самому себе как самости,* в этой *пустоте...*

** *Снятие* самого себя, направленное на *себя.*

этим лишенным мысли порядком, у которого лишь видимость порядка; в *видимости порядка* заложено *Я*, необходимость, самость сторон. Но стороны еще суть чисто безразличное. Оно (*Я*) может сделать себя вещью лишь как память, поскольку вещь, которой оно себя делает, *в себе* есть *Я*. Оно теперь выступает как деятельное — делающее движение предметом своим, каковое оно само непосредственно есть в давании имен. (Для-себя воспоминания есть теперь его делание, ⟨направленное⟩ на себя), порождение самого себя, отрицание самого себя. Если имя рассматривается как предмет, на который [направлено] его делание, оно снимает само себя *.

Этот труд есть поэтому первое внутреннее действие [, направленное] на себя самого, вполне *нечувственное* занятие и начало свободного возвышения духа, ибо он имеет здесь предметом себя — гораздо более высокий труд, чем ребяческие занятия внешними, чувственными или нарисованными картинами, растениями, животными: огромные морды, желтые гривы, длинные хвосты и пр.; это ви́дение, *внимание,* есть первая необходимая деятельность, точное ви́дение, деятельность духа, *фиксирование,* абстрагирование, вычленение, усилие, преодоление неопределенности ощущения. Но делание не выходит изнутри самого себя **.

---

* Этот труд есть повторение одного и того же ⟨труда⟩; в этом состоит его тяжесть. *Я* отрекается от своего свободного произвола, [от] своего выхода за пределы определенного; повторение есть *полагание* тождества, бытия, удерживание в себе как тождественном. Это повторение *известного,* где больше нет ни *интереса* к *делу,* ни наслаждения находить себя в другом, не именование, а чистое *нечувственное* занятие — утверждение *абстракции, себя* как пустого пространства — в нем фиксировать звезды — чистое фиксирование.

α) Чистая, *освобожденная деятельность,* повторение β) без объективности; долженствующие быть упроченными ⟨моменты⟩ еще безразличны.

** α) Наименование [есть] всеобщее этой сферы. β) Деятельность, *для-себя-бытие,* память: внутренняя действенность.

γ) *В-себе*-бытие и *для-себя*-бытие. *Я* рефлектирует на свое делание, то есть рефлектирует себя за ее пределы и делает его для себя предметом. Ближайший результат — это что мы *знаем* что-то наружно, но еще не *внутренне. Я* [еще] есть *бытие,* вполне незавершенный внешний продукт. Целое есть α) прочное отношение, положенное посредством *Я,* и отношение это

Это занятие самим собой и есть именно созидание самого себя, *обратное* по сравнению с тем ⟨занятием⟩, которое *вещь* делает *Я*. Утверждать порядок — *мысль* собственного содержания *Я*. Не в именах у *Я* есть содержание как ⟨содержание⟩ *Я*, но в *форме*, в порядке; но ⟨в форме⟩ прочной, произвольной, случайной; [она] ⟨форма⟩ есть внешность, вещность. Я знаю что-либо наизусть, я сделал себя неким *безразличным* порядком. Я есмь порядок. Отношение, делание; но оно произвольно; *Я* поэтому сделалось вещью.

Эта направленность на имя имеет, следовательно, противоположное значение, а именно то, что направленность на *Я* положена, снятие его [*Я*] как для-себя-сущего, то есть произвольного, делающего. Положена *всеобщность* с равной ценностью, с равным образом снятым бытием деятельного *Я* и предмета: *Я*, ставшее

прочно, ибо оно есть посредством того же. Оно есть необходимость: *память* ⟨Gedächtnis⟩ есть становление *мысли* ⟨Gedanke⟩, становление нечувственного предмета, то есть α) такого, какой не есть уже образ, β) в каком уничтожена *единичность* имени. Собственный труд, делание есть единичность, порядок есть равным образом самость. *Я для себя предмет*, но как множественность, ибо его делание есть движение, различение; оно само есть порядок и порядок различий, которые суть его различия, остающиеся заключенными в него — *вещь*, *момент* (так — *в себе* или для нас). Это *мыслящее* созерцание или созерцающее мышление. Это не безразличные имена, но моменты, деление в самом *Я*, произведенное трудом. Оно имеет этот продукт предметом, и сначала предметом *непосредственным*. Это постигающий рассудок, *рассудочная* необходимость, объяснение, поиски причины действия. Чувственное определено как действие и т. п., или для *Я* оно есть то, чем было в имени для нас. Вещь имеет как *сущность* для *Я* нечто иное, нежели что она *есть*. Это только знак, но его значение не случайно, а есть его *сущность*, ибо оно есть всеобщее. *Я созерцает* эту категорию; оно постигает. Что оно *понимает*, есть сама [суть] вещи, но не *поскольку* оно понимает или [есть] форма самости; однако оно понимает [суть] *вещи* (содержание вещи удвоено). — *Рассудок:* α) Отношение противоположных понятий, β) их единство, *основа;* они имеют свою субстанцию в *бытии*. Основа есть снятое *бытие*.

А. Распределение. Предмет есть *вещь*, *Я* есть самость, субстанция [,] единство противоположных определений, которые оно ⟨*Я*⟩ распределяет между несколькими субстратами.

В. В мышлении субстанции сама вещь становится этой самостью; субстанция и свойство, акциденция. В причине и

предметом. В имени ⟨оно⟩ [стало] только *бытием,* которому противостоит для-себя-бытие, или имя еще произвольно, единично — *вещь, рассудок, необходимость* — *вещь* как *простая* всеобщность, необходимость как самодвижение. У вещи необходимость есть в себе, так как у нее есть в себе *самость Я.* Различие *в* вещи есть различие в самости, то есть [это —] в самом себе *негативное* отношение. Понимание, усмотрение есть различие — не в вещи, но вещи по отношению к рассудку, который собственно сюда не принадлежит, но есть опыт сознания *.

Я, таким образом, деятельно по отношению к *вещи* или всеобщему, как таковому, то есть положено движение всеобщности. Различие его [есть] *оно* как от себя различенное; *оно* [есть] всеобщее, которому оно само

действии оба ⟨этих момента⟩ объединены и выступают как одухотворенные вещи; но их *сущность* — одухотворение. *Деятельность* умирает в продукте; самостоятельность [есть] чистая форма причины.

Рассудок α) соотнесен с *вещью,* так что форма *бытия* в последней есть для него. Одно, многое, причина и т. д. [есть] отношение их как различенных друг относительно друга *одухотворенных* ⟨моментов⟩. Абстракция, или понятие, имеет *субстанцию в бытии.* Понятия вступают в такое *отношение,* вещь еще не есть в себе самой вещь успокоенная, единство противоположных определений.

Но эти одухотворенные определения *гибнут* в простой нейтральности, всеобщность [становится] *основанием;* становится основание. Теперь основание для *Я — всеобщее* как таковое; оно ⟨*Я*⟩ знает *себя* как рассудок; оно говорит об *определенных понятиях* как о своих и β) [оно] *судит* ⟨urteilt⟩, есть движение определенного понятия. *Единичность* и *всеобщность* различны и противоположны.

α) *Умозаключение.* Следовательно, на первый взгляд они равны лишь в третьем. Связка есть *Я,* оно несет ее; сначала оно пустое. Но каково это третье? β) Это не чистая связка А = А, пустое тождество; часто полагают, что она абсолютна — иначе не было бы равенства *одних и тех же* ⟨моментов⟩; γ) но [она] содержит *оба* этих момента; равным образом их равенство, как и их противоположность, есть *Я;* δ) они оба то же самое [как *сущие*], и каждое равно другому в том, в чем оно ему противоположно; или оно противоположно ему в том, в чем оно равно ему. Различие и равенство — одно и то же. Им остается пустая форма *бытия,* которую они давно уже потеряли.

* *Рассудок; суждение, умозаключение.*

противопоставлено, как содержащаяся в нем негативность. Сама негативность в форме всеобщности есть *единичность*. Оба ⟨момента⟩ совершенно безразличны друг к другу, так как каждое есть всеобщее или *отношение-к-самому-себе*. Но крайние ⟨термины⟩ так же соотнесены друг с другом; они *тождественны*, в безразличии или всеобщности, соотнесены *в себе*, но друг для друга, ибо каждое есть само то, что оно есть, лишь в противоположности к другому *, скрывая *всеобщее* как *негативность* в своей простоте. Но единичное как негативное есть негативное, исключающее другое, ненегативное, всеобщее. *Оба* относятся к себе или суть всеобщие, но в то же время лишь *одно* всеобщее; оба суть негативное другого, но в то же время лишь одно негативное. Одно, ⟨единичное⟩ *вовнутрь*, в отношении к себе — всеобще, к себе самому, ибо оно исключает именно *другое*, свое бытие вовне — и оно негативно по отношению к этому другому. Но другое, *всеобщее*, — *внутренне* негативно, оно содержит негативность *внутри себя*, но есть *всеобщее* вовне **. Тем самым каждое имеет то, что оно есть *внутри*, также и вне себя как другое. Или *в-себе* каждого, то, что оно есть не *для другого, есть другое*, то есть то, что для него есть. Они суть противоположность самих себя, они сами ⟨суть⟩ это движение этого инобытия, само*отнесения*; именно отношение есть противоположность их безразличия, которое они имеют в суждении. Их *бытие вовнутрь* отлично от их бытия *вовне*; [оба,] следовательно, в себе раздвоены, себя снимают. Бытие *вовнутрь* есть в себе и для себя; но именно это (например, негативность) есть его иное или всеобщее. Всеобщее есть *самому себе равное*. Оно, таким образом, есть н[егативно]сть, ибо таковая есть его внутреннее. Оно, и единичность, и

---

* *Основа стала* благодаря этому движению.

** Память [есть] полагание необходимости вообще:

α) Понятие: понимание необходимого, лишь противоположно. Основа есть *Я*; таким образом, *Я* полагает себя в

β) суждении: полагание безразличия обоих, *несоотнесенное бытие как определенно пон[ятое]*.

γ) ⟨Умо⟩заключение — единство обоих, так что каждое само является этим единством противоположности и безразличия.

всеобщность, [его] противоположность — неравенство, ⟨нетождественность⟩, его истинное бытие [есть] его *бытие* вовне, то есть лишь в соотношении, а не в себе и для себя. Их всеобщность поэтому имеет в то же время значение *бытия.* Они так равны самим себе, что именно то, что они суть *в себе,* распадается на *два* безразличных ⟨момента⟩. Всеобщность, как таковая, лишь *едина,* а бытие есть именно реальность или пребывание как ⟨пребывание⟩ многих.

Они, следовательно, *оба* суть *всеобщие,* а только одно всеобщее. Они суть *сущие,* а это *бытие* точно так же неравно, ⟨нетождественно⟩; одно бытие есть внутреннее, в-себе другого, и они негативны. Их единство α) само есть другое, нежели обе крайности ⟨крайние термины⟩, так как они противоположны ⟨друг другу⟩; но β) их противоположность *такова, что именно в том, в чем они противоположны друг другу,* они равны ⟨тождественны⟩ друг другу (и наоборот, их *противоположность* есть нечто другое, *чем они,* чем их *равенство ⟨тождество⟩ самим себе*). Но именно в своем единстве и в своей противоположности они соотнесены друг с другом, поскольку оба они другие, нежели сами они, средина их ⟨средний термин⟩ соотносит их. Тем самым положено их *умозаключение*; поскольку они противоположны, они едины в некоем третьем; а поскольку они равны, их противоположность, разрывающая их, тоже есть нечто третье.

Это третье, однако, таково, что оно есть все то, что ⟨и⟩ они. Оно есть всеобщность, негативность и, так как суть многие всеобщие, их бытие. Всеобщность же такая, что она непосредственно равна себе и противоположна себе, разорвана на себя и свою противоположность; равным образом и негативность, и простое бытие есть непосредственно многое. Это *единство* противоположностей, себя в самом себе движущее всеобщее, которое раздваивается на сущие ⟨моменты⟩, каковые суть противоположности, и которые благодаря этому суть чистая негативность. Рассудок есть *разум,* а его противоположность есть *само Я.* Главное, что вещность, поскольку она есть *всеобщность,* также непосредственно представляет себя как *бытие* и положена

как негативность или единство *. Вещность, представленная как *сущее,* переходит из *суждения* в ⟨умо⟩заключение; отношение через противоположность есть нечто другое, третье; но каждое *опосредовано* через третье с другим; отдельное — по своему *соотнесению себя с самим собой — в-себе, не здесь* ⟨не наличествует⟩; рассудок — его *в-себе.* Равным образом всеобщее не налично как негативность — она есть его *в-себе,* так же и рассудок, ибо [он] есть ⟨свое⟩ *в себе.* Он есть [α] *внутреннее* каждого; но β) [он] также есть *внешнее* каждого, ибо как негативность он есть внешнее, *наличное бытие* отдельного, а как всеобщее он есть внешнее, наличное бытие всеобщего. Он есть γ) также *бытие* (многих), ибо содержит их как безразличные. Он, таким образом, есть это чистое движение всеобщности, которая есть ⟨свое⟩ в себе и наличное бытие отличенных от нее ⟨моментов⟩. Он есть *разум,* который есть *предмет* для самого себя. Разум есть *⟨умо⟩заключение* в своей бесконечности, которое раздваивается на крайние ⟨термины⟩, а последние непосредственно тем, что они *суть,* имеют своим в себе другое **.

---

* Или что *единичность, содержание* языка становится как чисто негативная *единичность;* становится *предметом, как таковым.*

α) Они *суть иное, чем Я; что* такое их *бытие?* Они суть *в себе самих,* потом другие...

β) Единичное и всеобщее, но это различие как раз таково, что в том, в чем они различены, в том же они равны, то есть они не *суть другие,* нежели что *Я.*

** Единичность [есть] *непосредственное, негативное* единство безразличия и противоположности — действительность; *Я* [есть] вся действ[ительность].

Движение чистых категорий ⟨имеет⟩ становление [сущего] в форме вещи своей основой, или: основа имеет своим *внутренним* сущее как движение. Наоборот, в движении умозаключения *основа* идет *к бытию,* поскольку такое движение возвращается к *простому,* не негативному равенству всех моментов; но [это бытие есть] тотальность, действительность как прозрачная игра всех *сторон. Противоположность* (предмет), крайние ⟨термины⟩ — *реальны,* таковы, что именно это составляет их исполнившееся *бытие,* — что они противоположны в том, в чем они равны, — отталкивание одноименного, — и наоборот. Таким образом, само *бытие* есть это чистое движение. ⟨Умо⟩заключение [есть] единство противоположности, как таковой; опосредствование есть само непосредственное единство.

Интеллект ⟨Intelligenz⟩, таким образом, не имеет больше в качестве своего содержания другой предмет, но она постигла *себя* и есть свой предмет. *Вещь,* всеобщее для интеллекта, есть такое, какое она ⟨оно⟩ есть *в себе*: снятое бытие, причем позитивно или как *Я*. Интеллект *действителен,* есть возможность действия. Предмет есть *в себе* то, что он есть, — и потому он может быть снят, — но *для себя* он еще не был деятельным: *для себя,* то есть чтобы он ⟨интеллект⟩ — уже созерцал изменение как *себя* или делание как самость — изменение, предметный minus такового, как самое себя.

Этот интеллект *свободен,* но его свобода, напротив, лишена того *содержания,* ценой которого, через потерю которого он как раз и освободил себя. Его движение есть противоположное: он осуществляет себя * не путем внутренней восприимчивости ⟨Intussuszeption⟩, а путем порождения [содержания], и именно такого содержания, в котором он имеет сознание своего *делания,* то есть сознает себя как полагание содержания или как делание-себя-содержанием. В теоретическом [это] и в образе, [в] воспоминании, [в] себе самом, но не как содержание, а как форма, или же само *Я* не есть *основа, всеобщее,* на что нанесены определение, различения.

b) Воля **

А. Волящее волит, то есть оно хочет положить себя, сделать *себя* предметом. Оно *свободно,* но эта свобода есть *пустота,* формальное, дурное. Волящее заключено

---

* *Форма* и *содержание,* пустая предметность, *всеобщность.*

** Обзор интеллекта: *вещность* рассудка есть *свет;* разум есть вслушивание, слышание.

Интеллект: предмет [имеет] форму абстрактного *бытия,* есть *для нас* то, что́ есть *в себе.* Движение к *Я* посредством полагания *Я,* поскольку бытие *в себе* есть всеобщее, в духе, для нас также в понятии; причем это *для Я* — будучи противопоставленным — оно есть самость, причем для него [*Я*] или же его самополагание; сначала даже только *формальное полагание.*

В понимании ⟨умо⟩заключение *в себе*; внутреннее — *Я* — еще не отделено от этого.

в себе или есть ⟨*умо*⟩*заключение* в себе самом. α) Оно есть *всеобщее, цель;* β) [оно] есть единичное, самость, деятельность, действительность; γ) оно есть средина ⟨средний термин⟩ того и другого, *побуждение.* Побуждение есть *двустороннее,* имеющее содержание, есть всеобщее, ⟨побуждение⟩ есть цель и деятельная самость таковой, — первое есть *основание,* второе — *форма.*

α) * Каково *определенное содержание* побуждения, здесь еще не может быть указано, ибо оно еще не определено. Оно не имеет еще никакого ⟨содержания⟩, ибо здесь положено лишь понятие воли. Какие побуждения имеет *Я,* это вытекает лишь из содержания его мира; таковой и составляют его побуждения.

β) Определенный способ, каким это ⟨*умо*⟩*заключение* положено в Я, таков, что все *моменты его* заключены в *самости как всеобщем,* или же шаре, так что оно *теперь* есть *целое,* а его противоположность лишь пустая форма для самосознания. Сила его умозаключения, его воли и состоит в том, что, поскольку оно обнаруживает одну сторону, оно в ней взято в себя, а потому не выставляет наружу такую определенность, в которой его можно было бы постигнуть. Это pattes de velour, ⟨бархатные лапы⟩, которые по отношению к другому являются когтями, но, когда тот другой защищается от них, он хватается за скользкий бархат, за который невозможно ухватиться. ⟨Умо⟩заключение, таким образом, является в этом целостностью и именно поэтому неприступно.

γ) (это в себе округленное ⟨умо⟩заключение ** одновременно обращено вовне, или, иначе, есть

α) Побуждение имеет собственное *содержание,* налично [сущую] цель.

⟨Умо⟩заключение: *магнит* во всяком крайнем ⟨положении⟩; *Я судит,* β) рефлектирует внутрь себя, исходя из крайних ⟨терминов⟩.

* Первое разделение ⟨умо⟩заключения, *безразличие* крайних ⟨терминов⟩: во всем самость, неп[осредственная] деятельность есть *его* деятельность.

** α) Полагание ⟨умо⟩заключения в его крайних ⟨терминах⟩, так что они опосредованы другим. Единичность противостоит пели.

подлинное *сознание,* которое, однако, рассматривается здесь как заключенное в *Я*). Именно воля есть *для-себя-бытие,* погасившее в себе всякое чуждое, сущее содержание. Но благодаря этому оно ⟨для-себя-бытие⟩ лишено иного, лишено содержания, и ощущает этот *недостаток* — недостаток, ибо это ⟨умо⟩заключение есть ⟨умо⟩заключение непосредственное, первое, следовательно, ⟨предполагается⟩ безразличие крайних ⟨терминов⟩, но это недостаток, который равным образом и позитивен. (Недостаток есть *цель; форма,* что он есть лишь цель, есть недостающее *бытие. Бытие,* как таковое, стало именно формой). Итак, негативное, исключающее заложено в самой воле, так что она ⟨воля⟩ в нем направлена лишь на самое себя, есть *исключенное* из себя, цель противостоит самости, единичность, действительность — всеобщему. *Чувство* недостатка есть α) вышеположенное единство обоих ⟨моментов⟩ в побуждении, [β] как чувство, как недостаток противоположности. ⟨Умо⟩заключение есть лишь первое; всеобщее объединено с единичностью через побуждение. Крайние ⟨термины⟩ имеют форму безразличного бытия друг для друга, полагание *первой* реальности, которая несовершенна.

B. Удовлетворение побуждения * есть второе ⟨умо⟩заключение. α) Удовлетворение есть [удовлетворение] побуждения, не *вожделения*; последнее — животное, то есть у этого предмета абстрактная форма собственного *бытия, внешности*; и только так он есть для самости; соединение ⟨их⟩ есть поэтому и чистое исчезновение. Но здесь бытие есть только форма, то есть *Я,* как целое, есть побуждение. *Я* отделяет побуждение и делает его для себя предметом, который, таким образом, не является *пустой сытостью, простым самочувствием,* которое теряется в *вожделении* ** и восстанав-

---

* Полагание в стихии *всеобщности* — безразличие — *бытие*; ибо истина в том, чтобы не быть заключенной внутри *Я — Я внутренне* напряжено.

** *Внешнее* самосознание, *бытие,* и вожделение — абстрактное для-себя-бытие — *животное* — или же не единичное удовлетворение, а всеобщее. *Вожделение* есть момент, *для-себя-бытие,* именно ⟨умо⟩заключение, включенное внутри самости.

ливается снова в его удовлетворении; а то, что здесь исчезает, есть чистая форма безразличия крайних ⟨терминов⟩ побуждения, иначе говоря, ⟨исчезает⟩ цель, содержание, которое противоположно единичности; и это исчезание безразличия как исчезание противоположности есть бытие, но бытие *исполнившееся.*

α) *Я* становится *созерцающим* благодаря непосредственности, становящейся через снятие противоположности (вообще *Я* всегда и везде таким образом переходит в созерцание и чувство).

β) Главное — содержание предмета. *Я* отделяет себя от своего побуждения, поэтому последнее получает другую форму; оно есть успокоенное, ставшее самим собой, исполнившееся побуждение. Недостаток был созерцанием *пустого Я,* ибо это последнее было для себя предметом — не внешним предметом, а *своим собственным* предметом как нечто различенное в себе; оно ⟨пустое *Я*⟩ связывало различные моменты ⟨умо⟩заключения, было их безразличием, их пребыванием, а не бытием, как таковым. Это было первое непосредственное *Я,* но как таковое. Отделенное от *Я* побуждение освобождено из самости, или же простое исполнение ⟨побуждения⟩ удерживается ⟨в единстве⟩ *бытием. Дело,* ⟨сделанное⟩ *Я*; *Я* знает, что в нем ⟨в деле⟩ — его делание, то есть знает себя как *Я,* прежде бывшее во внутреннем, ⟨внутри⟩ *бытия,* — знает себя как делание, — не как в воспоминании, но что *содержание,* как таковое, есть благодаря ему ⟨*Я*⟩, ибо *различение,* как таковое, было его ⟨*Я*⟩ *различением. Различение* составляет содержание, и *здесь все дело в том,* что ⟨*Я*⟩ положило *различение* изнутри себя, или же знает, что различение — это его различение. (Имя и вещь, как таковые, не суть различения *Я,* ⟨ибо⟩ *Я просто*).

С. Определение предмета. Предмет есть, таким образом, содержание, различие, а именно содержание ⟨умо⟩заключения, единичность и всеобщность и их средина ⟨средний термин⟩. Но α) он [предмет есть] предмет *сущий,* непосредственный; его средина ⟨средний термин⟩ есть вещность, мертвая всеобщность, *инобытие* и β) его крайние ⟨термины⟩ суть *особенность, определенность* и индивидуальность. Поскольку оно

есть другое, его деятельность есть деятельность *Я*; у него нет собственной; этот крайний ⟨термин⟩ падает вне его. Как вещность он есть пассивность, сообщение этой деятельности, а как нечто текучее имеет ее в себе, но как чуждую. Другой его крайний ⟨термин⟩ есть противоположность (особенность) этого его бытия и деятельности. Он *пассивен*; он [есть] для иного, затрагивает ⟨это⟩ иное, вообще есть (кислота) нечто разлагающее. Это *его* бытие, но одновременно деятельный образ ⟨Gestalt⟩ по отношению к нему, сообщение *другого*. Перевернутое отношение: с одной стороны, деятельность есть только нечто сообщенное, а оно ⟨другое⟩ — сообщение, чисто воспринимающее ⟨начало⟩, с другой — он деятелен по отношению к другому *.

(Удовлетворенное побуждение есть *снятый труд Я*; это его предмет, который работает за него. Труд есть посюстороннее делание-себя-*вещью*. Раздвоение *Я*, сущего как побуждение, есть это самое делание-себя-предметом. — Вожделение должно все время начинать сначала, оно не приходит к отделению труда от себя. — Побуждение же есть единство *Я* как *Я* сделавшего[ся] вещью).

Просто деятельность есть *чистое* опосредование, движение; просто удовлетворение вожделения есть чистое уничтожение предмета. Сам *труд*, как таковой, есть не только деятельность (кислота), но и рефлектированное в себе произведение наружу, односторонняя *форма содержания;* но здесь производит себя наружу побуждение; оно порождает сам *труд* [как] отдельный момент, оно удовлетворяется; побуждение же и вожделение падают во *внешнее* сознание. [Внешнее сознание] есть *содержание* также и постольку, поскольку оно есть желаемое, и средство ⟨удовлетворения⟩ вожделения,

---

* Игра этой деятельности, превращение его пассивности в активность.

Вещность есть его средостение, *простая* всеобщность, сила — его иное, вне его, только сообщенное [ему]; так как это чистый предмет, она — как нечто чуждое в нем — владеет в нем орудием.

Человек потому создает орудия, что он разумен, и это есть первое изъявление его воли; эта воля [еще] абстрактная воля — народы горды своими орудиями.

определенная возможность такового ⟨удовлетворения⟩. В орудии или в обработанной, сделанной плодородной пашне я владею *возможностью, содержанием* как содержанием *всеобщим*. Поэтому орудие, средство, превосходнее цели вожделения, цели единичной; орудие охватывает всякую единичность.

Но орудие не имеет еще деятельность в себе самом. Оно есть *косная* вещь, не возвращается в себя самого. Нужно еще, чтобы я работал с его помощью. Я поместил *хитрость* между мной и внешней вещностью, чтобы щадить себя и покрыть ею свою определенность, а его ⟨орудие⟩ изнашивать. *Я* остается душой этого ⟨умо⟩заключения, в отношении к орудию оно остается деятельностью. Но я экономлю при этом только количественно, все равно натираю себе мозоли. Деланиеменя-вещью еще необходимый момент; собственная деятельность побуждения еще не в вещи. Нужно вложить в орудие и собственную деятельность, чтобы сделать его самодеятельным. Это происходит таким образом, что: α) орудие — так переплелось линиями, нитями, его двусторонность используется, чтобы сделать так, что оно ушло в себя в этой *противоположности*. Пассивность превращается в деятельность, в упрочивающую совместность ⟨деятельности⟩. β) Вообще собственная деятельность природы, эластичность часовой пружины, вода, ветер применяются так, чтобы в своем чувственном наличном бытии делать нечто совершенно иное *, чем они хотели бы делать, [так что] их слепое делание становится целесообразным, в противоположность им самим: разумное поведение природы, *законы* — в их внешнем *наличном бытии*. С *самой природой* ничего не случается; *единичные цели природного бытия* [становятся] некиим всеобщим. Здесь побуждение вполне выступает из труда. Оно предоставляет природе мучиться, спокойно наблюдает и малым усилием управляет целым: *хитрость*. На *широкую* сторону мощи нападают острым концом хитрости. Для хитрости дело

---

* Реальность, *безразличие* крайних ⟨терминов⟩ умозаключения, которые напряжены по отношению друг к другу, что это безразличие в себе самом...

чести * — так ухватить слепую силу, с одной стороны, чтобы повернуть последнюю против себя самой, напасть на нее, схватить ее как определенность, действовать против нее или принудить ее как движение возвратиться к самой себе, снять себя. Так человек есть *судьба* отдельного ⟨индивида⟩.

Хитрость есть не что иное, как пронырливость. Самый откровенный поступок есть величайшая *хитрость* (мы должны брать ее в ее истине), а именно: благодаря своей открытости она заставляет другое обнаружить при свете дня, каково *оно в себе и для себя,* и именно этим уничтожать себя. [Хитрость — это] великое умение вынудить других быть такими, каковы они в себе и для себя, [вынести это] на свет сознания. Даже если они правы, они не умеют защищать свое право с помощью речи. Молчание [есть] дурная, низкая хитрость. [Таким образом,] по-настоящему [становится] хозяином [лишь] тот, кто достигает того, чтобы другое в своем делании вывернуло наизнанку самое себя.

Благодаря хитрости воля стала *женской* — направленное *наружу* побуждение есть как *хитрость* теоретическое *смотрение* ⟨за происходящим⟩ — *не знающее* устремление к *знанию.* [Налицо] две *силы,* два *характера.* Это смотрение за тем, как сущее снимает себя в себе самом, отлично от побуждения; *Я,* возвратившееся в себя из побуждения, и *Я,* знающее ничтожность этого бытия; что есть, напротив, напряженное в них.

Воля стала волей удвоенной, раздвоенной. Она определена; она есть *характер.* Один характер есть это напряжение, сила, противополагающая сущее, но сила слепая, не имеющая сознания о природе этого бытия; она есть открыто лежащее ⟨на поверхности⟩, идущее напролом, изгоняющее и гонимое наружу. У мужчины вожделение, побуждение; женское же побуждение скорее состоит в том, чтобы быть предметом побуждения,

---

* Отдельная курица — ее разумное наличное бытие в том, что ее кормят и поедают. Ветер, могучий поток, могучий мировой океан — покоренные, распаханные. Не делать перед ним реверансов — ⟨это⟩ жалкая чувствительность, которая держится за единичное.

дразнить, будить побуждение и давать ему удовлетвориться в нем [в женском]. Другое [есть] злое, в-себе-сущее, подземное, *знающее* о том, что ⟨открыто⟩ лежит при свете дня; оно смотрит за тем, как открытое губит само себя, или действует по отношению к нему так, что скорее подсовывает негативное его бытию, его самосохранению. Первое направлено как *сущее* против *сущего,* второе же разумным образом [направлено] как бытие [против чего-то такого], с чем оно не считается всерьез, как быку показывают плащ, на который он мчится и, не поражая его, сам бывает поражен. Воля раздвоила сама себя на два крайних ⟨термина⟩, в одном из которых она целиком во всеобщем, как и в другом — единичном. Ее одинокое существование завершено *.

Эти крайние ⟨термины⟩ должны положить себя воедино, знание последнего — перейти в *познание.* Это движение ⟨умо⟩заключения положено благодаря тому, что каждое в себе есть то, что есть другое. Единое, всеобщее есть единичность, знающая самость; равным образом единичное есть всеобщее, ибо оно есть соотнесение [себя] с самим собой. Но оно должно стать *для нее,* или эта та-же-самость — знанием ее.

α) Побуждение приходит к созерцанию самого себя; оно возвратилось в себя в том ⟨описанном⟩ удовлетворении. Оно стало так же *знанием* того, что́ оно есть. *Простое* возвращение в себя, знание, есть настолько же и раздвоение [; в] ⟨умо⟩заключении [есть] средина. Побуждение [выступает] *вне* себя, в другой простой *само-*

---

* *Первое* единство интеллекта и воли, то есть это два самостоятельных *Я* друг для друга. Первое ⟨умо⟩заключение воли так изменилось, что *бытие* каждого крайнего ⟨термина⟩ получило значение *Я* (*Бытие* есть именно противоположность недостатка, но оно ⟨бытие⟩ есть сам *недостаток,* или же недостаток чувствуется, потому что *есть* крайние ⟨термины⟩).

Но эти [оба] *Я,* которые составляют крайние ⟨термины⟩ ⟨умо⟩заключения, еще не суть целое, тотальность, они противоположны друг другу, [коль скоро] одно есть внутреннее того, по отношению к чему другое — внешнее. Только безразличие тут снято, *Я,* для-себя-бытие, заняло место безразличия.

Вначале знание самостоятельного *Я,* о самостоятельном *Я*; поскольку они суть *Я, для них* равенство это в противоположности друг другу — знание.

сти и знает эту самость как *самостоятельный* крайний ⟨термин⟩, равным образом знание знает свою сущность в другом — напряжение в побуждении, *самостоятельность* обоих. Одно равно ⟨тождественно⟩ самому себе *в* нем, обращено против другого. Другое замыкает в себе свое беспокойство, свою деятельность и ведет себя спокойно, как будто ничего не произошло. β) В-самих-себе-снятие обоих: каждое равно другому именно в том, в чем [оно] противоположно ему; или же *другое,* то, благодаря чему для него есть другое, есть оно само *.

Знание есть именно этот двойной смысл: каждое равно другому в том, в чем оно ему противополагается **. Его самоотличение от другого есть поэтому его самоотождествление с другим, и это есть *познание* именно в том, что оно само есть это знание, что для него самого *его противополагание оборачивается тождеством,* или, другими словами, как оно созерцает себя в другом, так и знает теперь себя. Познать как раз и означает знать предметное в его предметности как самость: постигнутое содержание, понятие, которое есть предмет.

Это познание есть лишь *познание* характеров, или, иначе, оба еще не определили себя по отношению друг к другу как самость. Только *одно* есть знание в себе, а другое знание как деятельность, ⟨направленная⟩ вовне; и одно, ⟨направленное⟩ вовне, есть всеобщее, *закругленная* субстанция, другое ⟨направлено⟩ вовнутрь. Поэтому они суть лишь противоположные характеры, не знающие самих себя, но знающие себя с такой-то стороны в другом, а с *такой-то* — только себя в себе самом. Движение знания осуществляется поэтому в само́м внутреннем, а не в предметном. В их *первом отношении* стороны напряжения уже распадаются; они сближаются, правда, с неопределенностью и боязливостью, но и с доверием, ибо каждая знает непосред-

---

* Именно тем, что каждое знает себя в другом, оно отказывается от самого себя: *любовь.*

** В форме знания они суть друг для друга; каждое самостоятельно, еще не познание того, в чем суть этого *инобытия.* Они суть *в себе* одно и то же; это в-себе, переходящее в для-себя-бытие, есть их движение.

ственно себя в другой и движение есть лишь переворачивание, благодаря которому каждая узнает, что другая тоже знает себя в своем другом. Это переворачивание именно и состоит в том, что каждое, узнавая себя *в другом, снимает* себя, как нечто для-себя-сущее, как различенное, отказывается от своей самостоятельности; дразнить ⟨Reiz⟩ — значит самому приходить в *возбуждение,* то, что дразнит, означает нечто в-себе-неудовлетворенное, но такое, что его сущность — в другом. Это собственное снятие есть его *бытие-для-другого,* в которое оборачивается его *непосредственное* бытие. Это собственное его снятие становится для каждого в другом бытием-*для-другого.* Другое есть, следовательно, для меня, то есть оно знает себя во мне. Оно есть лишь бытие для другого, то есть оно — вне себя.

Это познание есть *любовь.* Оно есть движение ⟨умо⟩заключения, так что каждый крайний ⟨термин⟩ наполнен *Я,* и так непосредственно есть в другом. И лишь это бытие в другом отделяется от *Я* и становится для него предметом. Это стихия нравственности, но еще не сама нравственность. Это лишь предчувствие ее *.

Любовь становится также непосредственно предметной. В нее вступает движение. Будучи удовлетворенной, она есть единство крайних ⟨терминов⟩, кото-

---

* Каждое [*Я*] [есть здесь] лишь как *определенная воля,* характер или *естественный* индивид; его несложившаяся естественная самость признана.

Двоякое предугадывание идеала в действительности: возвышенное от непосредственного существования до него; идеал — *всеобщая самость.* Нисхождение из небесного мира в настоящее — ступень небесной лестницы, — что божественное есть в настоящем. Бог есть любовь — радость, ибо естественное признано.

Бог есть любовь, что он есть духовная *сущность*: великое познание, познание познания.

[Позднейшее добавление к тексту]: Высокая *рыцарская любовь* относится к мистическому сознанию, живущему в духовном мире как мире истинном, в мире, который приближается теперь к своей действительности; и в нем сознание ощущает этот духовный мир как присутствующий в настоящем. *Дружба* же есть только в общем деле и приходится на период становления нравственной сущности: смягчение Геркулесовой доблести, Тезей и Пейритей, Орест и Пилад.

рое до этого было побуждением. Эта удовлетворенная любовь в отличие от самих характеров есть *третье*, порожденное *. Единство раздваивается на ⟨моменты⟩, *безразличные* по отношению к средине ⟨среднему термину⟩; они суть различные сущие **.

Удовлетворенная любовь сначала становится *предметной* для себя таким образом, что это третье есть *иное*, нежели сами крайние ⟨термины⟩, или же любовь есть *ино*бытие, непосредственная *вещность*, в которой любовь познает себя не непосредственно, а существует ради другого (подобно тому, как орудие не содержит деятельности в себе самом); или оба познают свою взаимную любовь через взаимное услужение, посредством третьего, которое есть *вещь*. Это есть средство, именно средство любви; подобно тому как орудие есть сохраняющийся труд, так и это третье тоже есть нечто всеобщее; это длящаяся, сохраняющаяся возможность ее существования. Они *суть безразличные* крайние ⟨термины⟩. Это бытие как бытие крайнего ⟨термина⟩ есть нечто исчезающее. Как средина ⟨средний термин⟩, как единство оно есть всеобщее. Это — семейное владение как движение — *приобретение* ***. Только здесь впервые налицо *интерес* к приобретению, к *устойчивому обладанию* и ко всеобщей возможности наличного бытия. Только здесь выступает собственно само вожделение, как таковое, а именно как разумное и, если угодно, освященное. Оно удовлетворяется благодаря совместному труду. Труд совершается не ради вожделения как чего-то единичного, а всеобщим образом. Кто работает над этим, тот не потребляет именно это же, но оно присоединяется к совместному владению, а уже отсюда получат все. Это, как и орудие, есть все-

---

* Североамериканские дикари убивают своих родителей; мы делаем то же самое.

** Раздвоение любви на *сущие* крайние ⟨термины⟩, средина которых выступает перед ними как абстрактное *бытие*, где каждое предъявляет свою любовь другому, себя же, [напротив, делает] *инобытием, вещью*. Труд для другого, а также раз навсегда удовлетворение вожделения. Вещь, [таким образом], приобретает значение любви.

*** У владения то значение, что некая вещь есть моя вещь, или же *Я* всеобще, есть много таких *Я*. Это здесь налично.

общая *возможность* пользования и *всеобщая* действительность его. Это — непосредственное духовное владение.

У семейного достояния более высокий момент деятельности в себе, чем у орудия, ибо оба крайних [термина] наличествуют как самосознательные деятельности. Но у этого предмета еще нет в себе любви, а любовь существует в крайних ⟨терминах⟩ *. Познание обоих характеров само не есть еще познающее познание. Сама любовь не есть еще предмет. Но *Я* любви выходит из нее, отталкивает самого себя и становится для себя предметом. Единство обоих характеров есть только *любовь*, но еще не знает себя как любовь. [Как] таковую она знает себя в ребенке. В нем любящие созерцают любовь; [это] их *самосознательное* единство, как таковое.

Любовь есть *непосредственный* предмет или нечто единичное, и единство любви есть теперь одновременно движение снятия этой единичности. У этого движения, с *одной* стороны, значение снятия непосредственно наличного бытия: смерть родителей. Они суть исчезающее *становление,* снимающий себя исток. По отношению к порожденному индивиду это есть как сознательное движение становление, его *для-себя-бытия, воспитание,* а по своему существу вообще — снятие любви. Это непосредственно *духовная субстанция*; оно смотрит на них как на свою сущность, но [как] на нечто чуждое, в котором у него еще нет своей самости. Оно *служит,* оно не есть индивидуальность, не есть для-себя-сущее; но его служение есть делание; благодаря деланию оно делает субстанцию своей субстанцией. Движение добавляет момент самости **.

---

* Любовь есть α) как *равенство абстрактного бытия,* [так] в этом смысле положенное владение. [Любовь] выступает как нечто чуждое; но в своем понятии [она есть] β) *действительность, самость,* для-себя-бытие...

** (Приведенное в движение колесо сохраняет в себе некоторое время движение, хотя его больше не вращают), но *Я,* понятие само [есть] движение. Оно движет посредством *другого,* обращает последнее в самодвижение, а самодвижение, наоборот, в инобытие, в опредмечивание *Я* и *для-себя-бытие,* а именно не как абстрактное ⟨бытие⟩ вожделения, а как целое,

Семья заключена в этих моментах: α) любви как любви естественной, рождения детей, β) самосознательной любви, сознательного ощущения и умонастроения и их языка, γ) совместного труда и приобретения, взаимных услуг и забот, δ) воспитания. Ничто отдельное нельзя сделать целой ⟨исключительной⟩ целью.

Любовь стала для себя предметом, и этот последний — для-себя-сущим. Это больше не характер, но у него вся простая сущность в нем самом; он есть само то духовное признание, *которое* знает себя самого *.

Семья как *целое* выступила против другого в себе замкнутого целого: или же налицо завершенные, свободные индивидуальности друг для друга; здесь впервые есть собственно бытие для духа, поскольку есть самосознательное для-себя-бытие.

Они соотнесены друг с другом и одновременно напряжены друг против друга. Их непосредственное наличное бытие является ⟨взаимно⟩ исключающим. Один приобрел в свое владение кусок земли, не единичную вещь, подобно орудию, а постоянное всеобщее наличное бытие. Он отметил его посредством труда, или же придал знаку содержание его как некоего налично-сущего — негативное значение, исключающее другое. Другой, следовательно, исключен из того, что *он есть*. Бытие больше не является бытием всеобщим.

Это отношение обычно и называют *естественным состоянием* ** — свободное ⟨взаимно⟩ безразличное бы-

---

вышедшее из целого, *любви*. Две целостности противостоят теперь друг другу.

* Это — характер, возникший благодаря *опосредованию*, благодаря служению, вопреки субстанции, вопреки целому, поэтому он уже не есть *естественный* характер, но утратил свое естественное наличное бытие. Определенность воли снята: *действительность* любви.

** α) Естественное состояние — право в естественном состоянии как абсолютное право. Право содержит *чистое* лицо, *признанное бытие в чистом виде*. Таковы индивиды не в естественном состоянии, а погруженные в наличное бытие, благодаря тому, что каждый из них человек, в своем *понятии*; но в естественном состоянии человек — не *в своем понятии*, а как естественное существо в своем *наличном бытии*. Вопрос непосредственно противоречит себе — я рассматриваю человека в его *понятии*, то есть не в естественном состоянии.

тие индивидов, и естественное право должно дать ответ, какие взаимные права и обязанности имеют индивиды согласно этому отношению, какова необходимость их поведения, их самостоятельных — согласно их понятию — самосознаний. Единственное их отношение, однако, есть снятие именно этого отношения: exeundum e statu naturae [1]. В этом отношении у них нет никаких взаимных прав и обязанностей, а они получают таковые лишь благодаря оставлению его. Положено *понятие* взаимно свободных самосознаний, но именно только понятие; оно должно реализовать себя, поскольку оно есть понятие, то есть именно снять себя как сущее в форме понятия (вопреки своей реальности). Это происходит на деле бессознательно в разрешении этой задачи и в ней самой — бессознательно, то есть так, что понятие не находится в предмете. Задача же такова: *что такое права и обязанности индивида в естественном состоянии?* В основу кладется понятие такого индивида; из этого понятия все должно быть выведено. Я заимствую для этого определение *права.* Я показываю, исходя из него, что индивид есть правовое лицо. Но это указание находится во мне; оно есть движение моей мысли, а содержание есть свободная самость. Это движение, однако, не оставляет последнюю тем, что она есть; или, иначе, это — движение этого понятия. Право есть *отношение* лица в его поступках к другим, всеобщая стихия его свободного бытия, или же определение, ограничение его пустой свободы. Это отношение, или ограничение, я не должен для себя высиживать или заимствовать, но предмет сам есть это порождение права вообще, то есть отношения *признания.* В признании самость перестает быть отдельным ⟨индивидом⟩, она есть правовая в признании, то есть уже не в своем непосредственном наличном бытии. Признанное признано как *непосредственно* значащее, благодаря *его бытию,* но именно *это бытие порождено из понятия*; это — признанное бытие. Человек необходимо признается ⟨другими⟩ и необходимо признает ⟨других людей⟩. Эта необходимость есть его собственная, а не необходимость нашего мышления в противоположность содержанию. Как признание он сам есть движение, и

именно это движение снимает его естественное состояние: он есть признание; естественное лишь *есть*, оно не есть *духовное*.

Индивиды, какими они выступают по отношению друг к другу, еще не признают друг друга, но, скорее, их бытие нарушено. Один нарушил его благодаря своему владению. Это владение еще не есть собственность. Если поэтому я рассматриваю его в этом естественном состоянии как *непосредственно владеющего* и спрашиваю, в чем же тут право ⟨на владение⟩, то это требование абсолютного определения, тогда как бытие, ⟨выступающее здесь⟩, есть случайное бытие; столь же случайно их отношение друг к другу, и нельзя получить никакого определения. Достаточно того, что это — *мое*. *Я* должно быть признанным, *Я* значимо *непосредственно* и в форме непосредственности. Это *признание* есть *право*. Право *владения* непосредственно направлено на вещи, а не на что-то третье. У человека есть *право* взять в свое владение, что он может — как единичный. У него есть право; это заключено в его понятии быть самостью; как самость он обладает силой по отношению ко всем вещам. Но вступление его во владение получает еще то значение, что исключается кто-то третий. Что же, если учесть такое значение, обязательно по отношению к другому? Что я могу взять во владение, не лишая права третьего? На такие вопросы как раз нельзя дать ответа *. Захват владения есть *чувственное овладение*, и индивид должен сделать его правовым путем признания. Он ⟨захват⟩ правовой не потому, что он есть. *В себе* непосредственный человек вступает во владение **. Противоречие состоит в том, что непосредственное составляет содержание, ⟨выступает как⟩ субъект, предикатом которого должно быть право. Это — моя собственность, так как она признана другими. Но что признают дру-

---

* Наружу [?], или определения *всеобщего бытия*.

** Противоречие обладания ⟨Haben⟩ и для-себя-бытия: в обладании я есмь *непосредственно* сущий — первое как *непосредственное* бытие, второе — как *для-себя-сущее*. Непосредственное противоречие: *моя* вещь, поскольку она есть *моя* вещь, а не поскольку она есть вещь — различение.

гие? То, что я имею, чем я владею. Содержание, следовательно, вытекает из моего владения. Могу ли я тогда иметь, что я хочу и сколько хочу? Я не могу взять у третьего то, что я хочу, из-за признанности ⟨его владения⟩, ибо что он имеет, признано. Но, вступая во владение непосредственно, то есть овладевая тем, что никому не принадлежит, я присоединяю его *к себе,* и, таким образом, при таком овладении снова встает вопрос о признании: я беру то, что могло бы стать владением другого. Но его владением оно лишь *могло бы* стать, а моим является *действительно*; его возможность уступает моей действительности. Он должен признать меня как *действительного.* Но чем же я все-таки владею? a) Моим телом; b) вещью, которая у меня уже во рту или в руке, но не только ею, а и той, которую я уже отметил моим вожделением или взглядом, которую я уже пожелал и уже намеревался схватить. Дети утверждают право на основании того, что что-то первыми *увидели,* первыми захотели; взрослые бывают раздосадованы тем, что их опередили, хотя они уже ничего не могут поделать *. Кроме непосредственного захвата сущая вещь объявляется моим владением посредством *знака,* например в результате обработки. На то, что обозначено как *мое,* другой не должен посягать. Но обозначение тоже случайно: огороженная земля, вокруг которой проведена лишь граница, лишь бороздка, обозначена и одновременно не обозначена как моя. У знака безграничная широта **: вбитый на острове кол означает, что я настаиваю на своем вступлении во владение островом; также и в обработке я не могу отделить форму от металлического ковша. Но где начинается форма в обработанном поле, дереве и где она кончается? Внутреннее каждого комка земли оставлено нетронутым или только сдвинуто с места, а нижние слои и многое другое вообще нетронуты ***.

---

* Предметность: свободное отделение *моего* (во владении, любви свободный предмет), *сущность,* вещь, форма моя.

** Расширение предметного *Я* — благодаря его *значению.*

*** Первое владение случайно: это — *так.* Сторона случайности; но случайность должна быть снята...

Чувственное непосредственное, к которому применено всеобщее, не соответствует ему, не окружено им; [это] дурное бесконечное деление. Оно не есть *в себе* всеобщее; всегда [остается] противоречие, принимая во внимание это содержание. Соразмерность потребностям семьи, отдельного ⟨индивида⟩ противоречит чистой *самости,* тождеству, а именно оно и лежит в основе права. Здесь нельзя ничего определить *в себе*; а как принадлежащая единичности, это та сторона, которая предоставлена *случаю*. Здесь нет разума, а последний привносится лишь тем, что ничто не принадлежит одному ⟨индивиду⟩ благодаря непосредственному захвату, но благодаря *договору*. Это означает, [что] непосредственное вступление во владение не имеет места, что *в себе* не исключается, а признается. Исключение ⟨такого⟩ *в себе* есть, напротив, неправовое, что не должно иметь места, ибо исключенный наличен в нем не как действительное сознание, и я при этом вступаю в отношение не с таковым.

Признание есть, следовательно, первое, что должно стать; или, иначе, индивиды суть *любовь,* это бытие в признанности без противоположности воли, где каждый был целым ⟨умо⟩заключением, где они выступали лишь как характеры, а не как свободные воли. Такому надлежит стать. Для них должно стать то, что они суть в себе. Их бытие друг для друга есть начало этого.

Они суть, следовательно, α) такой индивид *, который исключил ⟨другого⟩ из своего владения, и другой ⟨индивид⟩, ставший для себя, исключенный. Они, таким образом, суть непосредственные ⟨индивиды⟩ друг для друга. ⟨Умо⟩*заключение* таково, что каждый не знает в другом своей с*ущности,* подобно характеру, но знает свою сущность в себе самом; или, иначе, он

Оружие, *форма*; *выдалбливание* сформированной массы. *Вещь* как *вещь* принадлежит мне; моя воля включает ее в свою самость.

Каменная глыба с некоторых сторон обработана; там, где нет, я могу ее выдолбить. Дерево не посажено им — животное...

* Его субстанция, его пребывание есть вещь, обладающая этим целым *для себя* — в значении *этого отдельного целого. Он* сперва лишь *имеет;* еще не собственность...

есть *для себя,* но один — как исключенный из бытия, а другой как исключающий. Итак, они противоположны и друг для друга, так что один как сущность, как *бытие* обнаруживает себя отрицаемым другим; но если он не есть для первого, то он, напротив, есть для себя.

Движение, следовательно, начинается не с позитивного ⟨не с того⟩, чтобы знать себя в другом и благодаря этому созерцать самоотрицание другого, а, напротив, с незнания себя в нем и, более того, с *бытия* — с видения в другом для-себя-бытия другого. ⟨Умо⟩заключение начинается, таким образом, с самостоятельности для-себя-бытия крайних ⟨терминов⟩, или, иначе, с того, что самостоятельность каждого есть для другого, с того, что они самостоятельны. Причем [совершается это] сначала с одной стороны, со стороны исключенного; поскольку он есть *для-себя-сущее,* поскольку он не есть для другого, поскольку он исключается другим из бытия. Но другой, семья, — выступает в спокойной непринужденности для себя. Исключенный посягает на владение другого; он помещает туда свое исключенное для-себя-бытие, свое *мое.* Он губит здесь нечто — уничтожение, подобное уничтожению вожделения, чтобы придать себе самоощущение ⟨чувство своего достоинства⟩, но не пустое самоощущение, а полученное путем полагания своей самости в некую другую самость, в знание другого. Деятельность направлена не на негативное, не на вещь, а на самознание другого. Благодаря этому различие полагается в *знание* другого, который положил различие лишь в наличное бытие *другого.* Он ⟨другой⟩ поэтому тоже возбуждается; он разделен *в себе,* и его исключение из бытия превратилось в исключение знания. Он ⟨другой⟩ приходит к сознанию, что он делал нечто совершенно иное, чем он сам *мнил;* его *мнение* было чистым отношением его бытия к самому себе, его непринужденным для-себя-бытием. Так, возбужденные, стоят они оба друг против друга, а именно: второй как обидчик, первый как обиженный, так как обиженный не *мнил* о другом, когда вступал во владение; тот же [кто] обидел, мнил о нем: то, что он уничтожил, было не собственной формой вещи, а формой труда или делания другого. Следовательно,

то, что исключенный восстановил себя ⟨в правах⟩, приводит не к равенству обоих, а, наоборот, к новому неравенству. Равенство [требует], чтобы *оба* полагали себя в вещи; а [здесь] налицо более высокое неравенство, когда один полагает себя в для-себя-бытие другого. Первый полагал себя в ничью вещь, другой же — в вещь занятую.

Это неравенство следует снять. Но оно уже должно быть снято в себе, а делание обоих — только то, что снятие это будет для них обоих. Снятие исключения уже произошло; оба суть *вне себя,* оба — знание, оба — для себя предмет; каждый осознает себя в другом, правда, как нечто снятое, но позитивность тоже стоит на стороне каждого. Каждый *хочет* быть значимым для другого, *цель* каждого — созерцать *себя* в другом. *Каждый — вне себя* *. Каждый есть ⟨умо⟩заключение, один крайний ⟨термин⟩ которого — вне его (снятый в другом), и каждый есть для себя; но оба *Я,* то, что во мне, и то, что снято в другом, суть одно и то же *Я*. *Я* есмь для себя *содержание* как цель, то есть *Я* для себя позитивно. *Мое Я* тоже должно быть позитивным; другими словами, позитивность пока заключена только еще во мне, пока она только *моя цель.*

Неравенство имеет, следовательно: α) такую форму, что один снял только бытие другого, но другой — для-себя-бытие первого; β) в каждом то, что *каждый знает себя вне себя*; один потерял свое наличное бытие, именно *обиженный; другой возвратил себе свое наличное бытие, но это восстановление произошло за счет другого,* обусловлено этим; это не непосредственное, свободное приобретение. Их роли, следовательно, поменялись: обидчик доволен для себя (не *в себе,* ибо его в-себе-бытие обусловлено); второй — теперь раздражен, напряжен: чужое для-себя-бытие положило себя в его для-себя-бытие. Он стремится к тому, чтобы восстановить не свое наличное бытие, а свое знание о себе, то есть быть *признанным*. Должно быть *положено действительное для-себя-бытие, как таковое,* не как форма вещи, ибо у последней нет ничего постоянного, и не

* [Эта фраза на полях].

благодаря языку, так как *знание* действительно. Каждый *знает* себя для себя, ибо один ⟨индивид⟩ снял чужое *для-себя-бытие,* а другой видит, что его для-себя-бытие снято; он созерцает его как снятое, он есть *знание.* Это воля, для-себя-бытие, как таковое; у его ⟨для-себя-бытия⟩ действительности то значение, что она должна быть признана другим, быть значимой для него как абсолютная. Но чтобы оно было значимо как абсолютное, оно должно представить самое себя [как] абсолютное, как волю, то есть как нечто такое, для чего более не значимо его наличное бытие, которое было в его владении, но значимо *это его знаемое для-себя-бытие,* бытие которого имеет чистое значение знания о себе и таким образом приходит к существованию. Такое представление, однако, есть им самим совершенное снятие наличного бытия *, которое ей ⟨воле⟩ принадлежит: направленность воли на самое себя, на крайний ⟨термин⟩ ее единичности. (Характер лишь направлен на самого себя как всеобщее.) Как сознанию ей кажется, что дело идет о *смерти* другого, но дело идет о ее собственной ⟨смерти⟩, [это] — самоубийство, ибо она подвергает себя *опасности* **.

Она созерцает, таким образом, свое снятое внешнее наличное бытие. Это наличное бытие есть ее наисобственнейшее; она превращает снятость бытия того чужого в свое наисобственнейшее для-себя-бытие, ибо она есть разум. Восстановление есть восстановление ее в принятие ее наличного бытия, в абстракцию знания. *Хитрость* есть знание, *в-себе*-бытие, знание о себе, — подобно воле, которая есть лишь побуждение. В побуждении крайние ⟨термины⟩ имеют форму безразличия, *бытия*; побуждение еще не есть *знание.* Знающая воля должна быть исполнена: α) как любовь со знанием непосредственного единства обоих крайних ⟨терминов⟩, как не-самостных; β) как признание, где они выступают как свободная самость. Первое есть исполнение всеобщего крайнего ⟨термина⟩, а второе — единичного,

* α) владение; β) исчезание этого для-себя-бытия, формы владения; γ) исчезание ее собственного непосредственного наличного бытия.

** Насилие, господство и служение.

то есть превращение его в целое ⟨умо⟩заключение. У этого ⟨умо⟩заключения — крайние ⟨термины⟩ в форме для-себя-бытия. То, что было познанием, становится признанием. Есть [два] ⟨индивида⟩, знающие себя как *для-себя-бытие,* — таким образом они разделены. Движение есть борьба не на жизнь, а на смерть. Из этой борьбы каждый выходит [благодаря тому], что он видел другого как чистую самость, а это есть *знание воли,* так что воля каждого есть знающая, то есть в себе целиком рефлектированная в свое чистое единство. Лишенная побуждения воля скрыла в себе определенность знания бытия не как чуждого.

Эта знающая воля теперь есть *всеобщее.* Она есть бытие в *признанности.* Будучи противопоставлена себе в форме всеобщности, она есть бытие, действительность вообще, а единичное, субъект есть *лицо.* Воля единичных ⟨индивидов⟩ есть всеобщая воля, а всеобщая воля есть воля единичных, нравственность вообще, непосредственно же — право *.

II. ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЙ ДУХ

Дух действителен ни как интеллект, ни как воля, но как *воля, которая есть интеллект,* то есть в интеллекте они ⟨интеллект и воля⟩ суть единство двух всеобщностей, а *во всеобщей воле они суть завершенная самость.* Они суть знание о своем *бытии,* и их знание

---

* Сила воображения, воспоминание, знак — свободная воля вообще, орудие, хитрость. Как соответствуют друг другу ступени интеллекта и воли:

a) язык, имя

b) рассудок, суждение, разум — движение *в стихии языка*

α) любовь, имеет наличное бытие;

β) суждение, целое — движение ⟨умо⟩заключения.

Ограничение свободы, то есть произвол свободы в обособленном единичном ⟨индивиде⟩, случайном

a) *Интеллект,* представление, образ вообще — *сущее* чужое, пустое мое — бытие *в признанности* — это *наличное бытие, исполненное волей,* нечто целиком мое, исполненное всей волей

b) *Воля,* любовь — *непосредственное* бытие в признанности; право — это всеобщее абстрактное бытие в признанности.

есть духовное: всеобщая воля. В этой стихии должно теперь предстать предыдущее; как абстрактный интеллект снял себя в воле или его предметы исполнились через самих себя, так здесь абстрактная воля должна снять себя — или породить себя снятой — в стихии всеобщего бытия в признанности, этой духовной действительности. Благодаря этому владение превращается в право, как до этого труд — во всеобщее; то, что было семейным достоянием, в котором супруги знали себя, становится всеобщим делом и потребляется всеми *, и различие индивидов становится знанием добра и зла — *личное* право и несправедливость **.

а. [Бытие в признанности]

Бытие в признанности есть непосредственная действительность ***, и в ее стихии лицо ⟨выступает⟩ сначала как *для-себя-бытие* вообще; оно есть ⟨лицо⟩ потребляющее и трудящееся. Только здесь *вожделение имеет право выступить,* ибо оно *действительно,* то есть у него самого — *всеобщее, духовное бытие.* Труд всех и для всех, и пользование — пользование всех. Каждый служит другому и оказывает помощь, или же индивид лишь здесь имеет наличное бытие как *единичный*; до этого он был лишь абстрактным или неистинным. Хотя дух может полагать себя в качестве абстракции, анализировать себя и придавать [себе] существование, в отличие от животного, у которого самость, если она становится системой, превращается в болезнь, однако в этом случае самость имеет только мгновенное, исчезающее существование. Здесь вожделение *есть. Я* как *абстрактному для-себя-бытию* противостоит также *его неорганическая природа как сущее;* оно относится отрицательно к ней и снимает ее [в] единстве их обоих, но таким образом, что оно сначала формирует ее как свою самость, затем созерцает собственную форму, следовательно, пожирает самого себя. *Наличное бытие,*

* (*Дозволенное* и недозволенное впервые появляется в другом).

** Добро и зло.

*** Абстрактное *бытие* и *движение*.

вся совокупность естественных потребностей * в стихии бытия есть вообще *множество* потребностей; вещи, служащие их удовлетворению, *перерабатываются, их всеобщая внутренняя* возможность полагается как нечто внешнее, как *форма.* Но это перерабатывание многократно; со стороны *сознания* оно есть *делание-себя-вещью.* Но в стихии всеобщности оно таково, что становится абстрактным трудом. Потребностей много; воспринимать это множество в *Я,* трудиться — это *абстрагирование всеобщих образов,* но самодвижное образовывание. Для-себя-сущее *Я* есть *Я* абстрактное: оно, правда, трудится, [но] его труд тоже нечто абстрактное. Потребность вообще *разлагается* на множество своих сторон; *абстрактное* в своем движении есть для-себя-бытие, делание, труд. Так как трудятся лишь ради удовлетворения *потребности как абстрактного для-себя-бытия, то и трудятся тоже лишь абстрактно.* Это — понятие, истина вожделения, существующая здесь. Каково понятие, таков и труд. То, что ⟨индивид⟩ производит, опредмечивая себя в своем наличном бытии, не может служить удовлетворению всех его потребностей. *Всеобщий* труд [есть, таким образом], *разделение* труда, экономия; десять человек могут сделать столько булавок, сколько делают сто. Каждый отдельный ⟨индивид⟩, следовательно, поскольку он является отдельным, работает для удовлетворения какой-то *одной* потребности. Содержание его труда выходит за пределы *его* потребности; он трудится для удовлетворения потребностей многих [индивидов], и так [делает] каждый. Каждый, следовательно, удовлетворяет потребности многих, и удовлетворение его многочисленных особенных потребностей предполагает труд многих других. Так как *его* труд есть такой абстрактный труд, то он выступает как абстрактное *Я* или по образу вещности — не как широкий, богатый содержанием, осмотрительный *дух, владеющий большим* объемом всего и являющийся его

---

* а) Непосредственное *Я* труда α) непосредственное движение делания, не воспринятого *в знание;* у его труда — характер абстракции. Оно трудится не как *единичная,* конкретная тотальность потребностей...

господином. Он не имеет *конкретного* труда, а его сила состоит в *анализировании,* в абстракции, в разложении конкретного на многие абстрактные моменты. Сам его труд становится совершенно *механическим* или принадлежит какой-либо простой определенности; но чем абстрактнее становится последняя, тем более он ⟨индивид⟩ есть лишь абстрактная деятельность, и благодаря этому он в состоянии изъять себя из ⟨процесса⟩ труда и на место своей деятельности поставить деятельность внешней природы. Ему нужно только движение, и он находит таковое во внешней природе, или чистое движение есть именно отношение абстрактных форм пространства и времени — абстрактная внешняя деятельность, *машина.*

Между этими различными абстрактными продуктами обработки теперь должно *найти место движение,* благодаря которому труд снова станет *конкретной* потребностью, то есть потребностью отдельного ⟨индивида⟩ *; это будет субъект, имеющий в себе много таких потребностей **. Суждение, которое их анализировало, противопоставляло их друг другу как *определенные* абстракции; их всеобщность, до которой оно поднимается, есть их *равенство* или *стоимость.* В ней они одно и то же. Сама эта стоимость как вещь есть *деньги.* Возвращение к конкретности, к владению есть *обмен* ***. *Абстрактная* вещь представляет в обмене то,

---

* *Определенность в себе самой, возвращение к единичности.*

** Он ⟨индивид⟩ сам сделал ⟨этот свой продукт⟩ *бытием* для ⟨удовлетворения⟩ потребности других, тогда как в *семейном владении* он, напротив, сохранял его *для себя.* Причина этого в том, что его *простое наличное бытие* есть бытие всеобщее; его владение имеет [теперь] то значение, что оно есть для других.

*** b) В своем абстрактном *труде* он ⟨индивид⟩ созерцает всеобщность самого себя, своей формы, или созерцает свое бытие *для другого.* Он хочет, следовательно, положить это, сообщить другим, или же эти другие должны сами быть *созерцаемы в этом:* второе движение, которое содержит развитые моменты первого. *Я* [есть] делание по отношению к *другому Я,* а именно как признанное им, некое такое, которое соотносится с моим владением, которое он хочет получить только с *моего изволения,* подобно тому как я [направляю] себя на его

что она есть, а именно способность быть изменением, возвращаться в «*Я*» из вещности, причем так, *что* его вещность *в том и заключалась, чтобы быть владением другого.* Каждый ⟨индивид⟩ сам отказывается от своего владения, снимает свое наличное бытие, причем так, что он признан в этом владении, что другой получает его ⟨это владение⟩ с *соизволения* первого. Оба ⟨индивида⟩ признаны; каждый *получает* от другого владение другого, так что получает [его] лишь постольку, поскольку другой сам [есть] это негативное себя самого, или ⟨получает его⟩ как собственность. Благодаря *опосредованию* каждый есть негативное ⟨начало⟩ своего бытия, своего имущества, и последнее *опосредовано* через отрицание другого. Только потому, что другой сбывает свою вещь, я делаю то же самое; и это *равенство в вещи* как ее внутреннее есть ее *стоимость,* с которой я вполне согласен, как и с мнением другого, — *позитивное мое,* а также *его, единство моей и его воли,* и моя [воля] значима как действительная, наличная; *бытие в признанности* есть наличное бытие. Благодаря этому моя воля значима, я владею; владение превратилось в *собственность.* Во владении у бытия — неуховное значение *моего* имущества как имущества этого отдельного ⟨индивида⟩, а тут у него *бытие в признанности,* и бытия владения [то значение], что есть *вещь* и есть я, и вещь — как постигнутая *моя* самость. Здесь бытие [есть] всеобщая самость и имущество есть опосредование через другого, или, иначе, оно — всеобщее. Всеобщее есть *стоимость,* движение как чувственное есть обмен. Эта же всеобщность опосредована в *собственности,* выступает как знающее движение, следовательно, непосредственное *имущество, опосредованное бытием в признанности,* или, иначе, его наличное бы-

---

⟨делание⟩ только с его изволения. *Равенство* обоих ⟨индивидов⟩ как *признанных.* — *Стоимость,* значение вещи.

Вещь имеет значение *отношения к другим.* Бытие для другого, наличное бытие есть бытие в признанности, то есть в нем присутствует *особенная воля* каждого ⟨индивида⟩ и равенство их, причем таким образом, что для каждого существует воля другого — единство абсолютно различных.

тие есть духовная сущность *. Здесь *снята* случайность *захвата владения*; я *все имею* благодаря труду и *обмену* в бытии в признанности. (*Я* — тоже *всеобщий*, не это *отдельное* лицо, а одновременно *семья;* иначе говоря, собственность есть α) движение вещи в обмене. *Наследство,* далее, предполагает смену индивидов, семья же есть нечто постоянное, — [но] здесь об этом еще нет речи **.) Источник, происхождение собственности есть здесь источник, происхождение труда, самого моего *делания* — непосредственная самость и бытие в признанности, *основание*. Я есмь *причина*; именно потому, что я *хотел — цель* в обмене — причина: основание [есть] всеобщее. В обмене я *хотел,* я положил мою вещь как стоимость, то есть как *внутреннее* движение, внутреннее делание, подобно тому *как труд* [*есть*] *труд, погруженный в бытие;* [и в том и в другом случае] имеет место *одно и то же отчуждение* ⟨Entäusserung⟩.

α) В труде я *непосредственно* делаю себя вещью, формой, которая есть *бытие*.

β) Это свое наличное бытие я тоже отчуждаю, делаю его *чем-то чуждым себе* и *сохраняю* себя в нем. Именно в нем я созерцаю свое *бытие в признанности, бытие* как знающее себя; там — мое *непосредственное Я,* здесь — *мое для-себя-бытие, я как лицо.*

Я, следовательно, созерцаю здесь мое *бытие в признанности* как наличное бытие, и моя воля есть такая значимость.

b. Договор

Это *бытие в признанности* в обмене, ставшее предметом, или, иначе, *моя* воля есть *наличное бытие,* так же, как и воля другого. *Непосредственность* бытия в признанности распалась. Моя *воля* представлена как воля *значащая,* не только для меня, но и для другого, и она здесь равносильна самому наличному бытию.

---

* α) *Образы,* β) *воспоминание, стоимость.*

** *Я* есмь *случайность* владения. Моя ловкость, склонность, талант — *лучшая, приблизившаяся случайность.* — *Я* сам абсолютно необходимо....

Стоимость есть *мое мнение* о вещи. Это мое мнение и воля возымели значение для другого (опосредованные через его мнение и волю). Я *сделал* что-то, я совершил *отчуждение* этого сделанного; это *отрицание позитивно;* отчуждение есть *приобретение* *. Мое мнение относительно стоимости было *значимо* для другого, и моя воля ⟨была значима⟩ для его *вещи.* Они ⟨индивиды⟩ созерцают себя как такие, мнение и воля которых действительны. Это есть сознание, то есть различение в понятии бытия в признанности: *воля отдельного* ⟨индивида⟩ есть общая *воля,* утверждение или суждение, и его воля есть действительность — в качестве отчуждения его, что есть моя воля **. Это знание выражено в *договоре.* Договор есть то же самое, что и обмен, но обмен идеальный: α) я не отдаю ничего, я ничего не отчуждаю, не произвожу ничего, кроме своего *слова,* речи, — что я хотел бы совершить отчуждение себя, β) другой делает то же самое. Это мое отчуждение есть также и *его* воля; *он* доволен тем, что я ему предоставляю это. γ) Это также и его отчуждение, это общая воля; мое отчуждение опосредовано его ⟨отчуждением⟩. Я только потому хочу совершить отчуждение себя, поскольку *он* со своей стороны хочет совершить то же самое, и потому, что его отрицание становится моим утверждением. Это уже не обмен вещей, а *обмен* заявлений, но он значим так же, как и сама вещь. Для каждого значима воля другого, как таковая. Воля вернулась в *свое понятие.*

Но здесь наступает то разделение, которое может обратиться в противоположность: в уход-в-себя. Воля имеет значимость, как таковая, она *освобождена* от действительности. Именно в этом состоит противоположность: единичная и общая воля отделяются друг от друга; первая выступает как негативная по отно-

---

* О чем я вообще могу *заключить договор?* Обо мне ⟨как⟩ лице, о моем единичном, *неопределенном служении* (это зависит от обычая, а потому есть нечто в себе неопределенное, единичность) — не о целом меня ⟨как⟩ лица — неизменно на всю жизнь — и не [о] семье и детях, — о чем позже.

** *Смысл собственности* состоит в том, что у моей воли и мнения — мое *наличное бытие.*

шению к *всеобщему*; преступление есть лишь постольку, поскольку я признан и моя воля значима как всеобщая, как воля в себе, не оскорбление, не нарушение ⟨бытия другого индивида, как то было⟩ до признания. Другими словами, общая воля имеет в договоре лишь позитивное значение для моей, как и моя для общей: они совпадают. Но они *могут* и не совпасть. Я могу односторонне нарушить договор, ибо моя единичная воля *значима,* как таковая, не только поскольку она является общей, а общая воля сама ведь есть лишь постольку, поскольку значима моя единичная. Оба ⟨момента⟩ равно существенны, моя единичная воля так же существенна, [как] и равенство ⟨воль⟩. Моя единичная воля является причиной, а единичная и всеобщая ⟨воли⟩ распадаются здесь таким образом, что моя воля *значима,* поскольку она есть лишь воля, поскольку я еще ничего не совершил. Но совершение есть наличное бытие, или сущая всеобщая воля. Она, следовательно, распадается в представлении на волю, имеющую всеобщее значение, с одной стороны, и волю в наличном бытии, — с другой. Первая значима для второй, и все же она не тождественна со второй.

Полагая эту различенность действительной, я, таким образом, *разрываю договор.* Другой признавал *мою не-налично-сущую волю*; он был ею доволен. Правда, не-наличное бытие, не-совершённость, *должно* было быть снятым — *долженствование*; но он ⟨другой индивид⟩ признавал долженствование как долженствование. Именно в том, что воля значима как таковая, заключено безразличие ⟨по отношению⟩ к наличному бытию и времени *. Это — *один смысл,* а обратный есть существенность наличного бытия, как такового, которое при этом противостоит существенности воли, как таковой, противостоит отдельной воле: *наличное бытие,* которое имеет значение общей воли, противостоит *единичности* воли, и последняя, напротив, должна утвердить себя по отношению к первой. Это утверждение есть снятие того наличного бытия, *принуждение*: дру-

---

* Противоречие *долженствования, представленного наличного бытия.*

гой ⟨индивид⟩ должен совершить ⟨акт⟩, его воля, хотя она и воля, не уважается, ибо она противоположна самой себе, как всеобщей; *поскольку она* положила самое себя как *такую,* для которой *безразлично* ее действительное бытие, то ее к этому бытию принуждают. Моя единичная воля существенна, но одновременно она есть лишь момент, и в нем я положил ее как общую. Мое слово *должно быть значимым,* не из моральных соображений, что-де я *должен* внутренне оставаться равным себе, не менять своего настроения, убеждений и т. д. — я как раз могу изменить; но моя воля *налична* лишь как признанная. Я противоречу не только себе, но тому, что моя воля является признанной. Нельзя положиться на мое слово, то есть моя воля есть нечто только *мое,* только мнение. Лицо, чистое для-себя-бытие уважается, следовательно, не как единичная воля, отделяющаяся от общей, а только как общая. Меня принуждают быть лицом.

Договор содержит α) *определенную, особенную* волю как всеобщую*. β) Поэтому его содержание, вещь, которая является срединой ⟨средним термином⟩ отношения, есть особенная вещь, особенное наличное бытие, от которого я могу абстрагироваться. Моя случайная воля касается случайного, подобно тому как это имеет место в обмене; *сущее,* которое принадлежит средине, есть нечто особенное, и я выступаю как особенная воля по отношению к другой особенной ⟨воле⟩, а не как *лицо* по отношению к лицу, ни я не отнесен к всеобщей воле, ни всеобщая воля, как таковая, не выступает здесь — она скрыта за определенной вещью. Всеобщая воля как общая и она же как моя чистая воля или лицо представлена в особенном, и моя чистая воля, как таковая, выступает в языке, [в] моем заявлении. Она отступила в него из непосредственного наличного бытия обмена. Но она имеет значение лишь особенного совершения, а всеобщая воля выступает как разрушение не лица, как такового, а лица как особен-

* Но это принуждение ⟨особенного во всеобщем⟩ является односторонним — противоречие собственности. Я являюсь *лицом; наличное бытие* мне безразлично — и я вкладываю мою *личность в мое наличное бытие.*

ного наличного бытия. Принуждение относится не к лицу, а лишь к его [лица] определенности и его наличному бытию.

Но согласно понятию, наличное бытие растворено в лице и во всеобщей воле, или, иначе, *оно* есть лишь как чистое лицо, как чистая, всеобщая воля, как чистая негативность *; это сила договора. Подобно тому как в акте моей воли я положил свою волю в некое наличное бытие, то есть в [некую] особенность, но мог это сделать лишь как лицо, то есть потому, что воля значима как бытие вообще, — подобно этому я испытал принуждение тоже как лицо, ибо в этом отрицании моего наличного бытия отрицалось также мое *бытие вообще,* поскольку оба нераздельны. Я рефлектирован в себя. Это проявляется именно в *принуждении.* Принуждению подвергается не эта особенность, а *Я.* Следовательно, *положено, установлено* понятие, согласно которому всеобщая воля поглощает в себя *единичное Я* как *сущее* по отношению к ней — поглощает отдельного ⟨индивида⟩ целиком; согласно этому понятию, я признан для самого себя *как лицо.* Здесь положено не только *мое имущество* и [моя] собственность, но также и я ⟨как⟩ лицо, и это постольку, поскольку в моем наличном бытии заключено мое *целое*: честь и жизнь.

c. Преступление и наказание **

На мою честь и мою жизнь никакой договор не распространяется. Договор снят, согласно его понятию, не [как] единичный. Договор положил мою волю в особенность, которую можно отделить. Я отдал эту особен-

---

* Я держусь не за то, что я должен совершить, по *мнению* другого, а за то, что *есть*; это значит...

** Договор заключают о *собственности, о наличном бытии* но не о лице; ибо это — *опосредование,* которое созерцает себя в *вещи,* в *наличном бытии* (как, например, в семейном *имуществе,* но не в ребенке...). В *договоре* мое *слово* имеет *значение* вещи, но [в качестве] договора о личности это мое *слово,* само мое *неп*[*осредственное*] ч[истое] *бытие,* которое я вложил [в слово]. Здесь нет ничего связывающего, то есть определенное наличное бытие есть личное служение.

ность, как в обмене, и результат этого — мое наличное бытие как бытие чистого лица. Таким образом, я теперь выступаю как признанный согласно моей чистой воле. Наличное бытие отступило в договоре, превратившись в простое следствие; но в договоре, как таковом, дело закончено. Здесь необходимое движение кажется снятым, оскорбление моей чести и вторжение в мою жизнь — чем-то случайным*. Но это оскорбление и вторжение необходимо. *Я* был принужден, и принуждение распространялось не только на мое наличное бытие, а как раз на мое *Я,* как рефлектированное в себя в моем наличном бытии. Признание моей личности в договоре делает значимым именно *меня* как наличносущее, мое слово значимо уже для совершения; то есть моя обнаженная воля уже неотделима от моего наличного бытия; оба равны друг другу. Этому как раз и противоречит принуждение и насилие, ибо оно оскорбляет *меня* в моем наличном бытии. Я оскорблен, подобно тому как это имело место в движении признания. Другой ⟨индивид⟩ посягнул на мое владение и не только непосредственно на мою форму, а на мою признанную волю, как таковую, относительно которой он признавал, что она выступает в наличном бытии и неразрывно связана с последним. Я считаю себя оскорбленным, а именно как лицо, согласно понятию. Это непрерывное движение от наличного бытия, как внешнего и такого, в котором положено мое *Я,* или внутреннего. Противоречие выступает во мне как нетождественность моего первого и второго слова, но это противоречие той же нетождественности, что между моим *Я* как всеобщим и как особенным. Иначе говоря, другой ⟨индивид⟩, заключая со мной *определенную* сделку, взял мою чистую волю как нечто самой себе

---

* Меня оскорбляют как признанного в качестве *общей воли,* то есть как *лицо.*

Я выполнял договор — *человек слова,* — то есть идеальное чистое лицо, значимое *в-себе,* как *бытие.*

Неприкосновенность чистого лица, жизни или моей воли, чистое согласие свободной воли, которая еще не привязала себя к наличному бытию.

нетождественное, как всеобщее, которое имеет *определенное* наличное бытие.

Принуждению я противопоставляю, таким образом, свое для-себя-бытие, не свое вообще оскорбленное *Я*, как это имело место в движении признания, а свое оскорбленное признанное *Я*. Я хочу ему, ⟨индивиду, оскорбившему меня⟩, показать, что он не смеет принуждать меня, то есть что принуждение моего *Я*, связанного с определенным актом, было оскорблением моего чистого *Я*. Я нахожу оскорбленной *мою честь,* я нахожу снятой только мою волю со стороны определенного наличного бытия, а тем самым нахожу оскорбленной мою мыслимую чистую волю. Я выступаю как лицо против лица другого, я снимаю его *бытие* как всеобщее, гарантии этого лица. Я показываю ему, что он в этом *наличном бытии*, в этой определенности оскорбил меня как *всеобщее,* следовательно, нарушил равенство, так как речь шла лишь об определенном деле. Я, таким образом, в неравном положении по отношению к нему; в его совершении по отношению ко мне его воля не оскорблена, но он настоял на своей воле и совершил отчуждение от себя лишь определенного наличного бытия. Но его принуждение есть отчуждение моей воли. Я снимаю это неравенство, снимаю [и] его ⟨самого⟩ как волю, подобно тому, как он сделал это по отношению ко мне. Я мщу ему, но моя месть направлена не только против него как *самосознательной деятельности*, некоторого для-себя-бытия, как [это имело место] в естественном состоянии, — я мщу ему как воле, которая здесь одновременно [есть] интеллект, мыслит самое себя, знает себя как нечто всеобщее, всеобщее знание, которое есть также и мое знание, — [иначе говоря, я мщу ему] как признанному *. В принуждении он [другой индивид] общую волю установил как сущую и снял мою единичную волю, которую только я и признаю. *Моя* воля, как таковая, *для меня* тождественна со всеобщей, а так как она оскорблена, так как ее наличное бытие у нее отнято, то я

---

* Оскорблено нечто такое, что положено *мною самим в качестве общей воли.*

его восстанавливаю, полагая в качестве всеобщего другое бытие, волю другого, которая противостоит мне, не совершившему ⟨акта⟩. Тем самым я совершаю преступление, насилие, грабеж, кражу, оскорбление и т. д. Оскорбление словом снимает его ⟨оскорбленного индивида⟩ как нечто всеобщее. Я не говорю: он сделал мне то-то и то-то дурное, а говорю, что *он* сам *есть* это ⟨дурное⟩. Бранное слово полагает его ⟨оскорбленного индивида⟩ во всеобщем как нечто снятое. Суждение полагает дерево как *зеленое; оно зеленое* не для субъекта ⟨высказывающего суждение⟩, но вообще. Так бранное слово делает его ⟨оскорбленного индивида⟩ как целое ничтожным в себе. Или, иначе, оскорбление действием снимает его как волю, все равно — [обо]крал я его, [о]грабил, напал на его наличное бытие без его ведома, вообще проявляю неуважение к бытию, к его воле вообще, действую открыто против его наличносущей, изъявляющей себя воли. Первое подлее, второе оскорбительнее. Наконец, открытое убийство (совершенное не путем коварства) вообще наименее подло, но наиболее оскорбительно *. Ибо подлость есть отношение к другому как не существующему, то есть отношение сохраняет форму внутреннего, так что моя деятельность не раскрывается, не может быть постигнута такой, какова она *есть* поистине, а остается коварно рефлектированной в себя. Внутренним источником преступления является принуждение права; нужда и т. п. суть внешние причины, которые принадлежат к животным потребностям, но преступление, как таковое, направлено против лица, как такового, и преступник *знает* об этом, ибо он есть интеллект. Его внутренним оправданием является принуждение, противостояние его единичной воле со стороны власти, значимого, бытия в признанности. Он хочет *быть чем-то* (как Геро-

---

* Воровство не [касается] *знающей* воли, [ибо оно совершается] тайно, но оскорбление [является] больше, так как [воровство выступает] в знающей воле в своей полноте. В случае грабежа я нападаю на интеллект ⟨другого индивида⟩ лишь как на *наличное бытие,* не на его чистое *бытие,* ⟨не⟩ на [его] жизнь. Абсол[ютная] власть над жизнью, быть хозяином *жизни,* это бесконечное...

страт), не то что знаменитым, а сознающим, что он исполнил *свою* волю вопреки всеобщей воле. Совершенное преступление есть воля, знающая себя как единичную, для-себя-сущую, воля, пришедшая к *наличному бытию*, [несмотря] на власть другой ⟨воли⟩, знающей себя как *всеобщую*. Но преступление приводит к оживлению, активизации всеобщей воли, оно возбуждает ее к деятельности. Всеобщая воля ⟨теперь⟩ деятельна. Признанная деятельность есть *всеобщая*, а не единичная, то есть она есть снятие единичного. Преступление оборачивается *наказанием* — возмездием всеобщей воли. *Сущность* возмездия коренится не в договоре, она не основана ни на устрашении, ни на исправлении преступника — сущность, понятие возмездия есть то, чем оборачивается оскорбленное всеобщее бытие в признанности. Возмездие есть *месть*, но она выступает как справедливость, заключающаяся в восстановлении бытия в признанности, которое есть *в себе* и которое (внешним образом) нарушается. С преступником происходит то же самое, что сделал он, поскольку он конституировал себя по отношению к кому-то как власть, другое, всеобщее ⟨выступает⟩ как власть по отношению *к нему* — именно всеобщее, как таковое, а не отдельный ⟨индивид⟩, как в ⟨случае⟩ мести. Месть может быть справедливой, но здесь это сама справедливость. α) Оскорбленный признан *в себе*; все происходит в стихии бытия в признанности, права. Dolus, преступление, имеет то значение, что оскорбитель до этого признавал оскорбленного (это более всего относится к вору), что преступник знал, что делал, не объем [содеянного] в его *определенности*, [но] определенность вообще, он знал, что это запрещено; преступление состоит именно в том, что он оскорбил лицо, нечто признанное в себе, что он живет в сфере признания, что сущее ⟨в этой сфере⟩ имеет значение бытия в признанности *. β) Поэтому *честь* оскорбленного не страдает; честь обкраденного, убитого не оскорблена, ибо он *в себе* признан, или, иначе, его бытие в признан-

* Считающий себя оскорбленным нападает на *жизнь* другого, как на его *бытие*, которое непосредственно тождественно его для-себя-бытию — *колич*[*ественное*] отн[ошение].

ности *есть*, в отличие от естественного состояния, где посягание на владение другого есть оскорбление его чести, то есть его бытия в признанности, которое есть еще только в мысли. Оскорбление словом есть оскорбление чести, но не абсолютное оскорбление; оскорбленный не бесправен; *бесчестный* в себе является также *бесправным* *.

Благодаря этому движению бытие в признанности предстало реализованным: α) так что оно содержит в себе определенное наличное бытие и особенную волю, в отказе от самого себя, в своем отчуждении, оно обретает *себя*, сохраняет свою волю, β) сохраняет эту волю как таковую, как единичную, как сущую [в] договоре. Возвращение в единичность [есть] преступление, как если бы для единичности сам договор был преступлением. Преступление [есть] утрата единичностью *бытия* посредством всеобщей воли, [которая есть] примиренная всеобщая воля, которая, как таковая, значима абсолютно, [наказание есть] *внушение страха* перед преступлением, созерцание закона как абсолютной мощи, а не [мощи] единичного.

d. Закон, имеющий силу

Закон отличается от бытия в признанности тем, что он включает в себя самость отдельного ⟨индивида⟩: α) согласно его наличному бытию и β) согласно его знанию — бытие в признанности интеллекта, — α) субстанция, β) что он знает это всеобщее, как таковое, и знает в нем самое себя. Эти моменты встречаются в каждом отдельном акте: α) каждый пребывает во всеобщей субстанции; [β] каждый знает о том, что его особенное бытие есть непосредственно всеобщее. Оно ⟨всеобщее⟩ *есть*, есть предмет, как сущность и не как чуждое, а как то, в чем каждый знает самого себя **. Движение этой общности интеллектов есть ее исполнение в качестве имеющей силу власти.

---

* В смерти абсолютная власть, *господин единичного*, или общая воля, стала чистым *бытием*.

** [Каждый] в своем *инобытии* [знает] самого себя — общую волю и именно самого *себя* как *чистую* абстракцию (смерть) или *ч*[*истое*] *знание*.

Это — *субстанция лица*; она содержит в себе следующие моменты: α) она есть *опосредование* лица с самим собой по ее *непосредственному наличному бытию*, она есть субстанция его существования, целиком основывается на общности с другими и, следовательно, [есть] абсолютная необходимость этой общности. Целое есть вместе с тем лишь такое всеобщее поддержание существования ⟨Subsistenz⟩, единичное в нем снято, иначе говоря, заботятся только о всех, а не [об] отдельном [индивиде], как таковом; последний, напротив, приносится в жертву всеобщему. β) Отдельный ⟨индивид⟩ признан как владеющий собственностью. Всеобщее есть *субстанция* договора, то есть именно наличное бытие, значимость всеобщей воли *. γ) Он есть *лицо*, гарантия лица — справедливость, власть, заключающая в себе его как чистое бытие, власть его жизни как над его жизнью, так и над поддержанием существования его наличного бытия **. δ) Его существование в справедливости [есть] теперь *становление* в нем самом всеобщего, образование. Иными словами, этот имеющий силу закон имеет две стороны: единичное, пребывающее в нем, и *становление* такового. Но упомянутое пребывание есть вообще движение в нем самом.

Содержание и движение закона. Закон, таким образом, непосредствен и его содержание столь же непосредственно; это еще не нравы, не нечто живое, а нечто абстрактное; как закон он есть существование *общей воли* различных ⟨индивидов⟩ относительно единичной вещи. Они собираются здесь [вместе] ради закона, в котором они пришли к общей воле по поводу *определенного* отношения и заявляют об этом. Благодаря этому

---

* Момент различия появляется там, где общая воля должна осуществиться лишь благодаря соизволению — например, брак и договор и определенные волеизъявления — и где она непосредственно есть (наследство), *бытие*.

Закон касается α) простого поддержания [жизни] существования, *значимости* осуществленной общей воли, β) а там, где нет воли, предполагается установление понятия — степень родства, *содержание* закона, в-себе, γ) закон есть налично-сущее *в-себе*, встает на место живых индивидов — опекунство; утверждает право отдельного ⟨индивида⟩, как такового.

** Закон воли, как таковой, — и наличного бытия...

снимается свобода соблюдать или не соблюдать договор. Поскольку отдельный ⟨индивид⟩ есть чистое лицо, жизнь, воля, как таковая, постольку он есть непосредственно объект закона. Дозволено то, что не определено законом, то есть то, что нельзя определить посредством него как абстракции. Закон, как таковой, может лишь *запрещать*, а не *дозволять*, потому что инициатор здесь — *единичная воля*, а общая воля должна еще осуществиться через самое себя. Единичное является действительным по отношению к своей абстракции.

Сила закона есть *в себе*, то есть она есть субстанция; она есть — субстанция *для* отдельного ⟨индивида⟩ — предмет, который есть его сущность, его в-себе, а он сам есть ее жизнь. Он становится α) в *нем самом* всеобщим, *мертвым*, тупым сознанием, β) образованным сознанием, которое сохраняет себя даже в своей абстракции.

А. Закон [как] пребывание его *непосредственного наличного бытия*. α) Отдельный ⟨индивид⟩ непосредствен как *естественное* целое в нем; он существует как семья. Он значим как это естественное целое, не как лицо, таковым он еще должен стать. Он есть непосредственное бытие в признанности; он связан любовью. Эта связь есть тотальность многих отношений, естественное зачатие, совместная жизнь, забота, приобретение, воспитание. Связь есть это целое; единичное поглощено этим целым. В качестве этого целого отдельный ⟨индивид⟩ существует для закона, для всеобщего: так, например, *брак* не та или иная цель, а как всеобщее: это тотальное движение в себя, бытие в признанности, любовь, созерцание в заботе, деятельности, труде, и возвращение в ребенке, в зачатии, но именно в этом — растворение, вторжение в целое. Это в себе законченное целое есть не связь через договор — оба они заключают, правда, договор о своей собственности, но не о своем теле. Согласно варварскому представлению Канта, брак есть взаимное предоставление половых органов, а в придачу и всего тела; [или мнение], что можно силой принудить вступить в брак.

αα) Что нельзя жениться близким родственникам, это позитивный закон о браке, [ибо это] противоположно понятию любви. Друг друга должны найти самостоятельные, естественно свободные ⟨индивиды⟩, неузаконенные в непосредственном бытии в признанности. У родственников общая кровь, общее бытие в признанности. Даже в степени родства уже начинается неопределенность, но еще больше неопределенности при учете других сторон.

ββ) Согласие обоих лиц. Для закона, поскольку оба являются лицами, брак есть *воля*. Согласие [от] обеих сторон: *хотят* ли они вступить в брак, хотят ли они создать то целое, которое называется браком, а тем самым нечто всеобщее, а не единичное, как в договоре; так как каждый одновременно значим не как отдельный ⟨индивид⟩, а как член семьи, то ⟨нужно установить⟩: *согласны* ли семьи обоих. Брак [есть] именно слияние личности и природно-внеличного, это последнее — божественное как естественное, которое в этой естественности есть духовное, а не только определяет волю. Поэтому [брак есть] *религиозный акт*, а поскольку здесь идет речь [также] о воле, то и гражданский, который подлежит закону. Здесь сходятся оба момента, так же как и в случае соглашения лиц и семей. Закон * как чистая воля есть свобода от *единичности* как лиц с их естественным характером, так и от особенных моментов, на которые разлагается брак. Эта свободная жизненность и чистый закон находятся во взаимообмене друг с другом. Чистое воление есть результат живого движения, а последнее имеет своим бытием эту абстракцию, чистое мышление, и только со стороны чистого воления, изъявления воли сюда вступает закон. Закон еще не охватил многих сторон индивидуальности, он еще отнюдь не является живым духом, отсюда эта эмпирическая игра противоположных сил. *Согласно пустому закону,* брак нерасторжим, ибо они ⟨индивиды⟩ изъявили свою волю; но это совершенно односторонне. Абстрактный закон приходит в конфликт с *жизненностью,* и [естественной] воле [противоречит] пустая

---

* Закон — *не принуждение к браку.*

ч[истая] воля. Он ⟨закон⟩ должен познать свою абстракцию и уступить исполненной воле. Закон есть еще *неживая* всеобщность. Если *закон исполнен,* он должен считаться со *свободной* от него *жизненностью* — возвращение лица в себя из общего единства (нарушение супружеской верности, уход одного из супругов, incompatibilité d'humeur ⟨несходство характеров⟩ — определения, касающиеся содержания). Исполняется ли цель брака положительно, это не касается закона, коль скоро брак заключен; [так же мало] закон касается *возможности* брака: ⟨например⟩, не слишком большое различие возраста (возможность содержать себя). Это содержание законами не определяется. *Расторжение* брака: сюда относится позитивная воля желающего расторгнуть брак.

Перед лицом закона или *в себе* брак нельзя заключить путем обещания вступить в брак или путем полового сношения, а лишь через изъявление воли, объяснения ⟨предложения⟩: последнее *значимо.* Точно так же брак *в себе* нельзя расторгнуть из-за супружеской неверности, ухода одного из супругов, неуживчивости, плохого хозяйства — расторжение брака имеет место тогда, когда оба ⟨индивида⟩ считают брак расторгнутым и хотят этого. Но вопрос в том, является ли [то], что они считают, таковым и *в себе,* и, наоборот, хотят ли стороны также *признать* то, что есть в себе. Их первая воля — вступить в брак — изменилась, но ведь точно так же может измениться и их вторая воля. Негибкий закон мог бы настаивать на той первой воле и объявить брак нерасторжимым или, приняв во внимание *естественный* момент *в-себе,* расторгнуть его. Естественный момент, невозможность брака по причине слишком неравного возраста, расторжение из-за супружеской измены, позитивного оскорбления, которое есть в себе по воле ⟨одного из индивидов⟩ (а не пустое в-себе, как, например, бесплодие), — все это есть наиболее определенное, то есть форма всеобщности, но не определение. Законодательство должно подумать, как справиться с этим: установить то или иное определение — определение, бытие ради других живых целей: военное

сословие, сокращение населения, характер сословий и т. д. *

β) Отдельный ⟨индивид⟩ рассматривался в браке согласно его воле, но как *живой, составляющий с семьей единое. Он отказался от своего естественного одиночества. В браке семья имеет собственность.* Это собственность не отдельного ⟨индивида⟩, а семьи: *семейное имущество.* Если один член семьи умирает, то отпадает лишь эта акциденция, а семья остается — отсюда *наследство*; не первый попавшийся должен вступить во владение; не наступает естественное состояние: основа *наследования.* Но отдельный ⟨индивид⟩ [есть] также чистое лицо; это его собственность, и он, как таковой, есть всеобщий. Он не умирает; именно *его объявленная* воля значима по отношению к его собственности. [Безразлично], живой он или мертвый, подобно тому, как договор не теряет силы по случаю смерти одного из контрагентов, если воля может быть выполнена без него. Мертвые не могут сочетаться браком, так же как живущий не может вступить в брак с небесным женихом. Но чтобы один получил собственность другого, для этого не нужно, чтобы собственник был жив. Однако это распоряжение отдельного ⟨индивида⟩ своим имуществом противоречит принципу наследования. Этот вопрос не может быть разрешен абсолютно, но оно должно определенным образом ограничиться другим. Чудачества в завещаниях — это случайности; тут надо посмотреть, как наиболее справедливо решить вопрос; сплошь и рядом необходимы уступки. Твердость закона нужно использовать, насколько возможно, не заходя слишком далеко; волю следует уважать больше всего.

γ) Закон о детях, как таковых, тоже неопределенен: смешение собственной и еще чужой воли. Поэтому договоры несовершеннолетних недействительны перед законом. Определенным является αα) их совершеннолетие, которое тоже неопределенно, если принять во внимание время; ββ) опека. Сначала выступает семья; но

---

* Брак как всеобщая защита против случайности и другие отношения...

контроль закона дополняет несовершенство семьи как чистой воли непосредственных родителей. Закон выступает здесь позитивно, принимая во внимание также воспитание. Воспитание [в] государственных учреждениях [остается] случайностью. Волю семьи следует уважать [в] законе.

В. Этот закон непосредственного наличного бытия отдельного ⟨индивида⟩ есть закон его воли, или, иначе, он получает таковую при исчезновении случайного бытия. [Через] смерть родителей закон становится позитивным; он выступает как то наличное бытие, которым они до этого были — [в] *государстве*. Это действительная *значимость* собственности, стихия действительного наличного бытия, [существующего] благодаря волению всех. Закон защищает семью, оставляет ее в ее бытии, но, подобно семье, он есть субстанция и необходимость отдельного ⟨индивида⟩; он является бессознательной опекой над отдельным ⟨индивидом⟩, поскольку его семья умерла, то есть поскольку он выступает как отдельный ⟨индивид⟩. Он есть субстанция и необходимость — это [его] твердая сторона, в которой он выступает.

Закон есть прежде всего всеобщее право, собственность вообще, он защищает непосредственное владение, наследство и обмен. Но это только формальное право, которое, принимая во внимание [особые случаи], остается совершенно свободным (случайность наследования). Индивид приобретает благодаря труду; здесь закон утверждает только, что ему принадлежит то, что он обрабатывает и что он обменивает. Но всеобщее есть одновременно его необходимость, которая приносит его в жертву при его юридической свободе.

Всеобщее есть а) чистая необходимость ⟨существования⟩ отдельного трудящегося ⟨индивида⟩. Не сознавая того, он существует во всеобщем; общество есть его природа, от стихийного, слепого движения которой он зависит, которая сохраняет или уничтожает его духовно и физически; [b] Он существует благодаря непосредственному владению [или] *наследству*: совершенный случай. Его труд абстрактен, и в соответствии с этим он ⟨индивид⟩ получает преимущество перед при-

родой. Но это обращается лишь в другую форму случайности.

α) Он может больше обработать, но это уменьшает стоимость его труда; тем самым он не выходит за пределы общих отношений.

β) Благодаря этому умножаются потребности; каждая потребность разделяется на множество других; вкус утончается, он воспринимает больше различий. Требуется приготовление, которое все больше приближало бы используемую вещь к употреблению; нужно позаботиться об устранении тех ее сторон, которые препятствуют ее использованию (пробка, штопор, щипцы для чистки ламп). Индивид *образуется* как естественно пользующийся. γ) Но благодаря абстрактности труда [он] вместе с тем [становится] более *механическим,* притупленным, бездуховным. Духовное, эта исполненная самосознательная жизнь, становится пустым деланием. Сила самости состоит в широте охвата, а последнее теряется. Он может некоторые виды труда передать машине; тем формальнее становится его собственное делание. Его тупой труд ограничивает его одной точкой, и труд тем совершеннее, чем он одностороннее. Но это множество порождает моду, непостоянство, свободу в употреблении форм изготовленных вещей. Покрой платья, вид обстановки не постоянны. Их изменение существенно и разумно, оно много разумнее, чем стремление остановиться на одной моде и пытаться в таких единичных формах установить нечто прочное. Прекрасное не подвержено моде; но здесь имеет место не свободная красота, а дразнящая, то есть являющаяся украшением ради другого и относящаяся к другому, желающая вызвать побуждение, вожделение. Другими словами, в этой красоте содержится момент случайности. Столь же непреложной является борьба за упрощение труда, изобретение новых машин и т. д. — умелость отдельного ⟨индивида⟩ есть возможность сохранения его существования. Последнее целиком подвержено игре случая в целом. Следовательно, множество людей осуждено на совершенно отупляющий, нездоровый и необеспеченный труд — труд на фабриках, мануфактурах, рудниках, ограничивающий умелость, и

отрасли индустрии, за счет которых содержался большой класс людей, вдруг иссякают из-за моды или удешевления, благодаря изобретениям в других странах и т. д., так что все это множество впадает в нищету, не будучи в состоянии избежать ее. Выступает противоположность большого богатства и большой нищеты, которой ничем невозможно помочь. Богатство, как всякая масса, становится силой. Накопление богатства происходит частью по воле случая, частью всеобщим образом, путем распределения. [Богатство —] это такая точка притяжения, которая собирает вокруг себя все, что попадает в поле ее действия, подобно тому как большая масса притягивает к себе меньшую. У кого есть, тому прибавится. Приобретение становится *многосторонней системой,* которая со всех сторон приносит доход, — *более мелкое дело не может использовать* все эти стороны. Другими словами, наиболее абстрактный труд все больше пронизывает отдельные *виды* и охватывает все *более широкую сферу*. Это неравенство богатства и нищеты, эта нужда и необходимость становится наивысшей разорванностью воли, внутренним возмущением и ненавистью. — Эта необходимость, которая есть совершенная случайность для единичного наличного бытия, вместе с тем есть его *сохраняющая субстанция.* Появляется государственная власть, и она должна заботиться о том, чтобы каждая сфера сохранялась, вмешиваться ⟨в этот процесс⟩, то есть искать выходы, новые каналы сбыта в других странах и т. д., отсутствие которых затрудняет [деятельность], поскольку она перехватывает через край в ущерб другим. *Свобода промысла* [остается необходимой]; вмешательство *должно* быть по возможности менее явным, ибо это сфера произвола; следует избегать видимости насилия и не стремиться спасти то, что нельзя спасти, а необходимо найти страдающим классам другое занятие. Кругозор государственной власти является всеобщим; отдельный ⟨индивид⟩ погружен только в единичное. Правда, определенный промысел сам собой покидается, но это поколение тем не менее приносится в жертву и нищета увеличивается. [Необходимы] *налоги в пользу бедных* и ⟨благотворительные⟩ заведения.

Но субстанция есть не только этот упорядочивающий закон как власть, заботящаяся о сохранении отдельных ⟨индивидов⟩, а она сама приобретает: всеобщее благо, благо целого. Налог α) прямой налог на недвижимое имущество, β) косвенный налог — первый исключительно по физиократической системе. Правда, сырые материалы хотя и являются абстрактной основой, но сами суть нечто определенное единичное, которое кажется слишком угнетенным; оно оставляется. Эта отрасль отсутствует в целом, и тогда уменьшаются доходы. Везде должна внедряться налоговая система, налог может казаться незначительным: от всех понемногу, но везде. Если она непомерно велика в какой-либо отрасли, то эту отрасль оставляют: пьют меньше вина, если [на него наложены] высокие налоги. Для всего нужно найти вид суррогата, в противном случае [начинается] нужда. Но эта необходимость тоже обращается против себя самой. Издержки по взиманию налогов становятся все значительнее, затруднения и недовольство все больше, так как пользование во всем затруднено и связано с наличием слишком многих моментов. Государственное богатство должно по возможности меньше основываться на доменах — его основой должны быть налоги. Домены являются частным владением и подвержены случайности, разбазариваются, так как кажется, что при этом никто ничего не теряет, а приобретает или имеет надежду приобрести; налоги же чувствует каждый и хочет знать, что они хорошо употребляются.

С. Эта стихийная необходимость, случайность единичного переходит в судебную власть. Согласно *рассудку, действительное владение и умение отдельного ⟨индивида⟩ являются случайными; но как всеобщий он существен**, α) как обладающий собственностью вообще, то есть *абстрактным правом*. Отдельный ⟨индивид⟩ имеет свое подразумеваемое им право только во всеобщем. Государство есть наличное бытие, *власть* права, гарантия *договора* и (пребывания при своей *неподвижной* собственности) *наличное единство* слова, идеального

* *Чтобы договор* соблюдался...

наличного бытия и *действительности*, как и *непосредственное* единство *владения* и *права*, собственность как всеобщая субстанция, пребывание, бытие в признанности как бытие *значимое*. Значимость есть опосредование непосредственного, которое ⟨опосредование⟩ стало тоже непосредственным. Здесь есть субстанция, и подобно тому, как она есть непосредственное пребывание, подобно этому всеобщий закон и утверждение этой абстракции по отношению к отдельным индивидам есть сознаваемая и желаемая необходимость, искомое уравновешивание этой пустой необходимости и его наличного бытия.

αα) Она [субстанция] есть пребывание, защита непосредственной собственности, всеобщая воля, а ее сила — сила всех отдельных [индивидов]. ββ) *Она является защитой договора, изъявленной общей воли, союз слова и его выполнения*, и, в случае невыполнения, движение и *восстановление выполнения*, судебная *власть*. Последняя заботится о том, чтобы договор исполнялся; то, что есть для нее, это *общая* воля: последняя значима как сущность *. Двусмысленность *долженствования*, которая заключена в договоре согласно его понятию, исчезла. В нем положена в качестве значимой воля, отделенная от непосредственного выполнения. *Она налична*, другой этим доволен. Но это наличное бытие есть лишь наличное бытие особенного — непосредственное, не опосредованное. В момент соглашения оно *налично*, но именно это не опосредованное наличное бытие уже не значимо — значимо такое наличное бытие, которое выступает как общая воля, то есть которое также и опосредованно; *значимо значение* **. Другой признал меня хотя и как еще не совершающего, но в значении *общей воли*; это значение значимо в законе. Значение есть внутреннее, *чистое лицо*, закон *есть* это значение. В смертной казни снята раздвоенность *значения* и наличного бытия; я здесь на-

---

* *Повеление* есть *закон — чистое Я, чистая абстракция в законе* — посредством карающей вл[асти].

** Отдельный ⟨индивид⟩ отчуждает от себя свое *подразумевавшееся* право; *заповедь* есть закон, который облечен властью.

лицо — такой, какой я есмь *во мне* самом согласно значению — не тому, которое я вкладываю особенным образом, а тому, которое положено *общей волей*. Закон поэтому *принуждает* *, то есть в данном случае он выдвигает против моего особенного значения общее, против моего *наличного бытия* мое в себе [бытие] или против моей особенной самости мою *всеобщую* ⟨самость⟩. Этим принуждением моя честь уже не оскорбляется (образование), так как *принуждение* не содержит моего подчинения, исчезновения моей самости перед другой самостью, а предполагает *мое исчезновение передо мной самим, мое исчезновение как особенное передо мной как всеобщим* **, и притом это принуждение выступает не как власть, но как власть *закона*, который я признаю, то есть в моем *негативном* значении есть и позитивное; я равным образом сохраняюсь в нем. — Он служит и мне на благо. Закон сохраняет меня не только так, как я себя *мыслю* — честь; он сохраняет меня в моем *бытии*. Так как я имею *позитивное значение*, я не сохраняю своего *мнения* в противоположность закону, [я] ничего для себя не [сохраняю].

Однако случайность привходит сюда другим образом. В понятии она была случайностью совершения. Здесь она *αα*) [становится] определением абстрактного закона по его содержанию, вообще многообразного, в связи с многообразными определениями индивида. Чем проще законы, тем они неопределеннее; чем определеннее, тем разнообразнее, тем дальше идут различия; и конкретный единичный случай все более разлагается благодаря этому и может быть отнесен ко все большему числу законов. Так как всеобщее применяется здесь непосредственно к особенному, так что последнее должно устоять, то возникает дурная бесконечность, и стремление создать совершенное по своей полноте законодательство равносильно намерению, например, указать все цвета. [Поэтому] необходимо непрестанное создание ⟨все новых⟩ законов.

---

* Над един[ичным] нет абс[олютно] *всеоб*[*щей*], а только общая в[оля]...

** Образование [состоит в том], чтобы созерцать себя во всеобщем. Сначала людей должно принуждать как животных.

ββ) Чем более многообразными становятся [законы], тем случайнее становится знание их. Граждане должны знать законы, хотя бы они их и не постигали, то есть не знали в них своей самости. Но не говоря уже о том, что граждане их не знают, их все труднее становится знать судьям, но если даже допустить это, то судьям трудно при каждом случае иметь их наготове. [Таким образом,] нет свода законов, а [в лучшем случае] есть множество взаимопротиворечивых законов, так как никто не знает, что уже установлено или запрещено. γγ) Случайность становится больше, если принять во внимание умение судьи удачно применить законы к данному случаю: *присутствие* духа.

Судопроизводство и *ход процесса* — это *осуществление права.* Оно есть *надлежащая охрана* осуществления права обеих сторон перед судом, обеспечивающая им средства защиты. *Ход процесса* существен, пожалуй, существеннее даже, чем сам закон. Здесь выступает та же самая противоположность: [если] издержки *процесса* больше, то для того, кому защита права нужна больше всего, тем более невозможно добыть эти средства, чем превосходнее [ход процесса], тем дольше он [продолжается]; короче говоря, со всех сторон [это] большое зло. Возмещение убытков не является совершенно случайным — время *. *Закон должен отступать от своей строгости,* α) поощрять *компромиссы* вместо строгого права, [создавать] компромиссные комиссии, которыми очень недовольны юристы, [β] [*накладывать*] *штрафы на стороны, любящие судиться,* и на *крючкотворов-адвокатов* **, γ) [препятствовать] увеличению судебных затрат, особенно в высших инстанциях, и т. д., которые отягощают право. Закон [должен] побуждать самих людей искать путь к праву, но также должен заботиться о том, чтобы тот, кто хочет, мог предаваться разбирательству во всех подробностях. Пытаться найти абсолютное определение в таких временных, конкретных,

---

* *Время — перемена,* разрушение всех отдельных ⟨индивидов⟩. *Телескоп* на *известное время,* хирургический инстр[умент] — лекарство...

** *Устранение* зла само есть опять-таки зло...

чувственных вещах и отношениях — задача с самого начала ложная.

D. *Уголовное* судопроизводство есть насилие закона над жизнью отдельного ⟨индивида⟩. Закон есть его собственная абсолютная власть над его жизнью — ведь закон является его сущностью как чистая всеобщая воля, то есть как исчезновение его как особенного бытия, жизни. Закон есть также освобождение от преступления и *помилования.* Он является господином как над злом, так и над чистой жизнью. Деяние выступает для него, как будто оно не совершалось. Налично-сущее, как таковое, не имеет для него истины.

Эта власть над всем *наличным бытием,* собственностью и жизнью, а также [над] мыслью, *правом,* добром и злом есть общественность ⟨Gemeinwesen⟩, живой народ. Закон есть закон живой, он есть совершенная, живая самосознательная жизнь как всеобщая воля, есть *субстанция* всей действительности, знание о себе как всеобщей власти над всем живущим и над всяким определением понятия, над всякой сущностью.

Это α) *всеобщее богатство* и всеобщая необходимость, которая сознается как таковая, которая сознательно постигается как таковая, приносится в жертву этому злу и доводит до всех свое существование, чтобы ее можно было использовать; она приговаривает массы людей к суровой жизни, к отупению в труде и нищете, позволяя другим накоплять богатство и иметь возможность отнимать его у первых. Неравенство богатства допускается при условии выплаты ⟨богатыми⟩ высоких налогов; [это] уменьшает зависть, предотвращает страх перед нуждой и ограблением. Аристократы, которые не платят налогов, находятся в наибольшей опасности — их богатство могут отнять у них силой, ибо оно не примирено в акте пожертвования. [Два момента неразрывно связаны:] власть государства над наличным бытием и пребыванием, необходимость предоставления свободы отдельному ⟨индивиду⟩, который выкупил это примирением. Правительство расточает их богатство, *не экономит.*

β) В праве оно созерцается как *мысленная сущность,* приобретает уважение. Оно позволяет отдель-

ным ⟨индивидам⟩ заблуждаться, будто они добиваются своих прав, предоставляет им быть сбитыми с толку мнением, что они знают себя как лица, как граждане, как нечто абстрактно всеобщее, *достойное уважения; уважение* получает абстрактно всеобщее. При этом оно великодушно поправляет свое право путем компромиссов и здравомыслия, является хозяином и того и этого, [выступая как] абстрактная всеобщность или в наличном бытии.

γ) Наконец, оно есть то, что властвует над жизнью и смертью, страшное для отдельного ⟨индивида⟩, но оно господствует и над чистым злом. Оно есть божественный дух, который знает как самого себя *абсолютно иное* — зло, которое в мысли, как таковой, есть совершенно иное.

Это его силы, или абстрактные моменты; у него еще нет наличного бытия, в котором они рефлектированы в себя самих. Уголовная юрисдикция * основывается на том, что α) всеобщее есть *субстанция* отдельного ⟨индивида⟩, β) знаемая и волимая субстанция. Кто отказался от своего права, тот совершил отчуждение себя именно как абстрактно всеобщего, то есть α) позитивно: он значим как нечто живое и как чистая воля по отношению к власти и находится под защитой; β) он отдал себя как живого и как волю во власть государства. Путем отчуждения права я есмь чистая личность, а лишь как таковой я выступаю как закон. Мое подразумеваемое мной наличное бытие есть закон, то есть я целиком зависим от него.

Отдельный ⟨индивид⟩ есть правовое лицо, и судебная власть [есть] движение *отчуждения* его права, *его мыслимой сущности* по отношению к его наличному бытию; [таким образом], он значим как имеющий свою *волю* в своем наличном бытии, и его спокойная особенная воля уважается. Но, отказавшись от *права,* которым он обладает только в своем *мнении,* в пользу всеобщего, он тем самым становится *значим* как *чистое лицо;* а поскольку он отделяет себя от всеобщего как чистое лицо, как чистая воля, он выступает как зло,

---

* *В себе месть* справедлива.

выступает в гражданской тяжбе не как чистая воля, а как *существующее лишь в его мнении* право против всеобщего, или как право против особенности другого индивида; обман (dolus) заполняет его волю, но обращается к его знанию.

Благодаря тому что отдельный ⟨индивид⟩ поступился своим *существующим лишь в его мнении* правом, он выступает как *чистое* бытие в признанности. Он значим, как таковой; подобно тому как раньше его воля в виде общей воли имела силу над определенными вещами, так теперь значима его чистая воля, как таковая. Это чистое бытие в признанности содержит в себе непосредственно две стороны — чистое бытие в признанности и чистое бытие. а) Как чистое бытие в признанности, как воля он α) противостоит насилию [как] чуждой воле, которая *не* является общей. Он защищен от насилия над его собственностью, деятельностью и его жизнью вообще. Его жизнь есть непосредственно его чистая воля. β) Как чистая воля индивид есть абстракция чистого бытия, или он не является уже *мнением* о своем праве, то есть он *наличен только* благодаря его мнению. Но он уже не это; он есть нечто безжизненное, то есть закон имеет полную власть над его жизнью. Он, *его* жизнь, стоит против всеобщего, в котором он есть чистая *абстракция,* и это его сущность, признанная им. Он отрекся от своей жизни в пользу всеобщего. Оно — судья над подразумеваемым им правом и над его чистым бытием. Это — абсолютная власть над жизнью. Отдельный ⟨индивид⟩ знает себя *в ней* позитивно. b) Выступая как отдельный ⟨индивид⟩, но противопоставляясь самому себе, как абсолютная власть для себя самого, он есть для себя абсолютная бесконечная воля и абсолютная власть, то есть снятие другого абсолютного. Он может снять это другое, ибо это — *бытие,* нечто количественное, определяемое через другое, лишенное знания. Он берет его в этом определении и благодаря этому подчинил себе другое против его *воли,* посредством насилия или *хитрости — убийство,* преступление; он есть *зло.* c) Закон есть *действительное наказание,* такая субстанция, которая есть переворачивание понятия, так что индивид убил самого себя — ведь

другой *равен* ему, следовательно, он убил себя самого, а не нечто чужое: наказание [выступает] как нак[азание], не как месть. Зло обращено против *зла,* как зло: dolus, не *вина вообще.* [Это есть] удовлетворение понятия и успокоенный закон; закон осуществляет *право.*

Но это чистое право тоже подвержено случайности; иными словами, как чистое право, оно есть *абстракция,* которая не может держаться абсол[ютно] на самой себе. α) Оно должно защищать волю, как таковую, и оскорбление других, насилие над другим обращать против самого оскорбителя. Но в отдельных [случаях] трудно сказать, где речь идет о насилии, а где — о не-насилии; насилие может начаться уже собственно в договоре. Воление есть определенное воление, у него есть *цель,* оно есть *налично-сущее зло, намерение* (culpa, dolus).

[Этот момент] становится для него ⟨воления⟩ предметом, следовательно, отношением знания. Благодаря этому оно вторгается в инобытие, в количественное, в случайное. Предмет его знания может в нем измениться, оказаться скрытым. Связь цели и его деяний, средства, есть [вопрос, подлежащий] обсуждению. Индивид может [думать], что он в состоянии достигнуть своей цели таким способом, которым он ее ⟨в действительности⟩ разрушает; при этом над ним не совершено собственно насилия — он чрезмерно повредил себе знанием и волей в договоре, и закон, для которого значимо лишь общее волеизъявление, должен здесь взять под защиту собственную цель ⟨индивида⟩, внутреннее значение, против чрезмерного вреда, особую волю против *общей* воли, которая объявлена существенной. Здесь все неопределенно, ⟨нужно⟩ выявить, где, собственно, начинается обман, который должен быть наказан как насилие. β) Воровство, грабеж суть именно такие смешения; они касаются особенного наличного бытия, в первом случае *оскорбляют* волю, но без знания, а во втором оскорбляют волю и знание. Но они оскорбляют здесь не *абсолютную* волю, а волю, ⟨направленную⟩ на нечто *определенное,* то есть оскорбляют ее в особенном наличном бытии, не как чистое *бытие,* не как жизнь, и поэтому противодействие тоже не может быть абсолютным, смертью [; оно распространяется

лишь] на *свободу* оскорбившего (например, порка), [на его] особенное бытие. Но общественная безопасность слишком компрометируется, то есть чистая воля здесь тоже оскорблена. *Вор, разбойник* оскорбляет в воле *чистую волю,* хотя и в особенном наличном бытии, но воля есть лишь как чистая воля; он может быть осужден, следовательно, и на смертную казнь. Но при этом играет роль (случайные обстоятельства) *степень* преступления — многое такое, чего нельзя точно определить. γ) По существу злом [является] только подлинное убийство, которое *вменяется в вину,* в отличие от *случайного умерщвления;* но даже там с трудом можно установить умысел. Необходимо, чтобы он бежал из *наличного бытия обратно в ночь внутреннего,* нужно *признание* преступника, поскольку невозможно доверять ⟨умо⟩заключению от внешних обстоятельств к *внутреннему.* Это внутреннее должно высказаться о себе, оно свободно от всех обстоятельств. Закон должен знать, что невозможно преодолеть *упрямство*, нежелающее дать этого высказывания. δ) *Зло* есть в себе ничтожное, *чистое знание* о себе самом, затмение *человека* в нем самом, именно поэтому оно есть абсолютная воля, а не нечто чуждое закону. [Последний должен] познать его как себя самого, простить его или в качестве деяния считать несодеянным, так как именно это единичное деяние есть капля, которая не затрагивает всеобщего, поглощена им ⟨всеобщим⟩. [Закон есть] *дух* и обращается с людьми как дух. Убийство, что оно причиняет целому?

III. КОНСТИТУЦИЯ

Государство как богатство есть бытие в снятости как разобщенного наличного бытия, так и в-себе-бытия в наличном бытии и чистого *в-себе-бытия* лица. Человек имеет свое наличное бытие, бытие и мышление только в законе. Закон знает себя как абсолютную власть ⟨Gewalt⟩, которая есть также богатство; когда [она] приносит [его] в жертву всеобщему, она также защищает право, как справедливость и соглашение,

защищает также жизнь и карает смертью, а равно прощает зло и дарует жизнь потерявшему право на нее. Таким образом, этот дух везде есть абсолютная *сила,* которая живет в самой себе и теперь [должна] лишь созерцать его самость, как таковую, или сделать *самое себя целью.* Как сила, это лишь отдельный ⟨индивид⟩, цель или абстрактное отдельного ⟨индивида⟩. Но его самосохранение есть *организация* его жизни, дух народа, который имеет в виду самого себя. Его понятие [есть] всеобщность в совершенной свободе и самостоятельности отдельных ⟨индивидов⟩.

Дух есть *природа* индивидов, их непосредственная субстанция и их движение и необходимость. Он есть их *личное сознание* в наличном бытии, так же как их чистое сознание есть их жизнь, их действительность. *Они знают* всеобщую *волю* α) как их особенную волю, знают, что она есть их отчужденная особенная воля; они знают также ее как свою предметную сущность, свою чистую власть, которая *в себе* есть их сущность, как и *в их знании.* В движении насилий нужно различать три момента: α) самое насилие как ставшее через отчуждение, β) как знание отдельных ⟨индивидов⟩ и γ) как всеобщее знание. Становление власти насилий есть отчуждение, но не отчуждение необходимости; насилие всеобщего *сознается* как сущность. Ради этого знания каждый отчуждает самого себя, отчуждает не в пользу какого-то господина, а в пользу насилия в форме его чистого знания, то есть самого себя как отчужденного или как всеобщего. Всеобщая *форма* есть это становление отдельного ⟨индивида⟩ всеобщим и становление всеобщего; но это необходимость не слепая, а опосредованная знанием, иными словами, каждый при этом является целью самого себя, то есть цель уже есть движущее. Каждый отдельный ⟨индивид⟩ есть непосредственно причина самого себя; его интерес *гонит* его, но и всеобщее тоже есть значимое для него, средина [средний термин], который смыкает его с его особенным и его действительностью *.

---

* Это — *образование вообще: отчуждение своей непосредственной самости.*

То, что я имею мою *позитивную* самость в воле, есть бытие в признанности как интеллект, как нечто такое, о чем я знаю, что оно положено мной, — что моя самость выступает в ней *негативно* как моя власть, как всеобщее, которое есть мое негативное, — ⟨и я убеждаюсь в этом⟩ путем созерцания его *необходимости или путем отчуждения*. Всеобщее со своей стороны представляется также: одно ⟨отчуждение⟩ есть моя необходимость; другое (необходимость всеобщего) — жертвует самим собой, чтобы я вернулся к своему; здесь я обретаю сознание как сознание *меня самого*. *Право* было *непосредственным* понятием духа, насилием, *необходимостью* его движения, *отчуждением*, становлением иным. Возвращение в самого себя [происходит] в *помиловании*. Всякое действительное деяние есть *действительное как налично-сущее для самого себя; зло* [есть] *внутреннее действительное, абсолютная достоверность самого себя*, чистая ночь *для-себя-бытия*, абсолютное *знание*, которое совершенно *свободно* от *всякого наличного бытия; реальный дух* [есть] *непосредственное инобытие* — всеобщая власть. (Всеобщее, защищая мою жизнь и властвуя над моей жизнью, есть *непосредственное* единство чистой воли и наличного бытия, чистого сознания и меня самого. Относясь к нему как к этому непосредственному единству, я имею к нему *доверие* — к нему лишь как к моей негативной сущности, я *полон страха* [перед ним — в отношении] к нему, это непосредственно *моя воля*, не только совпадающая с ним, а выступающая в качестве моей

α) Труд вообще, налоги, β) *мнение, абстракция* его конкретности — абстрагирование от себя как всеобщего — грубость, обида — γ) знание себя как чистой самости, как снятой жизни.

α) Отчуждение *особенной самости* ⟨индивида⟩ — он полагает самость на *сторону всеобщего*. Всеобщее — это книга, мертвая буква; его жизнь, воля есть самость индивидов. Они суть его ⟨всеобщего⟩ *сила*; они все ему помогают; всеобщее может рассчитывать на внешнее содействие всех.

β) Всеобщему принадлежит также их *чистое знание*. Они знают его как свою *сущность* (как свою природу, *свои нравы*) — *власть*, сущность.

γ) Их особенная самость. Их сохраняют — и *благо;* всеоб[щее]...

действительной самости; *я — правитель*. Всеобщее есть *господин, общественное* насилие и правитель, по этим трем сторонам в отношении меня.)

[a] Это всеобщее есть народ, множество индивидов вообще, налично-сущее целое, всеобщая сила. Оно является для отдельного ⟨индивида⟩ непреодолимой силой, и та *необходимость, угнетающая* власть и *сила, которую каждый имеет согласно своему бытию в признанности,* есть сила и власть народа. Но эта сила действенна лишь поскольку она *связана воедино, лишь как воля**. Всеобщая воля есть воля всех и каждого, но как воля она есть лишь самость, делание всеобщего есть *единое:* всеобщая воля должна собрать себя в это единое. Она должна *сначала конституироваться из воли отдельных* ⟨индивидов⟩ как всеобщая, так что всеобщая воля кажется принципом и стихией, но, наоборот, она есть *первое* и *сущность***; и отдельные ⟨индивиды⟩ должны делать себя всеобщим путем *отрицания* самих себя, [путем] отчуждения и образования. Всеобщая воля предшествует им, *она абсолютно налична* для них: *они* отнюдь не *непосредственно* суть всеобщая воля***. Конституирование всеобщей воли представляют себе так, *будто сходятся все граждане,* совещаются, голосуют и *большинство составляет всеобщую волю.* Таким образом, утверждается именно то, что, как было сказано, отдельный ⟨индивид⟩ должен сделать себя всеобщим через отрицание, через самоотречение. [Полагают], что общежитие, государственный союз основан на первоначальном договоре, с которым предполагается *молчаливое,* но, впрочем, явно выраженное *согласие* каждого индивида, и это должно быть *по отношению к каждому последующему действию* общества. И это

---

* Понятие *конституции,* ее *всеобщая сущность,* α) его знание о себе, как *предмете, как чуждой власти — отдельный* ⟨индивид⟩.

Свобода духа от *единичности вообще,* и высшая свобода от *определенного* [?] *наличного бытия.*

** Арист[отель:] целое по природе первичное ⟨eher⟩ частей.

*** *Предположено,* что должно стать; они объединяются ради *всеобщности — цель.* Они хотели ее, ибо она есть в себе.

⟨Умо⟩*заключение* как в понятии *воли.*

якобы есть принцип *истинного, свободного государства.* Таким образом, множество *действительных* ⟨индивидов⟩ представляются здесь конституирующими общество; предполагается, будто вначале его еще нет; или, например, что революция разрушила прежнюю конституцию. Здесь индивиды выступают как *действительные единичные,* каждый из которых хочет [утвердить] свою позитивную волю во всеобщем знании; но их позитивная единичность, так как она еще не отчуждена или не имеет отрицательности в себе самой, есть случайность для всеобщего, и всеобщее действительно иное, чем она. Нет никакой необходимости в том, что все хотят одного и того же, никакой обязательности в том, что меньшинство подчиняется большинству, а каждый, поскольку он признан, положен как единичная позитивная воля, имеет право уклониться и прийти к соглашению с другими о чем-либо другом. Но предполагается также, что индивиды суть в себе всеобщая воля. Это *в-себе* есть нечто иное, чем их действительная ⟨воля⟩, и они свое в-себе еще не отчуждали, не признали всеобщую волю, а лишь единичность значима в ней. Но она есть свое *в-себе,* она налична *. Она есть *их* в-себе, то есть их внешняя *сила,* принуждающая их. Так, все государства были основаны благодаря возвышенной силе великих людей, а не благодаря физической силе, ибо много людей физически сильнее одного. Но великий человек имеет в своем облике нечто такое, благодаря чему другие хотят называть его своим господином: они повинуются ему вопреки собственной воле; вопреки их собственной воле его воля есть их воля. Их *непосредственная* чистая воля есть его воля; но их сознательная воля — иная. Великий человек имеет первую на своей стороне, и они *должны,* даже если и не хотят. Преимущество великого человека состоит в том, чтобы знать и выражать абсолютную волю. Все собираются под его знамя; он их бог. Так, Тезей основал Афинское государство; так, во Французской революции ужасную силу получило ⟨в свои руки⟩ государство,

---

* Сначала *необразованная* — момент непосредственности вообще...

целое вообще. Эта сила — не деспотизм, *но тирания* — чистое страшное господство; но оно *необходимо* и *справедливо,* коль скоро оно *конституирует и сохраняет* государство как этот *действительный индивид.* Это государство есть простой абсолютный дух, который знает самого себя и для которого не имеет силы ничто, кроме него самого, — не имеет силы понятие о хорошем и дурном, позорном и подлом, о коварстве и обмане; он выше всего этого, ибо зло примирено в нем с самим собой. В этом высоком духе написан «Государь» Макиавелли, согласно которому при конституировании государства то, что называется убийством, коварством, бесчеловечностью и т. д., не имеет значения зла, а имеет значение примиренного с самим собой. Его сочинение принимали даже за иронию, но из его предисловия и заключения видно, как глубоко чувствует он бедствия своего отечества, какое воодушевление патриотизма лежит в основе его холодного рассудительного учения! Его отечество [было] растоптано чужестранцами, опустошено, лишено самостоятельности; каждый дворянин, [каждый] предводитель, [каждый] город утверждал свою суверенность. Единственным средством основать государство было уничтожение этих суверенитетов; причем, так как они именно как непосредственные единичные ⟨образования⟩ хотели быть суверенными, то средством против грубости была лишь смерть зачинщиков и страх смерти остальных. Немцы * больше всего ненавидели это учение, и *макиавеллизм* (с их точки зрения) выражает самое злое, потому что они болеют именно этой болезнью и от нее умерли. Но безразличие подданных по отношению к своим государям и безразличие последних по отношению к тому, чтобы быть государями, то есть вести себя как государи, делает такую тиранию излишней, так как благодаря этому своенравие князей стало бессильным.

---

* Результат северного своенравия немцев; так как они не могли выносить тирании, они исчезли *как народ.* [Они] были лишь нацией и внесли в мир принцип абсолютной единичности. *Наличное бытие* мысли на юге [в рамках] христианской религии.

Так, по отношению к отдельным ⟨индивидам⟩, которые хотят утвердить свою непосредственную *позитивную волю* в качестве *абсолютной,* всеобщее есть войско, тиран, чистое насилие, ибо оно есть чуждое для них, и государственная власть, которая знает, что она есть, должна иметь мужество в каждом необходимом случае, где компрометируется существование целого, действовать совершенно тиранически.

Благодаря тирании произошло непосредственное отчуждение действительно единичной воли — она научилась *повиновению* *. Благодаря тому что единичная воля научилась повиновению, она знает всеобщее лучше, чем действительные воли, — поэтому тирания стала излишней и наступило господство закона. Насилие, которое осуществляет тиран, есть *в себе* власть закона; благодаря *повиновению* это уже не *чужое* насилие, а осознанная всеобщая воля **. Тирания свергается народами, ибо она отвратительна, подла и т. д., но в действительности лишь потому, что она излишня. *Память о тиране презирают;* он выступает в памяти ⟨народа⟩ именно как знающий себя дух, который, как бог, действует лишь в себе и для себя и заранее готов встретить лишь неблагодарность своего народа. Будь он мудрым, он сам бы отменил свою тиранию, поскольку она излишня; но поскольку он не делает этого, его божественность является лишь божественностью животного, слепой необходимостью, которая заслуживает ненависти именно [как] зло. Робеспьер поступил в этом случае именно так. Его сила оставила его, ибо *его оставила необходимость,* и потому он был насильственно свергнут. Необходимое совершается, но каждая часть необходимости распределяется обычно между отдельными ⟨индивидами⟩. Один — обвинитель и защитник, другой — судья, третий — палач; но все необходимы ***.

Господство закона не есть теперь такое установление законов, как если бы их не было налицо; напротив,

---

* *Снятое непосредственное это...*

** ⟨Индивиды⟩ сами [суть это] — они усвоили это себе лесть покоряет то, чему она льстит. Пренебрежение есть овладение тем, чем пренебрегают.

*** Страх исчез в повиновении.

они *наличны,* и это отношение есть движение научившихся повиновению по отношению к обществу *. В основе лежит эта наличная сущность. Второй момент — *доверие,* которое наступает, то есть отдельный ⟨индивид⟩ знает во всеобщем *свою самость, как свою сущность,* находит себя *сохраненным* в нем **, хотя не постигает и не признает того, как он в нем сохраняется, благодаря каким связям и учреждениям. Всеобщее тем самым имеет непосредственно негативное и позитивное значение одновременно, первое через тиранию, второе — в сохранении отдельного ⟨индивида⟩ или [через] отчуждение всеобщего.

Это единство *индивидуальности и всеобщего* налично теперь двояким образом ***: [в] крайнем ⟨термине⟩ *всеобщего, которое само есть индивидуальность,* [как] *правительство;* [оно] не [есть] абстракт государства, [а] *индивидуальность,* которая имеет целью всеобщее, как таковое; другой ее крайний ⟨термин⟩ имеет целью единичное. Обе индивидуальности тождественны. Один и тот же ⟨человек⟩ заботится о себе и своей семье, работает, заключает договоры и т. д., и он же работает для всеобщего, имеет последнее своей *целью.* Согласно первой стороне, он называется bourgeois, согласно второй — citoyen ****. *Всеобщей* воле подчиняются как большинству, и она *конституируется благодаря определенным высказываниям и голосам отдельных ⟨индивидов⟩.* Подчиняются также и те, кто не согласен с мнением большинства, хотя такое-то мероприятие или закон противны их убеждению. Им разрешается *протестовать,* то есть оставлять за собой свое убеждение, определенно заявить, что хотя они повинуются большинству, но не разделяют при этом убеждение большинства. Это упорство в убеждении, упрямство

---

* [Законы] как *в-себе-сущие:* вечные законы богов — даны ли они Солоном ⟨или нет⟩ — суть *в себе;* сущность мышления и бытия — *нет самим-себе-данных законов,* они не имеют больше *облика* единичной воли, но своей собственной.

** Форма непосредственного единства.

*** Живое единство — *старая нравственность.*

**** Мещанин и гражданин, один столь же формальный мещанин, как и другой.

абстрактного воления, пустого права без реализации, без владения особенно характерно для немцев. В этой *демократии* воля отдельного ⟨индивида⟩ еще случайна α) как мнение вообще; он должен отречься от нее, уступив большинству; β) как действительная воля, как самость или делание воля сама единична, и ей должен подчиняться каждый. Исполнение полагает лишенное воли действительное повиновение или отказывается от своего мнения о выполнении. γ) Постановления, законы учитывают здесь лишь особенные обстоятельства; усмотрение их связи со всеобщим есть усмотрение всех, но из-за их особенностей само это усмотрение случайно. Обществу следует *выбирать чиновников, полководцев;* этот выбор есть *доверие* к ним, которое, однако, оправдывает успех; обстоятельства всегда различны.

Это прекрасная, счастливая свобода греков, которой столь завидовали и завидуют. Народ распадается на граждан и в то же время выступает как *один* индивид, правительство. Он взаимодействует лишь с самим собой. Одна и та же *воля есть* и *единичная,* и *всеобщая.* Отчуждение единичности воли есть ее непосредственное сохранение. Но необходима более высокая ступень абстракции, более развитая противоположность и образование, *более глубокий дух.* Это царство нравственности; каждый есть *нрав, непосредственно* единый со всеобщим. Здесь не имеет места протест; каждый знает себя *непосредственно* как всеобщее, то есть отрекается от своей особенности, не сознавая ее, как таковую, как *эту* самость, как сущность. Высшим раздвоением является, следовательно, то, что каждый полностью *возвращается в себя* *, знает свою *самость, как таковую,* в качестве сущности, упрямо стремится, отделившись от налично-сущего всеобщего, быть все же *абсолютным, непосредственно владеть в своем своим абсолютным.* Он как отдельный ⟨индивид⟩ отпускает от себя всеобщее; он имеет в себе полную самостоятельность **, он

---

* Его самость не в законе, обычае; или сущность *закон...*

** *Зло,* ушедшая в себя и именно поэтому совершенно отчужденная [единичность] — [самость], отказавшаяся от своего наличного бытия, знает другой мир, а не свой собственный.

отказывается от своей *действительности,* значим для себя только в *своем знании.*

b) *Свободное всеобщее* есть точка индивидуальности; будучи свободной от знания всех, индивидуальность не конституируется всеми как крайний ⟨термин⟩, каким является правительство, она, следовательно, непосредственна, *естественна: наследственный монарх.* Он прочно, *непосредственно* связывает целое воедино. Духовные узы — *общественное* мнение, этот истинный законодательный корпус; национальное собрание *(всеобщее образование),* всеобщее волеизъявление, коллегии для улучшения законов — это *тщетное мудрствование.* Монарх живет, исполняя все приказания. Правительственные чиновники действуют в этом духе. Теперь в государствах, конституция которых еще прежняя, управляют и живут по-иному — и последняя со временем мало-помалу меняется; правительство не должно становиться на сторону прошлого и упорно защищать его, но в то же время оно должно в последнюю очередь принимать новые убеждения и вводить изменения. Действительное *делание,* действительная воля [выражается] путем выбора чиновников. Любая сфера — город, цех [действительна] в управлении своими особенными делами. Народ плох, если плохо правительство, столь же плох, как и неразумен. Целое, однако, есть средина ⟨средний термин⟩, свободный дух, который сам свободен от этих совершенно утвержденных крайних ⟨терминов⟩, целое независимо от знания индивидов и от характера их правителя; он есть *узел пустой.*

Это *более высокий принцип нового времени, которого не знали древние, Платон.* В древности нравы определяла *прекрасная* публичная жизнь, прекрасное [как] непосредственное единство всеобщего и единичного, произведение искусства, в котором ни одна часть не обособляется от целого, а последнее выступает как

В действительности вообще обнаруживается лишь само это отчуждение.

Этой абсолютной всеобщности противостоит также непосредственность бытия.

Общественное мнение — индивид так же разумен, как его государство.

гениальное единство знающей себя самости и ее изображения. Но у древних единичность не знала самое себя как нечто абсолютное, не было абсолютного в-себе-бытия. В платоновской республике, как и в Лакедемонском государстве, исчезает знающая самое себя индивидуальность *. Благодаря утверждению этого принципа утрачена внешне действительная свобода индивидов в их непосредственном наличном бытии, но сохранена их внутренняя свобода, свобода мысли. Дух очищен от непосредственного наличного бытия. Он вступил в свою чистую стихию *знания* и безразличен по отношению к налично-сущей единичности. Здесь он начинает *быть* в качестве знания; это его формальное существование как знания-самого-себя. Он есть та нордическая сущность, которая есть в себе, но свое наличное бытие имеет в самости всех.

Согласно этому принципу, α) множество индивидов, народная масса противостоит *одному* индивиду, монарху; первая выступает как множество, движение, текучесть, последний — как непосредственное, *природное*. Только здесь есть *природное*, то есть *сюда природа скрылась;* это последний остаток ее как чего-то позитивного. Для этого *от рождения* предназначена *непосредственная* воля или великая *индивидуальность*, энергия воления, *абсолютная решимость, в-себе* воли: «Мы приказываем». Княжеская семья есть единственная позитивная, другие можно оставлять. Другой *индивид значим лишь как отчужденный*, образованный, *как то, чем он себя сделал*. Все общежитие столь же мало связано с одним, как и с другим; оно есть само себя несущее, неразрушимое тело. Князь может быть каким угодно, граждане — какими угодно: общество

---

* Платон не выдвинул идеал, а постиг государство своего времени в его внутреннем ⟨существе⟩. Но это государство ушло в прошлое — платоновская республика не осуществима, так как она лишена принципа абсолютной единичности. Действительное выглядит, конечно, далеко не так, как идеал, ибо наблюдатель держится непосредственного — необходимого. Государство должно быть в состоянии перенести разврат, падение, распутство, порочность отдельных ⟨индивидов⟩, государство есть *хитрость*.

закончено в себе и сохраняет себя*. β) Подобно тому как каждый отдельный ⟨индивид⟩ свободен в своем знании, в своем настроении и отличается от всех остальных, так же свободны власти, отдельные стороны целого, его абстрактные моменты. Труд, производство, правопорядок, управление и армия — каждый из этих моментов образуется в полном соответствии со своим односторонним принципом. Органическое целое имеет совершенное нутро, которое образуется в своей абстракции. Не каждый отдельный ⟨индивид⟩ фабрикант, крестьянин, ремесленник, солдат, судья и т. д., а он делится на таковых; каждый выступает в качестве абстракции, и только в своем мышлении выступает для себя как целое**.

Нужно, далее, развить три момента: во-первых, рассмотреть части целого, внешнюю твердую организацию и ее нутро, силы, каковы они сами по себе, затем *умонастроение* каждого сословия, его самосознание, его *бытие* как знающего себя в себе самом: непосредственный отрыв от наличного бытия, знание духа о своей части, как таковой, и *возвышение* над ней; первое — нравственность, второе — моральность. В-третьих — религия. Первое есть свободно предоставленная самой себе духовная природа; второе есть ее *знание* о себе самой как о знании; третий — дух, знающий себя как абсолютный дух, религия.

---

* *Не искусственность законодательного* и т. п. насилия — *самость* — вот что является высшим.

Насилие свободно предоставляется своей судьбе, необходимости.

Хитрость состоит в том, чтобы предоставить отдельному ⟨индивиду⟩ действовать, *заботиться о самом себе,* — стекается во всеоб[щее] — высшее рефлектированное в себе ⟨бытие⟩ духа.

Гарантия против произвола; всеобщая конституция сословий — не только сословное собрание; всеобщий разум — текучесть своего единичного. *Разум* народа умен настолько, насколько ⟨разумны⟩ его учреждения.

** *Организация духа:* a) *долг,* b) моральность. Каждый ⟨индивид⟩ поднимается над собой благодаря своему сословию. α) Природа или *состояние единичности,* β) всеоб[щее] состояние, цель — всеобщее, *купец,* ученый, *солдат* и *правительство,* γ) религия, философия — сущий дух.

Именно сословие и сословный дух, этот определенный дух совершает свое образование от примитивного доверия и труда к знанию абсолютного духа о самом себе. Сначала он есть *жизнь* народа вообще. От этого ему надлежит освободиться.

α) Его сознание — в особенном: три первые сословия, β) его предметом становится всеобщее в торговом сословии.

А. СОСЛОВИЯ, ИЛИ ПРИРОДА ДУХА, РАСЧЛЕНЯЮЩЕГОСЯ В СЕБЕ САМОМ *

Дух, знающий всякую действительность и сущность как самого себя, созерцает себя, есть для себя *предмет;* иначе говоря, он есть для себя налично-сущий организм. Он образует свое сознание **. Только теперь он есть истинный дух в себе. В каждом сословии у него свой определенный труд, знание о своем наличном бытии, делание в сфере этого бытия и особенное понятие, знание о сущности. Оба момента должны выступить отчасти разделенными, отчасти объединенными. Доверие есть первое; раздвоение его в абстракцию права есть второе, а абсолютное недоверие есть третье (или абсолютная значимость вещи, денег, представителя, всеобщего). Тем самым [появляется] предмет, который в себе есть всеобщее: государство есть цель — знание долга: моральность; но это всеобщее — в его особенных отраслях: торговое сословие; затем всеобщее как всеобщее: ученый; наконец, военное сословие, отрицаемый действительный индивид: опасность смерти. Для ученого самым существенным является тщеславие его самости. Такова абсолютная *индивидуальность народа.*

1. Низшие сословия и умонастроения

а) Сословием непосредственного доверия и грубого конкретного труда [является] *крестьянское сословие.* Абсолютное доверие есть основа и стихия государства;

* Низшие сословия, или сословия, имеющие свой предмет и свое сознание в особенном.

** Сознание есть его материал, из которого он создает свое наличное бытие.

но в образованном государстве оно сосредоточивается в одном *сословии,* в первоначальном исходном пункте и всеобщей стихии, которая сохраняется во всех остальных, но принимает в них более сознательную форму. Крестьянское сословие есть, следовательно, лишенное индивидуальности доверие, *которое имеет свою индивидуальность в бессознательном индивиде,* в земле. Как трудящийся, он ⟨крестьянин⟩ не есть трудящийся в абстрактной форме, а заботится о большей части или о целокупности своих потребностей; связь его продукта с его деланием тоже лишь внутренняя. Его цель и осуществление связаны в бессознательном, природе; он пашет, сеет, но удача зависит от бога, от времен года, и он лишь доверчиво ждет, что само собой созреет то, что он посеял. Деятельность его нечто подземное. Он платит налоги и оброк, потому что именно *так заведено:* эти поля, дома обложены налогом испокон веков; *так заведено,* и точка. [Это] старые права; и если его облагают новыми налогами, то он не понимает почему, но рассматривает это как индивидуальное господство, считая, что важным господам много нужно, что вообще государству это, очевидно, нужно. Но непосредственно он не усматривает этого, а видит [лишь то], что с него тянут деньги, что купцы тоже должны жить и что важный господин, князь — это важный господин, князь. Таким образом, право он предпочитает принимать скорее как приказ и требует не понимания существа дела, а распоряжения, — ему́ нужно, чтобы ему сказали, что́ он [должен] делать, что́ именно ему приказано. [Ему нужен] грубый толчок, чтобы заметить, что здесь действует принуждение; оно должно выступить в этой форме. Он со своей стороны обнаруживает затем также свой крестьянский рассудок, показывает, что не так уж глуп, говорит что придет на ум, этакую максиму, и относительно принуждения замечает, что тут не нуждаются-де в его грубом окрике, он и так делает что положено, и, таким образом, оставляя за собой право своего рассудка и своей воли, он повинуется. Это формализм речи и усмотрения. Этот формализм знания переходит в абстрактное знание, как конкретный труд в абстрактный.

Конкретный труд является первоначальным, он есть субстанциальное сохранение, грубая основа целого, как и доверие. Во время войны это сословие составляет грубую массу — грубое слепое животное, которое в своей тупости довольно собой, если же ему не обеспечивается его право, то оно рефлектирует в свою единичность и становится коварным, а когда вырывается наружу, то неистовствует, как слепая безумная стихия, подобно наводнению, которое лишь разрушает, в лучшем случае лишь отлагая оплодотворяющий ил, но растекается, не создав никакого дела *.

b) Эта субстанциальность переходит в абстракцию труда и знания о всеобщем: сословие *ремесла* и *права*. Труд *городского* сословия есть абстрактный труд отдельного ремесла, его *умонастроение* есть *порядочность*. Он взял на себя труд природы и изъял деятельность формирования из бессознательности. Самость извлечена из ее подземного существования, форма, самость продукта теперь есть человеческая самость. Природное умерло; оно рассматривается лишь как простая пригодность для употребления и обработки.

Доверие есть нечто более близкое, более определенное в сознании. Городское сословие смотрит на сословие, которое кормит его город, на число товарищей по труду: его деятельность и умение есть случайность, возвращенная ему от случайности природы и подобающая ему. Он знает себя определенно, как собственника, и не только потому, что он владеет, а потому, что это его право, он это утверждает; он знает себя как признанного в своей особенности и на все накладывает ее печать. В отличие от крестьянина, который в своей грубости наслаждается стаканом пива или вина, чтобы подняться ко всеобщей тупости, а также отчасти в болтовне дать удовлетворение своему рассудку, представитель городского сословия сюртуком и нарядом своей жены и детей хочет показать, что он не хуже других и что он преуспевает. Он в этом наслаждается самим собой, своей ценностью и порядочностью; это он

---

* Ленная система, свобода от земли — это животная свобода, выходящая за пределы растительной жизни.

заработал и всего достиг сам. Ему здесь важно не удовольствие ради удовольствия; сам тот факт, что он получает удовольствие, удовлетворяет его воображение, предметом которого является он сам.

c) Это переживание им в воображении своей ценности, своей всеобщей самости, выступающей в особенной форме, становится непосредственным единством, поскольку значимость и имущество становятся равнозначащими. Воображение исчезает, чтобы реализовалось сословие, чтобы его особенность поднялась до всеобщности; значимость имеет уже [не] сословие, как таковое, а реальность имущества, как таковая. Абстракция права и сословия исполнена, и лишь постольку, поскольку исполнено оно этой реальностью: *купеческое сословие.* Труд купца есть чистый обмен, а не природное и не искусственное производство и формирование. Обмен есть движение, нечто духовное, средина ⟨средний термин⟩, он свободен от употребления и потребности, как и от труда, от непосредственности. Это движение, чистое движение, здесь предмет и делание; предмет сам раздвоен на особенный — предмет торговли и на абстрактное — *деньги,* это великое изобретение. Все потребности совмещены в этом одном. Вещь потребности стала лишь *представляемой,* не для потребления. *Предмет* здесь, следовательно, нечто такое, что значимо лишь согласно его *значению,* уже не *в себе,* то есть [не] для потребности. Это есть нечто исключительно *внутреннее.* Умонастроение купеческого сословия есть, следовательно, это рассудочное понимание единства *сущности* и *вещи;* у человека столько реальности, сколько у него денег. Воображение исчезло; у значения непосредственное наличное бытие; *сущность* вещи есть сама вещь; *стоимость* — звонкая монета. Здесь налицо формальный принцип разума. (Но деньги, имеющие *значение* всех потребностей, сами лишь *непосредственная вещь)* — они суть абстракция от всякой особенности, характера, умения отдельного ⟨индивида⟩. Умонастроение [купца] есть черствость духа, для которой значимо [только] точное *право,* а все особенное, будучи отчужденным, не имеет значения. Пусть погибнет что угодно: семья, благосостояние, жизнь и т. д., но вексель

должен быть оплачен — совершенная бессердечность. Фабрики, мануфактуры основывают свое существование именно на нищете одного класса. Дух, следовательно, стал для себя предметом в своей абстракции как *лишенное самости* внутреннее. Но это внутреннее есть само *Я*, и это *Я* есть само наличное бытие духа. Облик внутреннего не есть мертвая вещь: *деньги;* он равным образом есть *Я*. Иными словами, для духа государство вообще есть предмет его делания и усилий — и цель *.

2. Сословие всеобщности

а) Общественное сословие выступает как непосредственное вмешательство *всеобщего* во всякое единичное, оно представляет собой кровеносные сосуды и нервы, которые пронизывают все, оживляют, поддерживают и возвращают обратно во всеобщее. Оно есть *необходимость* и жизнь излияния особенного во всеобщее, управление и становление общественного богатства, как и исполнение права, а также *полиция*. Сила правительства ** состоит в том, чтобы позволить каждой системе создаваться свободно и независимо согласно своему понятию, как если бы она была изолированной, а мудрость *правительства,* — в том, чтобы модифицировать каждый принцип соответственно сословию, то есть отступать от строгости абстрактного понятия ради их живого нутра, подобно сосудам и нервам, что уступают различным внутренним органам, сообразуются с ними и формируются в зависимости от них. Жестокое, абстрактное установление властей, одинаковое для всех сословий, составляет твердость правительства. Но если, не поступаясь ничем, модифицировать это абстрактное предписание, то благодаря этому у сословий возникает

---

* α) Доверие и грубая конкретность крестьян. Дух как *этот* дух снимает себя в абстрактной всеобщности, [β] противоположность права или значимость всеобщего. γ) Купец восстанавливает воображение.

Формальное понятие самости и реальности, наивного непосредственного единства. *Я*-вещь, их значение — конкретное...

** Субстанция, в которой разрастаются все моменты...

удовлетворенность своим правительством. У крестьянина натуральный налог грубее, взимание оброка и десятины происходит без большой формальности; тут не должно быть сложных формальностей, которые имеют место при взимании пошлины с купеческого товара. Косвенные налоги должны лечь всей своей тяжестью преимущественно на городское и купеческое сословия. Правда, крестьянин благодаря формальностям становится внимательнее и образованнее, но нужно делать скидку на его тупость. Так же дело обстоит и в отношении судебных дел. Для крестьянского сословия нужна более легкая, более грубая юстиция, для бюргера — правовая, подробная, чтобы его право было всесторонне обеспечено, для купца требуется наличие твердого, пунктуального вексельного права. Законы о браке [тоже] видоизменяются согласно характеру сословий. Крестьянство, а также бюргеры легче ладят; подравшись, они снова становятся добрыми друзьями, но более глубокое чувство, более злое ⟨начало⟩ высших сословий уходит в себя, не может ни забыть, ни примириться. Что касается *уголовного* права, то и здесь может иметь место различие, модификация формы наказания. Формальное жесткое равенство есть именно то, [что] не щадит характера. В одном *сословии* оскорбляет глубже или невозместимо то, что в другом не является позорным: *восстановление* [в наказании]. Наказание есть примирение закона с самим собой; если это не смертная казнь, наказание не должно убивать человека граждански *. Кто понес наказание, того нельзя больше упрекать в его преступлении; он восстановлен в своем сословии. Нет ничего абсолютно бесчестящего. Оскорбление чувства, при котором индивид не может более вернуться и оказывается вытолкнутым из своего сословия, лишенным своего характера. Сословие, к которому

---

* Акт личной мести, естественное состояние — в военном сословии *дуэль* разрешена, ибо оно не является буржуазным, его целью не является приобретение — это сословие чести, живущее в чистом *бытии в признанности мнения,* а не собственности и права.

[Оберегать] честь своего оружия как для государства, так и для самого себя; *полковой священник* не смеет ворчать.

принадлежит преступник, должно сохраняться для него даже в самом наказании. (Высшие сословия [попадают] в крепость, а не в тюрьму, не находятся среди преступников из других сословий.)

Подобно тому как [для разных сословий] нужно особое судопроизводство, для разных сословий нужна была бы также особая наука, религия; к этому наши государства еще не пришли.

Сюда следует также присоединить *полицию* — от слова «Politeia» — общественная жизнь и общественное управление, действие самого целого — теперь они низведены к действиям целого, направленным на обеспечение всякого рода общественной безопасности, осуществляющим контроль над ремеслом в целях избежания обмана. [Благодаря ей] реализуется всеобщее доверие, [например] доверие при обмене товаров. Каждый заботится лишь о себе, не о всеобщем; спокойное осуществление своего права собственности и свободное распоряжение своей собственностью не исключает возможного убытка для других. [Полиция заботится об] ограничении ⟨интересов каждого⟩, о предотвращении убытков, а также о том, чтобы действовали только по доверию. Полиция [заботится] о прислуге, о заключении с ней контракта; цехи определяют права мастера по отношению к ученикам и подмастерьям (в отношении оплаты и т. п.).

Общественное сословие работает для государства. Дух поднялся до всеобщего предмета [в] сословии *деловых людей*. Но труд таковых сам очень расчленен, абстрактен, это — машинный труд. Хоть он и является непосредственным для всеобщего, но лишь с одной ограниченной и одновременно закрепленной стороны, в которой ничего нельзя изменить *. *Его умонастроение* — в том, что он *исполняет свой долг*. Он поднимает определенное всеобщее к знанию всеобщего; в своем определенном делании он видит *абсолютное — моральное* убеждение. Дух возвысился над характером; он делает нечто всеобщее.

---

* *Бытие в признанности иметь в самих себя;* каждый [обнаруживает] эту моральность, делая, так или иначе, что присуще его сословию.

b) Подлинный человек дела есть отчасти и *ученый*. Он умеет выполнять свой долг; это знание является пустым, всеобщим, то есть в особенном долге значимо лишь всеобщее *. Это чистое знание нужно исполнить, оно должно дать себе содержание в себе самом, свободное содержание, которое одновременно является лишенным интереса предметом, или тем, в чем *Я* имеет мое мышление как долг, но так, что это мое мышление вместе с тем свободно от меня самого. Это *наука* вообще. Дух имеет здесь какой-либо объект, который он рассматривает безотносительно к вожделениям и потребностям. Это *исполненное* мышление, интеллект, который знает самое себя **. Предмет есть *понятие* какой-нибудь определенности вещи, восходящее от ее чувственного вида к ее сущности. Но этот предмет кажется чуждым, это делание рассматривает *мысль*, как таковую, отчуждает *самое себя* как интеллект, а не как абсолютную, *действительную самость*. Понятие не становится для себя предметом. Оно поднимает *свое мышление* в сферу всеобщности, уничтожает *произвол* мышления, что в себе необходимо.

Этот недостающий момент возмещается в *военном сословии;* иначе говоря, целое является индивидуальностью. Его усердная деятельность *** для налично-сущего целого, его мышление о последнем возвращаются в самость. Целое есть индивид, народ, обращенный против других ⟨народов⟩. Восстановление безразличного со-

---

* Пустое мышление себя — как долг.

** Сложившееся *общественное мнение,* кладезь максим сознания, понятия права и бесправия, понимание; против этого общественного мнения не пойдешь. От него исходят все изменения, и *само* оно есть лишь *сознательный недостаток прогрессирующего* духа. Что дух усвоил себе, то излишне насаждать с помощью силы. Если убеждение, эта внутренняя необходимость, ослабевает, то его нельзя удержать никакой силой. Но мудрость правительства в том и состоит, чтобы знать, чего собственно дух уже не хочет. Его язык — *всеобщность*. Так, франц[узская] революция формально уничтожила *привилегированные сословия;* что же касается уничтожения сословного неравенства, то это — *пустой разговор*.

Война, правительство, искусство, религия, *философия* [направленная] вглубь, — отдельный народ...

*** *Сословие чести*. бытие в признанности мнения.

словия индивидов друг по отношению к другу, *естественное состояние* — лишь здесь оно *реально*. Это отношение есть отчасти спокойное пребывание независимых друг от друга индивидов, суверенность, отчасти связь посредством *договоров*. Но у договоров нет действительности действительного договора, нет его *налично-сущей* власти, а народный индивид есть именно всеобщее как *налично-сущая* власть. Их поэтому нельзя рассматривать как гражданские *договоры;* они не имеют обязательности, как только одна сторона нарушает их *. Это вечный обман — заключать трактаты, брать на себя обязательства и вновь забывать об этих обязательствах. Всеобщий союз народов ради вечного мира был бы господством *одного* народа, или же этот союз был бы только одним народом: индивидуальность их [была бы] стерта: универсальная монархия. *Моральность* не имеет ничего общего с этими отношениями, ибо моральность есть не исполнившееся, лишенное индивидуальности знание долга, как такового. [Конечно, существует] неуверенность, неопределенность, но уверенность [заключается] в абсолютной достоверности самого себя **.

Военное сословие и война являются α) действительным принесением самости в жертву, они ставят индивида пред опасностью смерти, и последний созерцает свою абстрактную непосредственную негативность подобно тому, как он является своей позитивной непосредственной самостью. *Преступление* необходимо ⟨заключено⟩ в понятии права и имеющего силу закона, так что каждый, как вот этот отдельный ⟨индивид⟩, сам себя делает абсолютной властью, созерцает себя как абсолютно свободного, а для себя и реально по отношению к другому как всеобщую негативность. Это разрешается ему в войне: это преступление *для всеобщего,* ради сохранения целого от врага, который стремится его разрушить. Это отчуждение должно иметь такую

---

* Пустые мечтания: вечный мир, золотой век, работать для *искусства* и *любить* друг друга — нормальный народ, евреи... *Воды становятся болотами.*

Воды, не движимые ветром, превращаются в болота.

** α) Война — это сила против действительности системы...

β) Мудрость правительства — нарушение принципов...

абстрактную форму, должно быть лишенным индивидуальности, убивают и встречают смерть хладнокровно, не в открытом сражении, где отдельный ⟨индивид⟩ встречается с противником лицом к лицу и убивает его с непосредственной ненавистью, а умирают и убивают *безлично,* в пороховом дыму.

[B.] ПРАВИТЕЛЬСТВО, УВЕРЕННЫЙ В САМОМ СЕБЕ ДУХ ПРИРОДЫ

В этой индивидуальности как абсолютной самости и негативности отдельных ⟨индивидов⟩ правительство венчает целое. α) Как война оно выступает для самого себя как *пребывающее,* потрясающее организацию своих сословий и проникающее собой все сферы системы *права,* личной безопасности и собственности; здесь наглядно видно, что они исчезают во власти всеобщего *. Что в понятии есть переход друг в друга, здесь выступает налицо: их расстройство, порабощение и подчинение чистой власти. Здесь труд и созидание, право собственности и безопасность лица представляют собой не абсолютное пребывание, а, напротив, нанесение им ущерба; здесь уничтожается укоренение отдельного ⟨индивида⟩ в его наличном бытии, распадение целого на атомы у отдельного ⟨индивида⟩, его абсолютная свобода, и именно это составляет силу правительства **.

Эта непосредственная чистая воля является также самосознательной волей; *правительство* есть это воление, есть то абстрактное всеобщее право и т. д. Оно есть решимость, единичное воление. *Мудрость* правительства должна прежде всего состоять в том, чтобы

---

* *Полиция.*

** *Хитрость правительства* позволять другим действовать ради *собственной выгоды* — право, рассудок купца знает, что главное в этом мире: польза — превращать эту *пользу* ⟨в *свою*⟩ и поступать так, чтобы она возвращалась сюда.

α) *Грубость*

β) *Моральность*

γ) Науки и истина — *выдумывать* для человеческого рода *спасительные истины.*

модифицировать абстрактные принципы применительно к сословиям и в отдельных случаях делать исключения из закона *. Исполнение вообще не есть мертвое делание, а разобщение всеобщего есть именно снятие его и действие, вопреки ему, [в] единичном. Оно является *уверенным в себе духом* **, который свободно поступает по справедливости, действует непосредственно.

Таким образом исполнившаяся свобода: *сословие, определенный характер* как реальность и проникающая ее абстрактная система пребывания отдельных ⟨индивидов⟩ — сферы сил, но также свобода от пребывающего, как такового, и непосредственно сознающий себя дух ***.

С. ИСКУССТВО, РЕЛИГИЯ И НАУКА ****

Абсолютно свободный дух, принявший обратно в себя свои определения, создает теперь другой мир — мир, который имеет *облик* самого духа, где его дело завершено в себе и он достигает созерцания *себя как себя*. В качестве интеллекта сущее имеет облик некоего другого, в качестве воли — облик самого себя. *Бытие в признанности* есть духовная стихия, но оно еще неопределенная в себе и поэтому исполненная разнообразного содержания. Закон, имеющий силу, есть движение этого содержания, или всеобщее, созерцающее

---

* Хитрость — возвращенность-в-себя.

Правительство, неутомимая деятельность — *дух правительства* как *всеобщее* умонастроение, — уверенное в себе самом в своей простоте, — давать и брать...

** Уверенный в себе дух, который в себе пришел к покою всеобщности.

*** γ) *Нравственность,* уверенный в себе дух, самодостоверность, [дух], сделавший *сердце* могилой своего сердца, все радости и страдания своего сердца, все грехи и преступления простил себе, как будто их не было. Его д[олг] — прямо, чем было его воображение, — на *состояние* [сословие] на то, что оно *выстояло,* сделало...

Совершенное образование — опасности смерти; труд и т. д.— *забвение,* покой в непосредственном ***настоящем***, а не огранич[енно] мор[альные] пон[ятия]...

**** *Дух* как *природа;* его *собственная* природа *спокойное* равновесие — *для созерцания*...

себя как опосредование. Конституция есть порождение им *содержания* из самого себя; он конституирует *самого себя,* но в форме предмета, он делает *себя* содержанием, и, как правительство, он есть уверенный в себе дух, который знает, что это *его* содержание, он властен над ним, это — *духовное содержание.* Следовательно, он может теперь порождать это содержание как содержание, знающее самого себя.

Таким образом, он есть *непосредственно искусство,* бесконечное знание, непосредственно живое, свое собственное исполнение, принявшее в себя обратно всю нужду природы и внешней необходимости, разъединение знания с самим собой и с истиной. Искусство есть непосредственно *форма,* которой безразлично содержание, которая может воплотиться в любом содержании, сделать созерцаемым любое как бесконечное, которое выявляет свою *внутреннюю* жизнь или свой дух, делает его как дух предметом. Искусство колеблется между обликом и чистым *Я* — и, таким образом, между пластическим и музыкальным искусством. Последнее есть чистое слушание, где складывание [формы] приводит к наличному бытию лишь исчезающее звучание, и мелодия движения движется в сопровождении гармонии, возвращенного в самого себя трезвучия. Это движение, лишенное облика. Танец этого движения сам лишен наглядности, представление его есть представление времени. Другой крайний момент, пластика, есть покоящееся представление божественного. Между нами помещается живопись, пластическое ⟨искусство⟩, которое включает в себя *цвет,* самостное в форме ощущения, [и] *поэзия;* здесь пластическое искусство как представление образа [относится к] музыкальному, звучание которого, расширенное до языка, имеет в себе известное содержание.

Абсолютным искусством является такое, у которого содержание тождественно форме. Все может быть поднято до искусства; но это совершается чужим воображением. Согласно прозаическому взгляду, содержание уже в качестве *сущего* должно соответствовать форме; последнее есть сам дух. Поэзия, воспевающая *природу* — описание ландшафта и т. д., является наихуд-

шей, потому что ее живописание противоречит облику, в котором она непосредственно выступает. [Таков] современный формализм искусства — поэзия всех вещей, томление ко всем — не внешняя сила. Вещи таковы *в себе,* в божественном созерцании, но это *в себе* есть абстрактное, не тождественное с их наличным бытием. Эта чисто интеллектуальная красота, эта музыка вещей противоположна гомеровски пластическому искусству, ее созерцание нечувственно, а здесь ⟨у Гомера⟩ — чувственное созерцание. Здесь не [преобладает] форма символа, значения; она там лишь отдаленно намечена. А здесь должно выступать само *значение;* но облик утрачен. В этом противоречии искусство вступает в противоречие с самим собой: если оно самостоятельно, оно должно расшириться до аллегории, и тогда оно исчезает как индивидуальность, и значение, сниженное до индивидуальности, остается, таким образом, не выраженным.

Искусство порождает мир как духовный и [предназначенный] для *созерцания.* Оно индийский Вакх — не ясный, знающий себя дух, а дух *вдохновенный,* облекающийся в ощущение и образ, под которым скрыто ужасное. Его стихия — созерцание; но оно есть *непосредственность,* которая не опосредована. Поэтому эта стихия не соответствует духу. Искусство потому может придать своим образам лишь ограниченный дух. Красота есть форма; она есть иллюзия абсолютной жизненности, удовлетворившей самое себя и [считающей, что она] завершена и закончена в себе. Созерцание, этот медиум конечности, не может постигнуть бесконечного. Это только *подразумеваемая* бесконечность. Этот бог в виде статуи, этот мир песни, который обнимает небо и землю, всеобщую сущность в мифической индивидуальной форме и единичную сущность, самосознание, — является *подразумеваемым,* а не *истинным* представлением. Это не необходимость, не облик *мышления* в ней. Красота есть скорее покрывало, скрывающее истину, нежели изображение последней. Иначе говоря, как *форме* жизненности ей не соответствует содержание; оно ограничено. Художник поэтому часто требует, чтобы в сфере искусства отношение было лишь

отношением к форме и абстрагировалось от содержания. Но люди не позволяют отнять у себя это содержание. Они требуют существа, а не просто формы. Знаток — такой созерцатель чистой поэзии и рассудка художника: разумно [ли] последний выбрал мотивы, детали, которые определены целым и в то же время подчеркивают целое, хорошо [ли] распределены партии и т. д.

Искусство в его истине есть скорее *религия,* возвышение мира искусства к единству абсолютного духа. Каждое *единичное* благодаря красоте достигает в религии свободной собственной жизни, но истина единичных духов состоит в том, чтобы быть моментом в движении целого, знанием *абсолютного* духа о себе как абсолютном *духе.* Он сам является *содержанием искусства,* которое есть лишь производство самого себя как в себя рефлектированной самосознательной жизни вообще.

В искусстве выступает α) такая отдельная самость, нечто лишь особенное, художник. Наслаждение других есть нечто лишенное самости, всеобщее созерцание красоты. β) Определенность есть единичное содержание; отсюда его непосредственность как наличного бытия, подобно самости, оторвано от *красоты,* единства, индивидуальности и всеобщности или самости и его наличного бытия. Но в религии дух становится для себя предметом как абсолютно всеобщее, или как сущность всей природы, бытия и делания, и дух есть в *облике* непосредственной самости. Самость есть всеобщее знание и благодаря этому возвращение в себя. Абсолютная религия есть это знание о том, *что бог есть глубина уверенного в самом себе духа.* Поэтому он есть самость всех. Это *сущность,* чистое мышление; но, *отчуждённый от этой абстракции, он есть действительная самость.* Он есть *человек, у которого обыкновенное пространственное и временное наличное бытие.* И *этот отдельный* ⟨индивид⟩ есть *все* отдельные ⟨*индивиды*⟩. *Божественная природа не является иной, чем человеческая природа. Все другие религии несовершенны* — они или [признают] только сущность, страшную силу природы, где самость лишь ничтожна, или это прекрасная

религия, мифическая, игра, недостойная сущности, лишенная *основательности* и *глубины,* где *глубина — неведомая судьба. Абсолютная же религия — это выступившая на свет дня глубина.* Эта глубина есть *Я;* это — понятие, абсолютная чистая власть.

(В ней, таким образом, дух примирен со своим миром. Дух как налично-сущий является своей организацией и [своим] становлением через сословия: определенный характер и определенный долг. У каждой самости — ограниченная цель и столь же ограниченное делание. Знание о себе как сущности в ⟨сфере⟩ права и долга пусто как чистая сущность и чистое знание, как исполненное есть ограниченное многообразие и непосредственная действительность некоего столь же единичного. Моральность есть возвышение над сословием, ⟨чтобы⟩ своим деланием содействовать собственному успеху и успеху своего сословия, делать что-нибудь ради всеобщего.)

Но выше всех стоит *правительство,* дух, знающий себя как всеобщую сущность и всеобщую действительность, — абсолютная самость; в религии каждый возвышается к этому созерцанию самого себя как всеобщей самости. Его природа, *его сословие, тонет* как сновидение, *как далекий остров, появляющийся на краю горизонта в виде легкого облачка.* Он равен князю. Это знание себя как духа; он столь же значим для бога, как любой другой. Это отчуждение всей его сферы, всего его налично-сущего мира, не такое отчуждение, которое есть лишь форма, *образование* и содержание которого есть опять-таки чувственное наличное бытие, а *всеобщее* [отчуждение] всей действительности; это отчуждение возвращает ее ей же самой как совершенное.

Однако оба царства — действительность и небо — при этом еще внеположны: дух примирен с собой лишь по ту сторону этого мира, не в своем *настоящем.* Если он в нем удовлетворен, то он еще не возвысился над своим наличным бытием; он должен быть поколеблен в последнем ⟨наличном бытии⟩, и он поколеблен в нем войной и нуждой и *бежит из наличного бытия в мышление.* Но это *тоска по небу, и равно тоска по земле;*

первое — pis aller ⟨по меньшей мере⟩. *Удовлетворенный* религией, он верит, что мировые события и природа примирены с духом и что в мире не царит ни раздор, ни непримиренная, не-самостная необходимость.

Но религия — это представленный дух, самость, которая не соединяет свое чистое сознание с действительным сознанием, у которой содержание первого противостоит содержанию последнего как нечто иное*.

Мысль, внутреннее, идея абсолютной религии — это спекулятивная идея, согласно которой самость, действительное, есть мышление, сущность и бытие тождественны. Это положено так, что теперь *бог, потусторонняя абсолютная сущность, стал человеком, действительным* человеком, но что эта действительность сняла себя, стала прошлой, и этот бог, бог действительный и снятый, всеобщая действительность, тождественная народному духу, лишь как непосредственность есть дух общины. *Содержанием* этой религии и предметом этого сознания — а) чистого сознания** — является то, что *бог есть дух.* αα) Эта вечная сущность, сын и дух, [суть] здесь тождественная сущность; здесь нет различия, положено безразличие непосредственного бытия. ββ) Бог, сущность чистого сознания становится для себя другим самого себя, это другое — мир; но это *наличное бытие* есть понятие, *в-себе-бытие,* злое, и природа, непосредственное, должна представляться злой; каждый должен прийти к пониманию своей злой природы, то есть к пониманию того, что природа обра-

---

* Религия [есть] *представление* единства *знания* и *истины,* или, как дух, абсолютная *сущность,* не мертвая сущность; а эта жизнь в себе самой — как бог живых...

** α) *Истинная* религия, поскольку абсолютная сущность является духом, β) *откровенная* религия без тайны, так как бог есть самость, бог есть человек. b) Филос[офия] природы, *которая уходит в себя,* становится злой, — понятие, чистая *негативность.* Однако это в-себе-бытие есть, наоборот, утрата позитивного, своего *в себе.* Бог принимает облик *самости. В себе,* эта предпосылка, изображается в своем наличном бытии. Отчуждение, образование абстрактной сущности и есть то, что божественное *приносит себя в жертву,* ту самую абстрактную сущность. Умирает не этот человек, но *божественное;* именно благодаря этому он становится человеком.

щается в понятие, а *злое, для-себя-бытие* по отношению к *в-себе*-сущей сущности, напротив, тоже становится *в-себе-сущей* сущностью, то есть *бог выступает* в природе *как действительное* *. Что теперь эта противоположность сама ничтожна, что злое, для-себя-сущая действительность не есть в себе, а всеобща — это выявляется именно в самопожертвовании богочеловека.

α) Принесение в жертву божественности, то есть абстрактной потусторонней сущности, уже произошло в ее становлении действительной.

β) Это снятие действительности, становление ее всеобщности, есть всеобщий дух — *непосредственная* самость, *примиренная* природа, воображение божественного во все природное: население ⟨земли⟩ святыми, жития святых, явления [духов], везде *непосредственное присутствие,* новая земля, природное солнце потухло — религиозная боль, *чистое чувство отчуждения,* однако это представление для сознания. Точно так же γ) всеобщность самости в себе самой, то есть община, должна отказаться от своего для-себя-бытия и своей непосредственной природы, или же, что то же, рассматривать ее как зло, и это рассмотрение ее как зла снимается благодаря принятию указанного выше представления. Таково изображение в *культе,* где самость обретает сознание своего единства с сущностью. Вкушает тело и кровь тот, кто ежедневно *жертвует* собой в своей общине и становится этой единичной *самостью.* Самость живет в *молитве,* которая знает в ней самое себя.

Синтетическая связь государства и церкви

Этот всеобщий дух, или дух общины, есть *государство церкви, налично-сущий* действительный дух, ставший как дух для себя предметом, но в качестве представления и веры. Он есть дух общины, но в ее представлении он бежит по ту сторону ее самости, удаляется от нее. То непосредственное знание и это инобытие не объединены. У всего форма представления, потусторонности, все лишено понятия, лишено

* Всякое потустороннее исчезло.

необходимости — происшествие, случай *. Хотя слово и есть вечное предрешение и воля божья, но оно лишь сказано, не постигнуто, не понятие, самость **.

Церковь имеет свою противоположность в государстве, то есть в *налично-сущем* духе. Церковь есть *государство,* возведенное в мысль. Человек живет в двух мирах: в одном он имеет *свою действительность, которая исчезает,* свою природность, свое самопожертвование, свою бренность, в другом — свое абсолютное сохранение, знает себя как абсолютную *сущность* ***.

Знание и воля человека умирают для действительности, чтобы обрести вечное, *недействительную жизнь в мысли, всеобщую самость. Но это вечное имеет свое наличное бытие в народном духе.* Это тот *дух,* который есть *только дух, благодаря этому движению* по форме противоположен, а по сущности тождествен ⟨самому себе⟩. *Правительство, народный дух* знают, что он есть действительный дух, который содержит самого себя и мысль о себе. *Фанатизм* церкви — *желание учредить на земле вечное, небесное царство, как таковое, утвердить его вопреки действительности государства, сохранять огонь* в воде. *Действительность царства небесного* — именно *государство,* примирение в мышлении, или сущности, обоих, ⟨опосредованных друг другом⟩ через церковь. Если они не примирены, то государство и церковь несовершенны. Государство есть дух действительности; то, что в нем обнаруживается, должно соответствовать ему. Оно не может учитывать совесть; последняя относится к внутреннему; из самого действия должно обнаружиться, является ли это действие или его принцип значимым. Церковь есть дух, знающий самого себя как всеобщий, внутренняя *абсолютная достоверность* государства. Отдельный ⟨индивид⟩ значим как отдельный ⟨индивид⟩ ****. Все внешнее является в себе

---

* *В-себе* далеко, *примирение* в их *бытии* произошло давно...

** *Боль,* не мышление, не всеобщее...

*** Он *заверен в своем примирении;* в молитве нет наслаждения...

**** Они обрабатывают лишь единичное, они не значимы абсолютно.

недостоверным и неустойчивым. В духе он имеет свою совершенную гарантию. То, что человек делает, ⟨исходя⟩ из религии, он делает, ⟨исходя⟩ из своего самомышления, поскольку это не просто усмотрение. Отдельный ⟨индивид⟩ [исполнен] всеобщей мыслью, не покидающей его в многообразии единичного, — это долг, я должен отдаться этому; *это так,* оправдано в абсолютной сущности, моральность в абсолютной сущности, поскольку последняя является *моим знанием,* там же абсолютная сущность вообще. *Бог — везде,* он есть чистое мышление. Даже если человек остается наедине с самим собой, то и тогда его одиночество, его мышление — при нем.

Религия, как таковая, нуждается в наличном бытии, в непосредственной действительности. Она [есть] *всеобщее* *, поэтому подвластна государству и используется им, служит ему, ибо она есть то лишенное действительности, что имеет *свою самость* в действительном духе, следовательно, выступает как снятое. А напротив, она есть опять же мышление, которое возвышается над своей действительностью, то внутреннее упрямство, которое жертвует своим наличным бытием и готово умереть за свою мысль. Непокоримое, оно умирает за свою мысль; для него чистая *мысль* — это все, оно ставит превыше всего свое внутреннее мышление, как таковое, или *значение* делания, которое в других случаях кажется случайным. Мышление, как таковое, поднялось так высоко, что ради веры радостно шло на смерть. Но государство, которое подчиняется церкви, либо отдано на произвол фанатизма и погублено, либо в нем вводится поповский режим, который требует не отчуждения делания и наличного бытия и определенной мысли, а воли, как таковой, и именно в наличном бытии, как таковом, причем не по отношению ко всеобщему, признанному бытию, а по отношению к *единичной* воле, как таковой.

Небо удаляется от религии в действительном сознании; человек падает на землю и только в воображении, в нем находит религиозное. Или, иначе, это религиозное

---

* Особенное сословие, определенный характер.

сознание, лишенное самости, в самой религии таково, что она есть лишь представляющий себя дух, то есть его моменты имеют для него форму *непосредственности,* форму *события,* они не поняты, не усмотрены. Хотя содержание религии является *истинным,* но это *истинное* бытие есть заверение без усмотрения.

Такое *усмотрение* есть философия, абсолютная *наука,* содержание то же, что у религии, но в форме *понятия.* α) Спекулятивная философия: абсолютное *бытие,* которое становится другим *(отношением),* жизнью и познанием; и знающее знание, дух, знание духа о себе. β) Натурфилософия: выражение идеи в образах непосредственного бытия. Натурфилософия есть уход-в-себя, зло, становление духом, *понятием, существующим как* понятие. Однако этот чистый интеллект есть также нечто противоположное, всеобщее, именно такое, что оно жертвует собой и благодаря этому становится действительным, всеобщей действительностью, то есть народом, восстановленной природой, примиренной сущностью, в которой каждый обретает свое для-себя-бытие путем собственного отчуждения и самопожертвования.

В философии *Я,* как таковое, знание абсолютного духа, есть в понятии в себе самом как *таком-то,* каковое есть всеобщее. Здесь это не *другая* природа, не такое единство, которое никогда *не есть в настоящем,* не примирение, наслаждение которым и наличное бытие которого потусторонне и относится к будущему, — напротив, примирение осуществляется *здесь: здесь Я познает* абсолютное. Оно познает, *постигает;* оно не есть другое — *непосредственно,* оно есть *эта* самость. *Я* есть нераздельная связь единичного и всеобщего, единичности как всеобщего ⟨момента⟩ всей природы и всеобщего, всей *существенности* всего *мышления. Непосредственность* духа есть народный дух, или же народный дух как *сущий* абсолютный дух. Религия [есть] мыслящий дух, который, однако, *не* мыслит *самого себя,* поэтому он не тождествен с самим собой, не есть непосредственность.

Философское знание есть восстановленная непосредственность. Она сама есть форма опосредования, *понятия.* В качестве непосредственности выступает

знающий себя дух вообще, и он есть *сознание, непосредственное,* чувственное сознание, которое в форме сущего является для себя иным, раздвоенным на *природу* и [на] *знание о себе.* Он есть свое *покоящееся* художественное творение, *сущий универсум* и *всемирная история.* Философия отчуждается от самой себя, приходит к своему началу, к непосредственному сознанию, которое именно раздвоено. Она есть, таким образом, человек вообще, каков человек, таков и мир, и каков мир, таков и человек: *один* акт создает обоих. Что было до этого времени? *Иное времени,* не другое *время,* но вечность, идея времени. Тем самым вопрос снят; ибо, ставя этот вопрос, имеют в виду *другое время.* Но тогда вечность сама во времени; она есть предшественность времени, следовательно, сама есть прошедшее: это *было,* абсолютно бывшее: это *не есть. Время* есть чистое понятие, созерцаемая пустая *самость* в своем движении, как пространство ⟨самость⟩ в своем покое. Перед, прежде, чем было исполнившееся время, времени совсем нет. Его исполнение есть действительное, возвращенное в себя из пустого времени. Его созерцание самого себя есть время, непредметное. Но когда мы говорим: *до* мира, [мы разумеем]: время без исполнения. Идея времени [есть] именно мыслящее, рефлектированное в-себя. Необходимо выйти за пределы этого времени, любого периода, но в идее времени; первое — дурная бесконечность, которая никогда не достигает того, к чему идет. Это раздвоение есть *вечное* созидание, то есть созидание *понятия* духа, эта субстанция понятия, которая несет сама себя и свою противоположность. Универсум, таким образом, непосредственно свободен от духа, но должен возвратиться к нему, или, скорее, ему принадлежит *делание,* это движение; он должен восстановить для себя единство, тоже и в форме непосредственности. Он есть *всемирная история.* В ней снимается то, что природа только *в себе,* а дух есть *сущность.* Дух становится знанием природы. Человек не станет господином природы, пока он не стал господином самого себя. В природе становление духа *в себе.* Чтобы это в себе *стало наличным,* дух должен постигнуть самого себя.

КТО МЫСЛИТ АБСТРАКТНО?

Мыслить? Абстрактно? Sauve qui peut! — «Спасайся, кто может!» — наверняка завопит тут какой-нибудь наемный осведомитель, предостерегая публику от чтения статьи, в которой речь пойдет про «метафизику». Ведь «метафизика» — как и «абстрактное» (да, пожалуй, как и «мышление») — слово, которое в каждом вызывает более или менее сильное желание удрать подальше, как от чумы.

Спешу успокоить: я вовсе не собираюсь объяснять здесь, что такое «абстрактное» и что значит «мыслить». Объяснения вообще считаются в порядочном обществе признаком дурного тона. Мне и самому становится не по себе, когда кто-нибудь начинает что-либо объяснять, — в случае необходимости я и сам сумею все понять. А здесь какие бы то ни было объяснения насчет «мышления» и «абстрактного» совершенно излишни; порядочное общество именно потому и избегает общения с «абстрактным», что слишком хорошо с ним знакомо. То же, о чем ничего не знаешь, нельзя ни любить, ни ненавидеть. Чуждо мне и намерение примирить общество с «абстрактным» или с «мышлением» при помощи хитрости — сначала протащив их туда тайком, под маской светского разговора, с таким расчетом, чтобы они прокрались в общество, не будучи узнанными и не возбудив неудовольствия, затесались бы в него, как говорят в народе, а автор интриги мог бы затем объявить,

что новый гость, которого теперь принимают под чужим именем как хорошего знакомого, — это и есть то самое «абстрактное», которое раньше на порог не пускали. У таких «сцен узнавания», поучающих мир против его желания, тот непростительный просчет, что они одновременно конфузят публику, тогда как театральный машинист хотел бы своим искусством снискать себе славу. Его тщеславие в сочетании со смущением всех остальных способно испортить весь эффект и привести к тому, что поучение, купленное подобной ценой, будет отвергнуто.

Впрочем, даже и такой план осуществить не удалось бы: для этого ни в коем случае нельзя разглашать заранее разгадку. А она уже дана в заголовке. Если уж замыслил описанную выше хитрость, то надо держать язык за зубами и действовать по примеру того министра в комедии, который весь спектакль играет в пальто и лишь в финальной сцене его расстегивает, блистая Орденом Мудрости. Но расстегивание метафизического пальто не достигло бы того эффекта, который производит расстегивание министерского пальто, — ведь свет не узнал тут ничего, кроме нескольких слов, — и вся затея свелась бы, собственно, лишь к установлению того факта, что общество давным-давно этой вещью располагает; обретено было бы, таким образом, лишь название вещи, в то время как орден министра означает нечто весьма реальное, кошель с деньгами.

Мы находимся в приличном обществе, где принято считать, что каждый из присутствующих точно знает, что такое «мышление» и что такое «абстрактное». Стало быть, остается лишь выяснить, *кто* мыслит абстрактно. Как мы уже упоминали, в наше намерение не входит ни примирить общество с этими вещами, ни заставлять его возиться с чем-либо трудным, ни упрекать за легкомысленное пренебрежение к тому, что всякому наделенному разумом существу по его рангу и положению приличествует ценить. Напротив, намерение наше заключается в том, чтобы примирить общество с самим собой, поскольку оно, с одной стороны, пренебрегает абстрактным мышлением, не испытывая при этом угрызений совести, а с другой — все же питает к нему в душе

известное почтение, как к чему-то возвышенному, и избегает его не потому, что презирает, а потому, что возвеличивает, не потому, что оно кажется чем-то пошлым, а потому, что его принимают за нечто знатное или же, наоборот, за нечто особенное, что французы называют «espéce» [1], чем в обществе выделяться неприлично, и что не столько выделяет, сколько отделяет от общества или делает смешным, вроде лохмотьев или чрезмерно роскошного одеяния, разубранного драгоценными камнями и старомодными кружевами.

Кто мыслит абстрактно? — Необразованный человек, а вовсе не просвещенный. В приличном обществе не мыслят абстрактно потому, что это слишком просто, слишком неблагородно (неблагородно не в смысле принадлежности к низшему сословию), и вовсе не из тщеславного желания задирать нос перед тем, чего сами не умеют делать, а в силу внутренней пустоты этого занятия.

Почтение к абстрактному мышлению, имеющее силу предрассудка, укоренилось столь глубоко, что те, у кого тонкий нюх, заранее почуят здесь сатиру или иронию, а поскольку они читают утренние газеты и знают, что за сатиру назначена премия, то они решат, что мне лучше постараться заслужить эту премию в соревновании с другими, чем выкладывать здесь все без обиняков.

В обоснование своей мысли я приведу лишь несколько примеров, на которых каждый сможет убедиться, что дело обстоит именно так. Ведут на казнь убийцу. Для толпы он убийца — и только. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Такое замечание возмутит толпу: как так? Убийца — красив? Можно ли думать столь дурно, можно ли называть убийцу — красивым? Сами, небось, не лучше! Это свидетельствует о моральном разложении знати, добавит, быть может, священник, привыкший глядеть в глубину вещей и сердец.

Знаток же человеческой души рассмотрит ход событий, сформировавших преступника, обнаружит в его жизни, в его воспитании влияние дурных отношений между его отцом и матерью, увидит, что некогда этот

человек был наказан за какой-то незначительный проступок с чрезмерной суровостью, ожесточившей его против гражданского порядка, вынудившей к сопротивлению, которое и привело к тому, что преступление сделалось для него единственным способом самосохранения. Почти наверняка в толпе найдутся люди, которые — доведись им услышать такие рассуждения — скажут: да он хочет оправдать убийцу! Помню же я, как некий бургомистр жаловался в дни моей юности на писателей, подрывающих основы христианства и правопорядка; один из них даже осмелился оправдывать самоубийство — подумать страшно! Из дальнейших разъяснений выяснилось, что бургомистр имел в виду «Страдания молодого Вертера».

Это и называется «мыслить абстрактно» — видеть в убийце только одно абстрактное — что он убийца и называнием такого качества уничтожать в нем все остальное, что составляет человеческое существо.

Иное дело — утонченно-сентиментальная светская публика Лейпцига. Эта, наоборот, усыпала цветами колесованного преступника и вплетала венки в колесо. Однако это опять-таки абстракция, хотя и противоположная. Христиане имеют обыкновение выкладывать крест розами или, скорее, розы крестом, сочетать розы и крест. Крест — это некогда превращенная в святыню виселица или колесо. Он утратил свое одностороннее значение орудия позорной казни и соединяет в одном образе высшее страдание и глубочайшее самопожертвование с радостнейшим блаженством и божественной честью. А вот лейпцигский крест, увитый маками и фиалками, — это умиротворение в стиле Коцебу[2], разновидность распутного примиренчества — чувствительного и дурного.

Мне довелось однажды услышать, как совсем поиному расправилась с абстракцией «убийцы» и оправдала его одна наивная старушка из богадельни. Отрубленная голова лежала на эшафоте, и в это время засияло солнце. Как это чудесно, сказала она, солнце милосердия господня осеняет голову Биндера! Ты не стоишь того, чтобы тебе солнце светило, — так говорят часто, желая выразить осуждение. А женщина та уви-

дела, что голова убийцы освещена солнцем и, стало быть, того достойна. Она вознесла ее с плахи эшафота в лоно солнечного милосердия бога и осуществила умиротворение не с помощью фиалок и сентиментального тщеславия, а тем, что увидела убийцу приобщенным к небесной благодати солнечным лучом.

— Эй, старуха, ты торгуешь тухлыми яйцами! — говорит покупательница торговке. — Что? — кричит та. — Мои яйца тухлые?! Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар! Ты! Да не твоего ли отца вши в канаве заели, не твоя ли мать с французами крутила, не твоя ли бабка сдохла в богадельне! Ишь целую простыню на платок извела! Знаем, небось, откуда все эти тряпки да шляпки! Если бы не офицеры, не щеголять тебе в нарядах! Порядочные-то за своим домом следят, а таким — самое место в каталажке! Дырки бы на чулках заштопала! — Короче говоря, она и крупицы доброго в обидчице не замечает. Она мыслит абстрактно и все — от шляпки до чулок, с головы до пят, вкупе с папашей и остальной родней — подводит исключительно под то преступление, что та нашла ее яйца тухлыми. Все окрашивается в ее голове в цвет этих яиц, тогда как те офицеры, которых она упоминала, — если они, конечно, и впрямь имеют сюда какое-нибудь отношение, что весьма сомнительно, — наверняка заметили в этой женщине совсем иные детали.

Но оставим в покое женщин; возьмем, например, слугу — нигде ему не живется хуже, чем у человека низкого звания и малого достатка; и, наоборот, тем лучше, чем благороднее его господин. Простой человек и тут мыслит абстрактно, он важничает перед слугой и относится к нему только как к слуге; он крепко держится за этот единственный предикат. Лучше всего живется слуге у француза. Аристократ фамильярен со слугой, а француз — так уж добрый приятель ему. Слуга, когда они остаются вдвоем, болтает всякую всячину — смотри «Jacques et son maître» Дидро, — а хозяин покуривает себе трубку да поглядывает на часы, ни в чем его не стесняя. Аристократ, кроме всего прочего, знает, что слуга не только слуга, что ему известны все городские новости и девицы и что голову его

посещают недурные идеи, — обо всем этом он слугу расспрашивает, и слуга может свободно говорить о том, что интересует хозяина. У барина-француза слуга смеет даже рассуждать, иметь и отстаивать собственное мнение, а когда хозяину что-нибудь от него нужно, так приказания будет недостаточно, а сначала придется втолковать слуге свою мысль да еще и благодарить за то, что это мнение одержит у того верх.

То же самое различие и среди военных; у пруссаков * положено бить солдата, и солдат поэтому — каналья; действительно, тот, кто обязан пассивно сносить побои, и есть каналья. Посему рядовой солдат и выглядит в глазах офицера как некая абстракция субъекта побоев, с коим вынужден возиться господин в мундире с портупеей, хотя и для него это занятие чертовски неприятно.

---

* В первой публикации статьи (1835 г.) слово «пруссаков» явно по политическим соображениям было заменено издателем на «австрийцев». Это искажение содержится и в Собрании сочинений Гегеля под ред. Глокнера, по которому выполнен перевод. Исправление сделано на основании публикации статьи, сверенной с рукописью (см. «Hegel-Studien», B. V. Bonn, 1969, S. 164).

РЕЧИ ДИРЕКТОРА ГИМНАЗИИ

29 СЕНТЯБРЯ 1809 г.

Всемилостивейшие распоряжения повелевают мне при вручении наград, которыми *высочайшее правительство* в знак одобрения, а еще более в виде поощрения удостаивает учеников, отличившихся своими успехами, осветить в моей речи историю гимназии за истекший год и коснуться того, говорить о чем будет полезно для взаимоотношения публики и гимназии. Я должен выполнить эту обязанность с величайшей почтительностью, поскольку призыв к этому заключается в самой природе темы и содержания, каковым является ряд *королевских* благодеяний или их следствий и в раскрытии какового состоит выражение глубочайшей благодарности за них, благодарности, которую мы вместе с публикой приносим правительству за высокую заботу об открытых учебных заведениях. Имеются две отрасли государственного правления, за хорошее ведение дел в которых народ обычно бывает в наибольшей степени признателен, это — доброе соблюдение правосудия и хорошие воспитательные учреждения; ведь гражданин не видит и не чувствует преимущества и влияния чего бы то ни было так непосредственно, близко и, в частности, на себе, как преимущество и влияние этих отраслей, одна из которых касается его частной собственности вообще, а другая — его самой дорогой собственности — его детей.

Здешний город тем живее осознал благодетельную пользу *нового школьного учреждения,* чем большей и всеобщей становилась потребность в переменах.

Далее, *новое* учебное заведение имело то преимущество, что оно следовало не *новым,* а *старым,* существовавшим многие столетия школам, поэтому с ним можно связывать имеющееся у нас представление продолжительности, непрерывного пребывания, и идущее навстречу нам доверие не смущается мыслью о том, что новое учреждение может оказаться чем-то преходящим, экспериментальным; мысль эта, если она попадает в головы тех, которым поручено непосредственное выполнение, способна действительно свести такое учреждение к простому эксперименту.

Внутренней же основой такого доверия является то, что новое учебное заведение при существенном улучшении и расширении в целом *сохранило принцип прежних* школ и тем самым является лишь их продолжением. Примечательно, что это обстоятельство составляет характерное отличие нового учреждения.

Так как оканчивающийся учебный год является первым и тем самым история нашего учебного заведения этого года является историей его возникновения, то мысль об его общих планах и целях кажется нам слишком непосредственно близкой, чтобы мы могли бы отклониться от нее, направив свое внимание на частности. Ибо само это дело только что родилось, вызывает любопытство и побуждает к размышлениям. Кое-что известно из публикаций; часть же — отдельные детали, что и как, сколько учеников обучалось в этом году, содержится в школьном каталоге, напечатанном для публики. А потому да будет мне позволено в высоком присутствии *Вашего превосходительства* и этого высокопочтенного собрания придерживаться принципа нашего учреждения и изложить некоторые общие мысли о его положении, основных чертах и их смысле, насколько мне позволила сосредоточиться на этом моя занятость, связанная с исполнением должностных обязанностей именно в данный отрезок времени.

Дух и цель нашего учебного заведения — это *подготовка к занятиям наукой,* а именно подготовка, кото-

рая зиждется *на изучении греков и римлян.* Вот уже несколько тысячелетий, как они являются той почвой, на которой покоилась вся культура, на которой она взошла и с которой находилась в постоянной связи. Как природные организмы, растения и животные, вырываются из-под влияния силы тяжести, но не могут покинуть эту стихию своего существа, так и все искусство и наука выросли на этой почве, и, хотя они сами по себе стали самостоятельными, они не освободились от воспоминаний о той предшествующей стадии. Подобно тому как Антей получает прилив новых сил через соприкосновение с матерью-землей, всякий новый подъем и развитие науки и образования происходит из обращения к древности.

Но насколько важно сохранение этой почвы, настолько же существенно изменение условий, в которых она находилась когда-то. И если мы вообще начинаем осознавать несовершенство, недостатки старых принципов, учреждений и связанных с ними прежних целей и средств образования, то прежде всего появляется мысль устранить и отменить то и другое. Мудрость же правительства, возвышающегося над этой легко напрашивающейся мыслью, истиннейшим образом исполняет требование времени — тем, что *ставит старое в новое отношение к целому* и, *таким образом, столь же сохраняет существенное, сколь изменяет и обновляет его.*

Мне достаточно лишь в немногих словах напомнить о том известном положении, которое занимало прежде изучение латинского языка; последнее не только считалось моментом научной подготовки, но и составляло существенную часть ее и было единственным средством более высокого образования, которое предлагалось всякому, кто не хотел останавливаться на общем, элементарном; для получения других знаний, полезных для жизни в обществе или имеющих ценность сами по себе, едва ли были приняты сколько-нибудь значительные меры, все было предоставлено изучению этого языка, независимо от того, что и в какой мере усваивалось из этих знаний; такие знания считались отчасти особым искусством и не были одновременно средством обра-

зования, а в большей степени были окутаны этой языковой оболочкой.

Поднялся всеобщий голос протеста против такого ставшего злополучным изучения латыни, в частности появилось чувство, что нельзя считать образованным народ, который не может выразить всех сокровищ науки и свободно оперировать с любым содержанием на своем собственном языке. Той проникновенности, с которой принадлежит нам наш собственный язык, нет в знаниях, данных нам только на чужом языке; они отделены от нас перегородкой, которая не позволяет им быть своими для духа.

Эта точка зрения отмела ошибочные, зачастую выродившиеся в сплошной формализм методы, устранила упущения в приобретении многих важных практических знаний и духовных навыков, постепенно освободила знание латинского языка от его притязаний на роль основной науки и лишила его давно утвердившейся за ним чести быть общим и почти исключительным средством образования. Оно перестало считаться целью, и, больше того, этому занятию духа пришлось увидеть, что над ним взяли верх так называемые предметы, а среди них повседневные чувственные вещи, не способные представлять собой материал для образования. Не вдаваясь в эти противоречия и их дальнейшие определения, их преувеличения или внешние коллизии, ограничимся здесь тем, что возрадуемся мудрому положению, которое установило наше *высочайшее правительство.*

Оно, во-первых, расширило образование граждан путем *усовершенствования немецких народных школ;* благодаря этому всем предоставляются средства изучить все существенное для каждого как человека и полезное для него как представителя своего сословия; тем же, кто до сих пор был лишен возможности получить хорошее образование, такая возможность предоставляется; а для тех, кто ради получения более высокого образования, чем недостаточное общее, мог прибегнуть лишь к вышеназванному средству образования, оно становится менее нужным и заменяется более целесообразными знаниями и навыками. Здешний город также

с надеждой ожидает этой совершенной системы образования как уже оказанного большей части королевства благодеяния, важные последствия которого едва ли можно переоценить.

Во-вторых, изучение наук и приобретение более высоких духовных и полезных навыков, *вне зависимости от древней литературы,* получило свое совершенное средство в соответствующем родственном учебном заведении.

В-третьих, наконец, *изучение древних языков сохранилось.* Отчасти оно, как и прежде, открыто для каждого человека как средство более высокого образования, отчасти же оно стало прочной основой научного образования. Став в ряд с другими средствами образования и научными методами, оно потеряло свою исключительность и, может быть, погасит ненависть к своим прежним притязаниям. Отойдя в сторону, изучение древних языков тем более имеет право на самостоятельное развитие в своей обособленности и на то, чтоб оставаться в дальнейшем свободным даже от чуждого вмешательства.

Благодаря этому выделению и ограничению оно получило свое истинное место и возможность свободнее и полнее развиваться. Подлинный признак свободы и силы органической системы состоит в том, что различные моменты, содержащиеся в ней, углубляются в самих себе и становятся самостоятельными, каждая без зависти и страха делает свое дело и видит успехи других, причем все они лишь части одного великого целого. Лишь то, что приходит к совершенству своего принципа в своей обособленности, становится последовательным целым, то есть из него получается *нечто;* последнее обретает глубину и энергичную возможность многосторонности. Опасение и боязнь односторонности слишком часто бывают признаком слабости, которая способна лишь на разностороннюю непоследовательную поверхностность.

И если теперь изучение древних языков, как и прежде, остается основой научного образования, то и при нынешнем ограничении на него приходится важная функция. Поставить на собственные ноги культуру,

искусство и науку какого-либо народа, — несомненно, справедливое требование. Можем ли мы, что касается образования нового мира, нашего просвещения и успехов всех искусств и наук, не считать, что они истоптали уже детские башмаки Греции и Рима, слишком выросли для прежних помочей и могут опираться на собственную почву? Пусть у произведений древних всегда остается большая или меньшая ценность, но им следовало бы отойти в область воспоминаний, праздных достопримечательностей науки, в разряд только исторического, которое можно было бы принимать или нет, но которое не должно бы само по себе составлять основу и начало для нашего более высокого состояния духа.

Однако если принять, что исходить следует вообще из совершенного, то для более высокого образования должна быть и оставаться основой преимущественно литература греков и затем литература римлян. Совершенство и великолепие этих шедевров должны стать духовной купелью, светским крещением, придающим душе первые и остающиеся навсегда основные тона и краски во вкусе и науке. Для такого посвящения недостаточно общего внешнего знакомства с древними, мы должны сжиться с ними, впитать в себя их воздух, их представления, их нравы и даже, если угодно, их заблуждения и предрассудки и чувствовать себя как дома в этом мире, лучшем из тех, что были. Если первый рай был раем *человеческой природы,* то этот, второй — рай *человеческого духа,* который в своей прекрасной естественности, свободе, глубине и веселости выступает, как невеста из своей светелки. Первое буйное великолепие его появления на горизонте передано прелестью формы и укрощено в красоте; его глубина — не в запутанности, унынии или надменности, а в непринужденной ясности; его веселость — не детская игра, она простирается над печалью, что знает тяжесть судьбы, но не вытесняется ею из свободного парения над ней и из знания меры. Мне кажется, что я не слишком преувеличу, если скажу, что тот, кто не знал произведений древних, жил, не зная красоты.

И вот в этом элементе образования, благодаря тому, что мы сживаемся с древней культурой, не только все

силы души приводятся в движение, развиваются и упражняются, но и сама она представляет собой *своеобразный материал,* благодаря которому мы обогащаемся и уготовляем себе лучшую субстанцию.

Как было сказано, *деятельность духа* может упражняться *на любом материале,* и в качестве самого целесообразного явились отчасти внешне полезные, отчасти чувственные предметы, которые суть самые подходящие для юношеского и детского возраста, поскольку они относятся к кругу и виду представлений, свойственных этому возрасту самому по себе.

Если даже упражнение отделимо от круга относящихся к нему предметов, если даже оно безразлично к этому кругу, — как, возможно, все формальное отделено от материи (а, возможно, это и не так), — то ведь дело совсем не в одном упражнении. Подобно тому как растение не просто упражняет силы своего воспроизводства на свету и воздухе, но одновременно в этом процессе всасывает [продукты] питания, то и материал, на котором разум и способности души вообще развиваются и упражняются, должен быть одновременно таким питанием. Это не тот, так называемый полезный, чувственный материал, который непосредственно попадает в круг представлений ребенка; лишь духовное содержание, имеющее ценность и интерес в себе и для себя, укрепляет душу и создает такую непосредственную опору, такую *субстанциальную сердцевину,* которая есть мать самообладания, благоразумия, присутствия и неусыпности духа; оно превращает взращенную на ней душу в ядро, имеющее самостоятельную ценность, абсолютную цель; лишь оно составляет фундамент всеобщей пригодности, и его нужно закладывать во всех сословиях. Разве мы не видели в последнее время даже целые государства, которые не обращали внимания и пренебрегали тем, чтобы создавать и развивать такую внутреннюю основу в душе своих подданных, направляли их на чистую полезность, а в духовном видели лишь средство; они, не имея опоры, находятся в опасности рухнуть среди своих многих полезных средств.

И вот самый благородный питающий материал в самой благородной форме — золотые яблоки в серебряных чашах — содержится в произведениях древних в несравненно большей степени, чем в любых других произведениях какого-либо времени и нации. Мне достаточно напомнить лишь о величии их образа мыслей, об их пластической, свободной от всякой моральной двусмысленности добродетели и любви к отечеству, о величии их деяний и характеров, о многообразии их судеб, обычаев и расположении духа, чтобы оправдать утверждение, что ни в каком материале образования не было объединено так много превосходного, удивительного, оригинального, многостороннего и поучительного.

Однако это богатство связано с *языком,* и только благодаря ему и в нем мы можем постичь его в его полном своеобразии. Переводы передают нам содержание, но не форму, не его тончайшую душу. Они подобны искусственным розам, которые по форме, цвету, а также, может быть, по запаху могут походить на живые, но они не имеют приятности, нежности и мягкости живого. И вообще изысканность и изящество копии присущи только ей самой, и в ней дает о себе знать контраст между содержанием и формой, которая выросла не вместе с этим содержанием. Язык — это музыкальная стихия, стихия проникновенности, исчезающий в переводах, это тонкий аромат, благодаря которому можно наслаждаться симпатией души, и без него произведение все равно что выдохшийся рейнвейн.

Это обстоятельство налагает на нас кажущуюся тяжкой необходимость основательно изучать языки древних, овладеть ими, чтобы иметь возможность наслаждаться произведениями с возможной полнотой всех их сторон и преимуществ. И если бы мы стали жаловаться на усилия, которые необходимо употребить на это, бояться или сожалеть, что поэтому приходится отставлять на задний план приобретение других знаний и навыков, то мы должны были бы жаловаться на судьбу, которая не послала нам на нашем родном языке этих классических произведений, что сделало бы трудное путешествие в древность ненужным и дало бы нам замену этих ценностей.

После сказанного о *материале* образования я хотел бы сказать еще несколько слов о *формальном,* заключенном в природе этого материала.

Дело в том, что прогресс образования нельзя рассматривать как спокойное наращивание некоей цепи, в которой последующие звенья соединены с предыдущими с учетом последних, но сделаны из другого материала, причем последующая работа не идет вразрез с предшествующей. Образование же должно иметь прежний материал и предмет, над которым оно работает, изменяет его и формирует заново. Необходимо изучить античный мир так, чтобы владеть им и, более того, иметь его как что-то, над чем мы работаем. А чтобы стать *предметом,* субстанция природы и духа должна отойти от нас, получив форму чего-то чуждого. Несчастен тот, у кого отчуждается его непосредственный мир чувств, ибо это означает, что индивидуальные узы, которые свято соединяют ум и мысль с жизнью, с верой, любовью и доверием, у него разрушаются! Для отчуждения [Entfremdung], являющегося условием теоретического образования, требуется не такая нравственная боль, душевное страдание, а более легкое испытание и усилие представления, чтобы заниматься не-непосредственным, чуждым, принадлежащим воспоминанию, памяти и мышлению. Но это требование отделения настолько необходимо, что оно выражено в нас самих как всеобщее и известное стремление. Чуждое, даль несет с собой притягательный интерес, манящий нас к занятию и старанию, желательное находится в обратной зависимости от своей близости к нам и от того, насколько оно является общим с нами. Молодежь почитает за счастье уйти из дома и пожить на далеком острове вместе с Робинзоном. Искать глубину прежде всего в форме дали — неизбежное заблуждение. Но и достигаемая нами глубина и сила могут измеряться удалением, на которое мы вырвались из центральной точки, где сначала были и куда снова стремимся.

И на этом центробежном стремлении души основывается вообще необходимость дать ей отделиться от своего природного существа и состояния, к чему она и

стремится, вселяя в молодой дух далекий, чужой мир. Но такой перегородкой, с помощью которой осуществляется это отделение для образования, о чем здесь идет речь, является мир и язык древних, мир же этот, отделяющий нас от самих себя, содержит одновременно все исходные моменты и нити возвращения нас к самим себе, но в виде истинно всеобщей сущности духа.

Если эту всеобщую необходимость, которую мир представления приемлет в качестве языка, как такового, мы обратим на изучение последнего, то само собой становится ясно, что механическая сторона этого изучения представляет собой нечто иное, нежели просто неизбежное зло. Ибо механическое есть неизвестное духу, для которого интересно переварить вложенный в него сырой материал, осмыслить еще не одухотворенное в нем и сделать его собственным достоянием.

С этим механическим моментом овладения языком связано непосредственно *изучение грамматики,* значение которого трудно переоценить, ибо оно составляет начало логического образования; это одна сторона, которой я еще коснусь, потому что она, кажется, почти предана забвению. Дело в том, что грамматика имеет своим содержанием категории, своеобразный продукт и определения рассудка; в ней, следовательно, начинает изучаться сам рассудок. Эти наиболее духовные сущности, с которыми мы знакомимся прежде всего, в высшей степени доступны для юношества, и, пожалуй, нет ничего духовного, что было бы более доступно, чем они, так как еще не развитые силы этого возраста не в состоянии воспринимать богатство духа в его многообразии. Грамматические же абстракции совсем просты. Они словно отдельные буквы, а именно гласные духовного, с которых мы начинаем, чтобы складывать слоги и потом научиться читать. Далее, грамматика преподносит их также в приемлемом для этого возраста виде, поскольку учит различать их с помощью внешних вспомогательных признаков, которыми язык в большинстве случаев располагает сам; чтобы иметь возможность лучше, чем любой другой, различать красное и синее, не основываясь на определении этих цветов ньютоновской гипотезой или иной теорией, первоначально

достаточно и чрезвычайно важно, чтобы обращалось внимание на эти различия. Ибо если определения рассудка, раз мы мыслящие существа, *имеются в нас* и мы понимаем их непосредственно, то первое образование состоит в том, чтобы *иметь* их, то есть сделать их предметом сознания и уметь различать по признакам.

Поскольку с помощью терминологии грамматики мы учимся двигаться в абстракциях и это занятие можно считать изучением элементарной философии, то в сущности оно является не только средством, но и целью на уроках как латинского, так и немецкого языка. Всеобщее, поверхностное, легковесное суждение, к искоренению которого необходимо было отнестись со всей серьезностью и изгнание которого было сильным потрясением, пережитым нами, исказило всюду, в том числе и здесь, отношение средства к цели и материальное знание языка поставило выше интеллектуальной стороны в его овладении. Изучение грамматики *древнего* языка имеет одновременно то преимущество, что оно есть постоянная и непрерывная деятельность разума, поскольку здесь, в отличие от родного языка, где привычка без размышления дает правильные сочетания слов, необходимо учесть определенное значение частей речи, определяемое рассудком, и призвать на помощь правила для их соединения. Но тем самым и происходит постоянное подчинение особенного общему и обособление общего, в чем ведь и состоит форма деятельности рассудка. Строгое изучение грамматики оказывается, таким образом, одним из самых общих и благороднейших средств образования.

Все это вместе, изучение древних на их своеобразном языке и занятие грамматикой, составляет *основные черты принципа,* которым *характеризуется наше заведение.* Однако это *важное* достояние, как ни богато оно само по себе, не включает всего объема знаний, в которые вводит наше подготовительное учебное заведение. Помимо того что чтение древних классиков выбирается так, чтобы предоставить поучительное содержание, наше заведение включает в преподавание также ряд других предметов, которые имеют ценность в себе и для себя, особенно полезны или украшают человека.

Мне достаточно здесь лишь назвать эти предметы; об их объеме, принципе их преподавания, последовательности в них самих и в их отношениях к другим, об упражнениях, связанных с ними, можно подробнее узнать из отчета, распространяемого в печатном виде. В общем таковыми предметами являются: религия, немецкий язык наряду с ознакомлением с отечественными классиками, арифметика, позже алгебра, геометрия, география, история, физиография, включающая космографию, историю природы и физику, философскую пропедевтику, затем французский (для будущих теологов также древнееврейский), рисование и каллиграфию. Сколь мало пренебрегается всеми этими знаниями, явствует из простого расчета, что — если не дать названные последними четыре предмета — время занятий во всех классах распределяется точно *поровну* между предметами, названными сначала, и древними языками; при включении же упомянутых четырех предметов в расчет часов на изучение древних языков приходится не половина, а лишь две пятых всего учебного времени.

В этом первом истекшем учебном году главным делом было получить возможность начать работать. Во втором учебном году можно будет обстоятельнее и больше заняться отдельными отраслями, определить и сформировать их как предмет изучения, например, начальные основы физики, а высочайшая милость *его королевского величества,* как мы того с верой и упованием ожидаем, будет нам в том содействовать. На пути к устранению недостатков находятся также и упущения, относящиеся к внешнему устройству и созданию приличного вида (у самих муз незначительные потребности, и здесь они не избалованы), к осуществлению дисциплинарного надзора вне заведения (природа здешнего характера и заинтересованность родителей в благовоспитании своих детей облегчают эти заботы), и другие второстепенные потребности.

Общее воздействие *высочайших* благосклонных распоряжений, благосклоннейшего надзора и деятельности *Королевского генерального комиссариата,* достойное их усердие учителей в этом первом году — все это публика имела возможность оценить на открытых экзаменах.

Последним актом, завершающим этот год, является данное торжество, которым *всемилостивейшее правительство* прибавляет к своим деяниям еще момент уважения и публичного признания успехов учеников.

Часть из Вас, господа, уже получила, как знак всемилостивейшего удовлетворения, позволение поступить в университет; причем Вы видели, что око *правительства* взирает на Вас; будьте уверены, оно и впредь не оставит Вас, Вы должны будете дать правительству отчет о проведенных годах учения и о милостивом дозволении поступить в королевские заведения, при этом для Ваших талантов и применения их в нашем отечестве открыт любой жизненный путь, но вступить на него можно только по заслугам. Славно продолжайте в университете дело, которое Вы здесь начали. Большинство из Вас впервые покидают отчий дом. Уже однажды Вы отделялись от груди матери, впервые вступая в жизнь, подобно этому и теперь Вы разлучаетесь с семьей, делая первый шаг в самостоятельную жизнь. Юность смотрит вперед, но *не забывайте* при этом оглянуться назад, помните о благодарности, любви и обязанностях в отношении Ваших родителей.

Мнение учителей о каждом учащемся будет зачитываться в присутствии всех учителей и учеников класса. Эта оценка по желанию родителей может быть выдана в письменной форме. Краткий результат этой оценки — соответствующее место по успеваемости, установленное совещанием учителей и утвержденное ректоратом, которое каждый занимает согласно своим успехам среди своих соучеников. Порядковый номер этих мест является свидетельством того, чего каждый из вас уже достиг. Оно будет объявлено здесь публично и затем напечатано. Торжественнее будет награждение тех, кто особо выделился среди своих соучеников и кого сейчас ожидает награда и приз из рук *его превосходительства господина Генерального комиссара.* Примите его как знак удовлетворения тем, чего Вы достигли за это время, а еще более, как поощрение Вашего будущего поведения, как честь, которая выпала Вам на долю, и, наконец, как ожидание дальнейших

Ваших стараний, как более высокие, предъявляемые Вам права Ваших родителей, Ваших учителей, отечества и *высочайшего правительства.*

2 СЕНТЯБРЯ 1813 ГОДА

Уже сам по себе конец учебного года, а также и высочайшие приказы требуют в заключение окинуть взором то, что было сделано и что произошло в течение года, рассмотреть результаты работы за год. Истекший год *для учебного заведения* — это только некоторое время, *для учителей* — новый круг их деятельности, *для учеников* же — это по преимуществу движение вперед, поднимающее их на новую ступень. Так как вышедший из печати годовой отчет содержит все, что можно причислить к событиям нашего учебного заведения в истекшем году, то здесь не требуется много слов.

Великое счастье учебного заведения, если у него нет истории, а есть только длящееся пребывание. «Лучшее убивает хорошее», — гласит мудрая пословица; она говорит, что стремление к лучшему, когда оно становится страстью, не дает развития и не дает достичь зрелости хорошему. Если законы и установления, которые должны составлять прочную основу для изменяемого, сами изменяются, на что же будет опираться само изменяемое? Конечно, общие установления находятся в состоянии движения вперед, но движение это медленное. Один год здесь не имеет значения. Их изменения характеризуются большими, немногочисленными эпохами. Если какое-либо правительство может претендовать на благодарность своих подданных за *улучшения,* то подданные должны быть ему также признательны за *сохранение* целесообразных установлений, уже находящихся в действии. Точно так же наше заведение не имело истории за истекший год. Уже известное его устройство, за исключением уточнения определений по некоторым формальным вопросам, осталось прежним.

В *истории преподавательского персонала* следует отметить тяжелую утрату, которую мы понесли в лице вспомогательного учителя Линка, имеющего большие

заслуги и исполнявшего свои обязанности добросовестно и с усердием. Ученики были к нему сердечно привязаны. Лишь несколько дней назад они пролили слезы преданности на его могиле. Однако молодежь шагает вперед, и в ней чувство притока жизни берет перевес над чувством утраты, и преимущественно пожилые родственники и друзья ощущают невозвратимое в потере этого дорогого человека.

Оттого что юношеские годы в основном являются годами движения вперед, то главным образом для них прошедший год — еще одна *новая* важная *ступень*. Те, кто заслужил этого, переходят в следующий класс, к более сложным занятиям, к другим учителям. Это общая награда, которую нужно *заслужить* вниманием и прилежанием, и на этом я немного остановлюсь. Дело в том, что не всегда ученики по истечении определенного времени неизбежно переходят в следующий класс, каким бы ни представлялось им самим их поведение и успехи. Учителя, если бы они думали только о *себе,* охотно бы освободились от таких учеников, с невнимательностью, леностью и прочими недостатками которых они должны были бороться уже в течение года. Но более высокие соображения налагают на них обязанность, вопреки тому, что было бы приятнее им, вопреки ожиданиям учеников и, может быть, также и родителей, переводить в следующий класс только по заслугам. Те, кто здесь учится, посвящают себя преимущественно государственной службе. Открытые учебные учреждения являются главным образом питомниками для слуг государства; эти учреждения ответственны перед правительством за то, что выпускают непригодных для него лиц, равно как и перед родителями за то, что подают необоснованные надежды, которые впоследствии все равно не сбываются и лишь могут повлечь за собой напрасные затраты и упущенные возможности более целесообразного образования.

Далее, родители оказались бы в величайшем противоречии, если бы они, с одной стороны, захотели — а они хотят этого безусловно, — чтобы достойные священники были бы их духовниками и проповедниками, чтобы приговор выносили благоразумные и справедли-

вые судьи, чтобы для совета о состоянии здоровья находились бы искусные врачи и чтобы вообще их общественное благо находилось в руках людей рассудительных и справедливых, и если бы, с другой стороны, они потребовали, чтобы их неумелые сыновья достигали таких должностей и дел и впоследствии были допущены к ним.

Эту более высокую цель нужно иметь в виду уже в государственных учебных заведениях, которые являются одной из подготовительных ступеней для такого назначения. Произвол учебных советов и учителей, равно как и родителей, идет вразрез с этим более высоким назначением.

Но обязательный перевод в следующий класс без соответствующей этому классу подготовки был бы скорее вредным также непосредственно для самих учеников. Нетрудно понять, что для их собственной пользы они, в соответствии со своей подготовкой, дольше, чем можно было бы, задерживаются в одном классе. Ибо, не будучи подготовленными для занятий в следующем классе, начиная их без соответствующей базы, они не овладели бы большей частью материала и, более того, в дальнейшем все больше отставали бы, вместо того чтобы продвигаться вперед. Напротив, они смогли бы действительно принимать участие в занятиях на прежней ступени и благодаря этому идти вперед. Предоставить им возможность занять более высокие места среди новых соучеников означает более бережное и одновременно побуждающее к успехам отношение к ним, чем оставить их среди прежних, опередивших их учеников, среди которых они всегда будут отстающими, что, по-видимому, было бы более угнетающим для них. Пусть это оставление в прежнем классе будет для них стимулом для большей заботы об учебе, чтобы оправдать надежды своих родителей и вознаградить старания своих учителей.

Двухгодичное пребывание во многих классах и без того является законным. Быть переведенным через один год — это особое отличие, а быть в классе на один год дольше не означает быть оставленным.

Важнейшей же *ступени достигли те,* для кого истекший учебный год был *последним* годом пребывания в гимназии и кто теперь уходит в университет для выполнения своего ближайшего предназначения. В новой сфере, в которую Вы, господа, вступаете, Вы убедитесь, какие плоды приносят с пользой проведенные занятия в гимназии. Я смею публично засвидетельствовать, что Вы были прилежны в течение всего времени и по собственному побуждению брались за учебные предметы и овладевали ими и что поэтому Ваши учителя выполняли свою работу не только по должности, но и благодаря Вашим стараниям с удовольствием. Навыки и знания, полученные Вами в гимназии, круг предметов, которыми Вы занимались, являются средством для Вашей будущей профессии; но я смею думать, что интерес к этим предметам, заслуживающим того, утвердился в Вас как таковой. Отношение между обучением в гимназии и научной профессией я хочу обрисовать в нескольких словах. В изучении древних, этом замечательном предмете гимназического обучения, находятся *начала* и *основные представления* наук или всего вообще достойного знания, а поэтому они так хорошо подходят для *подготовки* к *профессиональной отрасли знания,* а если иметь в виду изящные искусства, то древние — это их *совершенство.* Вообще их своеобразие в том, что у них абстрактные рефлексии оказываются еще вблизи конкретного, что понятие образуется из примера, представления человеческих вещей *по их действительности* составляют основу, которая выступает одновременно со *всеобщим результатом.* У абстрактной мысли поэтому — свежесть живого, мы получаем ее в ее наивности, связанной с личным чувством и с индивидуальностью обстоятельств, из которых она происходит; поэтому она имеет своеобразную ясность и понятна нам.

Полнота конкретного присуща как форме, так и содержанию, а именно содержание касается человеческой жизни вообще и преимущественно общественной жизни. То, что по духу нового времени ускользает от нашего созерцания и участия, — страсти, деяния и усилия народов, великие отношения, составляющие спаян-

ность гражданского и морального порядка, на чем зиждется жизнь государств, состояние и деятельность индивида, — все это оживает перед нашим взором. Классическое время находится на золотой середине между грубой добротностью нации в ее бессознательном детстве и утонченным рассудком образования, который все проанализировал и все содержит в обособлении. В этом последнем состоянии внутренняя жизнь целого в виде абстрактного духа вышла из ума индивидов; всякий индивид получает лишь частичное отдаленное участие в нем, ограниченную сферу, *выше* которой стоит душа, учитывающая все колесики и особенные движения и осуществляющая единство; последние не имеют чувства и представления о деятельности целого.

Посвящая себя вообще определенной профессии, мы отдаляемся от представления о целом, связываем себя с ограниченной частью. Идеал юношества — безграничность, действительность они называют печальной, потому что она не соответствует такой бесконечности. Но у деятельной жизни, действительности, у характера есть то существенное условие, что они фиксируются в определенной точке: «Кто хочет великого, — говорит поэт, — тот должен уметь ограничить себя». Однако уровень, которому мы посвящаем себя в наше время, является менее всеобъемлющим, чем у древних. Мы утрачиваем жизнь в целом в том более широком смысле, какой был у них при определенной профессии. И оттого что мы люди, разумные существа с заложенной в нас основой бесконечного и идеалов, тем важнее для нас создать и сохранить в себе представление и понятие полной жизни. В это представление нас вводит преимущественно *изучение классической древности* (studia humaniora); оно дает *близкое* представление обо всем человеческом в целом. Свобода, присущая древним государствам, внутренняя связь между общественной и частной жизнью, между общественными взглядами и образом мысли личности влекут за собой то, что великие интересы индивидуальной гуманности, важнейшие опоры общественной и частной деятельности, силы, низвергающие и возвышающие народы, пред-

ставляются мыслями повседневного обихода, простыми, естественными взглядами на будничные предметы обычной жизни — мысли такие в нашем образовании не входят в круг жизни и деятельности, — и потому законы и обязанности древних представляются нам в живых образах, в виде *нравов* и *доблестей,* а не в форме рефлексий и основоположений, на которые мы ориентируемся как на далекие и возложенные на нас предписания. В университете начинается дальнейшее отделение, большая направленность на особенную профессию. Не забывайте же, господа, знаний, полученных в гимназии, отчасти ради их полезности как средств, а отчасти для того, чтобы постоянно поддерживать в себе основное представление о благородной жизни и укрепить в своем сознании прекрасный уголок, в который Вы охотно вернетесь из разобщенности действительной жизни, но из которого Вы выйдете без расслабляющей тоски, без пассивного бессилия мечтательности, а, напротив, укрепленными и свежими для исполнения вашего назначения и избранной деятельности.

Наконец мы переходим ближе к специальной цели этого собрания, к раздаче наград тем, кто особенно отличился в истекшем году, поскольку нам позволяет сделать это предписанное число наград. В этих наградах и в этой торжественности мы также усматриваем заботу и внимание королевского правительства, с которыми оно относится к обучению юношества, всеми средствами поддерживает и поощряет его успехи. Важность хорошего воспитания никогда не чувствовалась сильнее, чем в условиях нашего времени, когда всякую внешнюю собственность, будь она благоприобретенной и законной, приходится считать неустойчивой, а самое прочное — сомнительным, внутренние же сокровища, которые родители дают детям путем хорошего воспитания и использования учебных заведений, являются непреходящими и при всех обстоятельствах сохраняют свою ценность. Это самое лучшее и надежное благо, которого родители могут добиться для своих детей и оставить им в наследство.

Пусть вручаемые награды и этот торжественный акт послужат поощрению прилежания этих юношей,

еще не способных в истинной мере оценить важность дела, которым они занимаются, и важность приобретенных знаний и образования. Этими знаками удовлетворения учителей и учебных советов, знаками, которые они имеют счастье получить из милостивых рук господина Королевского генерального комиссара, уже начинается вознаграждение за благоупотребленные дорогие юношеские годы, равно как и вознаграждение их родителей за затраченные труды и заботы; это — первая награда, и пусть в течение жизни она приносит все большие и все более богатые плоды.

О ПРЕПОДАВАНИИ ФИЛОСОФИИ В УНИВЕРСИТЕТАХ

Письмо к прусскому королевскому правительственному советнику, профессору Фридриху фон Раумеру от 2 августа 1816 г.

Руководствуясь самыми благородными целями, я позволю себе сим письмом в связи с нашей беседой изложить дополнительно свои мысли о преподавании *философии в университетах*. Я очень Вас прошу быть снисходительным к форме этого письма и не требовать большей ясности и связности, чем это возможно в поспешно написанном письме, которое должно Вас застать еще невдалеке от нас.

Я сразу же начну с замечания, как вообще может зайти речь об этом предмете, ибо совершенно естественно может показаться, что о преподавании философии можно сказать лишь то же самое, что и о преподавании других наук. Я не буду останавливаться в этой связи на том, что и от преподавания философии требуется ясность, соединенная с основательностью и целесообразной детальностью, и что она в университете разделяет участь других наук относительно установленного времени, ибо, как правило, преподавание ее должно быть приспособлено к полугодию, то есть материал в соответствии с этим приходится растягивать или сокращать и так далее. Особого рода затруднение для преподавания философии в настоящее время проистекает из полученного этой наукой направления, при котором прежняя структура науки философии и частные науки, принявшие от нее философский материал, по форме и содержанию более или менее устарели и когда, с другой

стороны, пришедшая на это место идея философии остается еще без научной разработки, а материал частных наук еще не полностью или вовсе не преобразовался и не перешел в новую идею. Поэтому мы видим, с одной стороны, *научность* и науки *без интереса,* а с другой — *интерес без научности.*

То, что в основном излагается в университетах и в литературе, — это все еще некоторые из древних наук: логика, эмпирическая психология, естественное право и, может быть, еще мораль. Хотя для тех, кто придерживается вообще более старых взглядов, основу составила *метафизика,* так же как для юридического факультета — немецкое государственное право. Если при этом не очень ощущается отсутствие всех строгих наук, составлявших прежде метафизику, то это и не могло быть иначе, по крайней мере в отношении *естественной теологии,* предметом которой было разумное познание бога. Кажется, что оставшиеся науки, и в частности логику, в большинстве случаев чуть ли не сохраняют лишь традиция и признание пользы формального образования ума. Ибо ее содержание и форма, как и форма остальных наук, слишком резко отличаются от вызывающей ныне интерес идеи философии, то есть философствования в общепринятом смысле слова, для того чтобы дать достаточное удовлетворение. Хотя молодежь только начинает изучение наук, но ее уже коснулись слухи, будь они даже расплывчатые, об иных идеях и методах, так что она приступает к изучению этих наук без необходимого, заранее составленного мнения об их авторитете и важности, и тогда она без труда обнаруживает отсутствие того, к ожиданию чего она уже подготовлена. Мне хотелось бы даже сказать, что и чтению курсов таких наук не сопутствуют больше непринужденность и полное доверие, как было некогда из-за производящего сильное впечатление контраста. А вытекающие отсюда неуверенность и раздраженность не способствуют введению в курс дела и доверию.

С другой стороны, новая идея еще не выполнила требования, состоящего в упорядочении широкого круга предметов, относящихся к философии, когда философия стала бы целым, организующим все отдельные ча-

сти. Требование определенных познаний и общепринятую истину, что целое воспринимается действительно как таковое лишь при условии разработанности всех его частей, не только оставляют без внимания, но и отвергают, утверждая, что *определенность* и *многообразие знаний излишни* для идеи, даже направлены *против* нее и недостойны ее. Согласно такому взгляду, философия — это такой же компендиум, как медицина или хотя бы терапия во времена броуновской системы, по которой медицину можно изучить за полчаса [1]. С философом, имеющим отношение к этому *интенсивному* методу, Вы, вероятно, лично познакомились в Мюнхене: Франц Баадер [2] печатает время от времени один или два листа, содержащих якобы сущность всей философии или какой-либо частной ее науки. Кто печатается в таком виде, имеет еще преимущество, ибо завоевывает у публики веру в то, что является мастером изложения такого рода общих мыслей. А Фридрих Шлегель, лекции которого о трансцендентальной философии я прослушал еще в Иене, завершил их уже через 6 недель к неудовольствию своих слушателей, ожидавших и оплативших полугодовой курс. Мы видели, как общим идеям с помощью *фантазии* придавалась большая широта, как возвышенное и низкое, близкое и далекое блестяще и туманно, часто с глубоким смыслом и столь же часто совершенно поверхностно соединялось вместе, и для этого использовались особенно такие области природы и духа, которые сами по себе туманны и произвольны. Противоположный путь для достижения большей широты — это *критика* и *скепсис,* имеющие в наличном материале тот предмет, от которого они отправляются, впрочем ни к чему не приводя, кроме безрадостных, наводящих скуку отрицательных результатов. Хотя этот путь и служит, может быть, упражнению проницательности ума, а средства фантазии стремятся вызвать движение духа, называемое также состоянием духовного *подъема* (Erbauung), а в иных зажечь саму всеобщую идею, однако ни один из этих методов не достигает того, что должно быть достигнуто и что является *изучением науки.*

При введении новой философии молодежи сперва нравилась возможность отделаться при изучении философии, да и вообще наук, некоторыми общими формулами, содержащими в себе якобы все. Но вытекающие отсюда последствия, *недостаток знаний, незнание* как *философских понятий,* так и *специальных отраслей наук,* вступили с требованиями государства, равно как и с научным образованием вообще, в слишком серьезное противоречие, чтобы это ложное представление не потеряло бы кредита, и практически оно было отвергнуто. Насколько научное формирование философии и ее частей является ее внутренней необходимостью, настолько же современной мне представляется эта точка зрения. К прежним ее наукам нет возврата. Но массу понятий и содержание, которые они в себе заключали, нельзя также просто игнорировать. Новая форма идеи требует своего права, и старый материал поэтому нужно преобразовать в соответствии с теперешней точкой зрения на философию. Этот взгляд на своевременность и несвоевременность я могу представить, правда, лишь как субъективную оценку, так же как я рассматривал сначала субъективным то направление, по которому я пошел в своей разработке философии, давно поставив перед собой такую цель. Я только что закончил издание своих работ по логике и теперь должен ждать, как публика примет такой образ мыслей.

Насколько правильно я могу полагать, преподавание философии в университетах, как мне кажется, должно вести к *приобретению определенных знаний,* а это возможно лишь тогда, когда оно пойдет *определенным, методическим,* включающим *детали* и *упорядочивающим путем.* Только в такой форме эта наука, как и всякая другая, становится доступной изучению. Если даже учитель избегает это слово, то он должен осознавать, что в первую очередь и по существу речь идет именно об этом. Предрассудком не только философского образования, но и педагогики — и здесь он нашел более широкое распространение — стало положение, что самостоятельное мышление следует развивать и упражнять, что, во-первых, при этом *не важен материал* и, во-вторых, будто бы *обучение противоположно самосто-*

ятельному мышлению, так как, в самом деле, мышление можно упражнять на таком материале, который не является порождением и комбинированием фантазии или созерцанием, будь оно чувственным или интеллектуальным, а является *мыслью* и не может изучаться иначе, как *мышлением о самой себе.* По общему заблуждению иному кажется, что мысль лишь тогда несет печать самостоятельности, когда она отклоняется от мыслей других людей, и тогда обыкновенно находит применение известное положение, что новое — не истинно, а истина — не нова. Вообще отсюда идет стремление к тому, чтобы *у каждого была своя собственная система* и что выдумка считается тем оригинальнее и замечательнее, чем более она безвкусна и безумна, потому что именно этим она в большинстве случаев доказывает своеобразие и отличие от мыслей других людей.

Философия становится более пригодной для обучения благодаря своей определенности, поскольку лишь в результате этого она становится *ясной, пригодной для передачи* другим и получает *способность* стать *общим достоянием.* И если, с одной стороны, ее нужно специально изучать и она с самого начала не является общим достоянием лишь потому, что каждый человек вообще имеет разум, то ее способность быть переданной всем снимает с нее видимость, приобретенную ею, между прочим, в последнее время, выступать в виде *идиосинкразии*[3] некоторых трансцендентальных умов, и соответственно своему истинному положению она становится *филологией,* в качестве *первой пропедевтической науки* для отрасли знания, которая должна быть *второй.* При этом всегда остается открытым вопрос, застрянут ли некоторые *на этой второй ступени* и не станут ли они философами хотя бы как это имеет место у некоторых, по той причине, что они *ничего путного* вообще не выучили. Все равно такая опасность, которую я только что упомянул, кажется, вообще не столь велика, и во всяком случае меньше, чем опасность останавливаться сразу же на *филологии,* на первой ступени. Научно построенная философия воздает должное определенному мышлению и основательному знанию уже в

своих собственных пределах, а ее *содержание,* всеобщее духовных и природных отношений, *само собой* приводит непосредственно к *положительным наукам,* которые раскрывают это содержание в более конкретной форме, в дальнейшей обработке и применении так, что изучение этих наук, наоборот, оказывается необходимым для основательного понимания философии; тогда как, напротив, изучение филологии, раз уж оно зашло в детали, которые по существу должны оставаться лишь средством, имеет нечто особенное и чуждое другим наукам, поскольку в ней заключены лишь немногочисленные связи и точки соприкосновения с какой-либо наукой и какой-либо реальной профессией.

Как пропедевтическая наука философии особенно должна давать формальное образование и упражнение для мышления. А это возможно лишь в результате полного освобождения от фантастического благодаря определенности понятий и последовательному методическому пути. Она должна обеспечивать такими упражнениями в большей степени, чем математика, потому что последняя в отличие от философии имеет чувственное содержание.

Перед этим я упомянул состояние духовного *подъема,* которое часто ожидают от философии. С моей точки зрения, ее вообще не нужно связывать с *подъемом,* если даже она и преподается молодежи. Но философия должна удовлетворять родственную ему потребность, чего я коснусь еще вкратце. Сколь ни старалось бы именно новое время в направлении добротности материала, высоких идей и религии, столь же мало и меньше, чем когда-либо, для этого подходит форма понятий, чувства, фантазии, смутных понятий. Сделать содержательное доступным для понимания, охватить его определенными мыслями, понять и уберечь тем самым от печальных заблуждений должно быть делом философии. Учитывая это, как и вообще содержание философии, я упомяну еще об одном странном явлении, когда философ излагает в философии, больше или меньше, некоторые или вообще различные науки, как и представитель любой другой науки. Материал — духовный и природный мир — тот же самый, и, следовательно,

философия должна расчленяться на те же самые частные науки. Такое различие следует, пожалуй, отнести главным образом к путанице, которая не позволила оформиться определенным понятиям и твердым отличиям. А затруднительное положение, при котором наряду с новейшей трансцендентальной философией читается логика, а рядом со скептической метафизикой выступает естественная теология, вероятно, также делает свое дело. Я уже касался того, что старый материал, конечно, нуждается в переосмысливании и не может быть просто отложен в сторону. Впрочем, безусловно ясно, на какие науки должна распадаться философия. Совершенно абстрактное общее относится к *логике* со всем, что из этого включала в себя прежде метафизика. Конкретное делится на *натурфилософию,* представляющую собой лишь часть целого, и на *философию духа,* куда, кроме психологии с антропологией, учения о праве и учения об обязанностях, входит также эстетика и философия религии; ко всему этому относится и история философии. Какое бы различие ни было в основоположениях, природа предмета влечет за собой подразделение именно на названные науки с их необходимым рассмотрением.

О мероприятиях внешнего порядка для закрепления материала лекций, например собеседованиях, я воздерживаюсь что-либо добавить, так как я с испугом замечаю, как пространно мое письмо и как я уже слишком злоупотребил Вашей снисходительностью. Добавлю еще сердечное пожелание счастливо продолжать путешествие и заверение в самом высоком уважении и преданности.

Нюрнберг, 2 августа 1816 года

(Подпись) Гегель

ОТЧЕТЫ
СОСЛОВНОГО СОБРАНИЯ
КОРОЛЕВСТВА ВЮРТЕМБЕРГ

Начатая два с половиной года тому назад деятельность, целью которой было завершить возникшую на наших глазах немецкую монархию введением конституции, вызвала столь живой интерес в немецком обществе, что для него не могло быть ничего приятнее, чем появление в печати *Отчетов сословного собрания Вюртемберга. Надежды,* сопутствовавшие началу и первым этапам деятельности представительного собрания, должны теперь уступить место суждению об его *успехах* и общей *оценке.* Тридцать три выпуска, содержанием которых ограничено настоящее рассуждение, не свидетельствуют еще, правда, о реализации основной цели; тем не менее «Отчеты» представляют собой некое историческое целое, поскольку они, с одной стороны, отражают ход событий до смерти монарха, основавшего королевство и положившего начало следующему этапу, этапу его внутреннего конституирования как свободного государства — в своих основных чертах этот своеобразный процесс может быть отнесен именно ко времени данного правления; с другой — проделанную сословными представителями работу можно считать завершенной, так как уполномоченный ими комитет разработал свой проект конституции, который тоже появился в печати.

«Отчеты» знакомят нас главным образом с *одной стороной* происходивших событий, а именно с их

публичным аспектом в той мере, в которой он отражен деятельностью сословного собрания; история же внутренней деятельности кабинета и министерства, а равно и все происходившее в народе, за пределами собрания, все как бы внешние цели и внешние действия представителей сословий, вообще все то, что принято относить к сфере *тайных взаимосвязей,* событий и действий, остается скрытым от нашего взора. Впрочем, следует указать, что интерес общества с самого начала был направлен главным образом на публичную деятельность сословного собрания, которая по самому своему характеру дает достойный внимания исторический материал. Еще недавно, согласно имевшей широкое распространение *психологической* точке зрения на историю, наибольшее значение придавалось так называемым тайным пружинам и намерениям отдельных индивидов, анекдотам, субъективным влияниям. Однако в настоящее время эта точка зрения потеряла всякое значение; история стремится вновь обрести свое достоинство в изображении природы и хода развития субстанциального целого, в понимании характера исторических личностей на основании того, что они *делают.* Все большее распространение получает убеждение, что ни обстоятельства дела, ни характеры в их подлинном значении не возникают и не познаются из случайностей.

Исторические события, которые предстают перед нами, обладают своеобразным очарованием; они не являются частью *прошлого,* историей давних времен; высокие цели и интересы, а в равной степени и мелкие особенности и внешние черты, принадлежат настоящему. *Понятия,* связанные с объектом нашего интереса, которые мы привносим в эти события, мы находим не в далеких эпохах, даже не в высокой цивилизации Греции и Рима; они свойственны нашему времени. Эти идеи государственного устройства, особенно идеи, направленные на то, чтобы создать условия, которые позволили бы народу оказывать влияние на государственные дела и жизнь общества, предстают перед нами не в виде *мыслей* какого-либо автора в сравнении с мыслями другого автора; перед нами духовная дея-

тельность немецкого правительства и немецкого народа, занятых решением этих вопросов, и мысли, направленные на возрождение действительности.

I. КОРОЛЕВСКАЯ КОНСТИТУЦИЯ

Время поставило перед Вюртембергом новую задачу и требует ее решения — задачу *объединения вюртембергских земель в едином государстве.* После того как нелепое порождение, именуемое *Германской империей* и справедливо названное остроумным писателем *узаконенной анархией,* достигло наконец своего заслуженного и вполне достойного его позорного конца, прежний Вюртемберг не только больше чем вдвое увеличил свою территорию; это государство, части которого были раньше имперскими ленами, а земли, составлявшие герцогство, к тому же являлись субфеодом Богемии, сбросило оковы подчинения и обрело вместе с королевским достоинством для своего правителя статус суверенного государства — одного из тех подлинных *немецких государств,* которые теперь заняли место ублюдочного образования, бывшего государством лишь по названию.

Такие эпохи встречаются чрезвычайно редко; так же редко, как и люди, которым судьба даровала исключительную миссию создавать государства. Исторические события подобного рода относятся обычно к седой древности и трактуют о времени диких или во всяком случае недостаточно цивилизованных нравов, когда государство существовало как некое единство лишь в своих внешних взаимоотношениях; основой же его внутреннего устройства были народные обычаи и характер правителя. История развития государственного устройства растягивается на длинный ряд веков. Требование момента, необходимость и власть обстоятельств способствовали развитию отдельных его сторон или внесению добавлений. Исходная точка всех этих устремлений определяется довольно легко: это либо стремление правительства сломить противодействие и мощь аристократии, этого промежуточного звена государства,

и получить права, ограничивающие ее притязания; либо усилия третьего сословия, которое часто называют народом, как таковым, направленные против господства аристократии, а подчас и против правительства, в упорной борьбе за гражданские права. Обозревая развитие конституции в целом, мы видим, что она складывается как агрегат частей; развитие этих частей шло неравномерно — одни отставали, другие непомерно разрастались; в результате всего этого конституция становится похожей на старый дом, чью первоначально простую архитектуру длинный ряд владельцев по мере разрастания семьи и в соответствии с потребностями времени превратил в конгломерат пристроек и углов; каждый из них в отдельности создает известные удобства, но все вместе они образуют бесформенное и невразумительное целое. Дух нашего времени породил *идею* государства, его сущности и единства, а ценный опыт страшного двадцатипятилетия, которое недавно завершилось, дал нам полное представление о многообразных путях возможной реализации этой идеи. В силу благоприятных обстоятельств вюртембергскому правителю было дано и третье — соответствующие внешние условия и еще одно исключительное преимущество: аристократия не противостояла ему в лице давно сложившейся привилегированной земельной знати как промежуточное звено внутри государства. Этот элемент только должен был войти в рамки государства. Казалось, что король был поставлен в совершенно исключительные исторические условия — ему предоставлялась возможность создать монополитную конституцию.

Сначала одна сторона достигнутого суверенитета обрела свое претворение в действительность — было создано и получило свое признание *извне* Вюртембергское королевство. Условия первых лет существования суверенного государства властно диктовали необходимость мобилизовать все средства для установления внешних границ и их сохранения. Этим определялось то, что внутри государства были сконцентрированы все средства в руках сильного правительства, которое держало их в состоянии постоянной готовности. Однако

наступило время, когда могла проявиться не только *власть* государства, но и его *воля.* Счастливая звезда, а также усилия правительств и народов Европы привели к тому, что свершилось освобождение суверенных немецких государств от сковывавших их ограничений и возникла возможность хотя бы *обещать* народам свободу и конституцию. Высшая необходимость этого вызывалась, однако, не позитивными обязательствами, налагаемыми фактом такого обещания, а самой природой тех получивших характер всеобщего убеждения понятий, в силу которых с монархией связываются представительные учреждения, конституционное правление и влияние народа на законодательство. Фридрих II совершил и этот второй шаг — акт создания *внутреннего* строя подлинного монархического государства.

Обещание легко могло бы быть выполнено в такой форме, которую можно было бы представить как самую разумную, даже наиболее обоснованную юридически, однако трудно предположить большее *коварство,* чем подобный *совет* со стороны какого-либо министра. Если бы правители новых государств захотели жестоко обмануть свои народы и, так сказать, обрести славу перед *богом* и *людьми,* то им достаточно было бы вернуть народам так называемые старые конституции; они были бы правы перед *богом* и *людьми,* ибо после всех публично высказанных требований и в особенности после всего того, что произошло в недавнем прошлом, можно было бы ожидать, что в ответ на это народы хлынут в церкви для вознесения благодарственных молитв. Если следовать духу Макиавелли, князья обрели бы славу тонких политиков, Августов и Тиберие в, которые аналогичным образом сохранили формы прежнего государственного устройства — в то время республики, — тогда как их фактически уже не было и быть не могло, сохранили, хотя это было обманом, на который пошли римляне, тем самым закрыв для себя путь к созданию разумного монархического строя, понятие о котором у них еще не сложилось. Такая политика, казалось, была наиболее приемлемой для наших правителей. Им достаточно было лишь восстановить в памяти опыт последних двадцати пяти лет, вспомнить о страш-

ной опасности, сопутствовавшей созданию новых конституций и попыткам преобразовать действительность в соответствии с идеей, и сравнить это с состоянием безмятежного покоя и бездействия, в котором прозябали сословные собрания, созванные на основе прежних конституций; затем им следовало бы поразмыслить о том, как эти сами по себе ничтожные институты утеряют (так же, как это случилось с римскими учреждениями времен Августа и Тиберия) в новых условиях и тот небольшой смысл, который они, быть может, еще имели в рамках лена Германской империи.

Вюртембергский король Фридрих преодолел это искушение. 15-го марта 1815 г. он созвал всех глав княжеских и графских домов государства и выборных представителей остального дворянства, а также депутатов городов. История деятельности этого собрания начинается с той незабываемой минуты, когда король в своей тронной речи обратился к собранию сословных представителей государства и, подведя итоги проделанному, указал, что отныне все столь различные в прошлом территории его государства и все его подданные объединяются в нерасторжимое целое, что устанавливается равенство всех граждан перед законом, независимо от различия вероисповедания и сословной принадлежности, вводится единое пропорциональное налоговое обложение; тем самым все подданные королевства становятся *гражданами единого государства.* В ходе дальнейшего изложения король отдал должное верности и послушанию своего народа, храбрости своей армии, покрывшей славой имя Вюртемберга; он говорил о поддержке всех его начинаний со стороны государственных служащих и о той готовности терпеливо нести тяжкое бремя, которую проявили все слои общества в напряженных условиях трудного времени, когда вопрос стоял о сохранении и упрочении государства.

Король объявил, что он *завершает* создание Вюртембергского государства *дарованием своему народу конституции.*

Призывая присутствующих на собрании представителей народа, выражающих в своем лице волю нации,

объединить свои усилия с главой государства для реализации высших правительственных полномочий, он завершил свою речь следующими словами: *«Объединим же свои усилия* на благо народа, ради которого в силу конституции и созвано настоящее собрание, и скрепим *взаимным доверием святые узы между нами и нашим народом».*

После чего по повелению короля министр внутренних дел огласил текст *конституционной хартии.* Вслед за чтением конституции король принял на себя *обязательство* подчиняться ей и собственноручно *передал ее президенту собрания.*

Вряд ли может быть в мире более величественное деяние, чем этот акт облеченного всей полнотой власти монарха, расширяющего понятие государственной власти до *таких* пределов, которые позволяют включить в нее народ в качестве существенной составной ее части. Обычно мы узнаем о деятельности по разработке конституции, как и о большинстве других важных правительственных мероприятий, только по ряду разобщенных действий и случайных событий, скрытых в своей совокупности от общества; что же касается лицезрения августейшей особы монарха, то оно все более ограничивается торжественными днями рождений и бракосочетаний. Именно поэтому возникает естественное желание задержаться на описании событий, столь величественных, благодатных и обнадеживающих, когда появление августейшего монарха полностью оправдывалось внутренним содержанием его действий. Впрочем, вполне вероятно, что многие будут ждать от нас извинений за излишнее внимание к описываемым событиям. Обстоятельства, которые мы привыкли связывать с присутствием монарха, пустота и бездеятельность прежнего государственного представительного собрания, немецкого рейхстага, и вообще вся ничтожность и бессмысленность политической жизни породили в общественных кругах такое недоверие к подобного рода действиям, такое высокомерие и такую ипохондрию, что всякое упоминание о государственной деятельности или появление где-либо монарха, а тем более отношение к такого рода фактам как к поводам для высоких

чувств неминуемо будет расценено не как плод серьезного размышления и едва ли даже как проявление добродушия, а лишь как свидетельство придворной ограниченности, раболепия и преднамеренного ослепления. Наша политическая невосприимчивость лишает нас способности радоваться подобным сценам, а наша основательность заставляет нас отворачиваться от них, как от чисто внешней стороны дела, и переходить к сущности вещей и нашим представлениям о них. Поэтому и мы поспешим заняться сущностью дела и в нескольких словах изложим *содержание конституционной хартии,* данной королем.

Она состоит из 66 параграфов и распадается на две части. Первая из них, состоящая из 46 параграфов, озаглавлена: *«Организация сословного представительства».* Заглавие второй части, содержащей 20 параграфов, гласит: *«Общие постановления о королевстве. Права и обязанности подданных».* Таким образом, сразу становится очевидным, что одна из частей более разработана и подробна, чем другая.

Первой частью конституции король предоставляет право *сословного представительства,* которое будет осуществляться следующим образом: сословно-представительное собрание будет состоять из *одной палаты,* куда войдут: a) *наследственные или пожизненные члены* палаты, обладающие самостоятельными голосами, и b) *избранные депутаты. Право быть избранным* для второй группы не ограничено какой-либо сословной принадлежностью. Этого права лишены лица, состоящие на службе короля, унтер-офицеры и солдаты, духовные лица, врачи и хирурги. Единственное условие — возраст не моложе 30-ти лет и принадлежность к одному из трех христианских вероисповеданий. Имущественный ценз отсутствует. *Право голоса* предоставляется лицам, достигнувшим 25 лет и имеющим не менее 200 гульденов годового дохода с недвижимой собственностью. *Сословные представители собираются* только по созыву короля, не реже чем раз в три года; по истечении сессии половина депутатов выбывает, сохраняя право быть избранными вновь, состав палаты пополняется новыми выборами. Сессия длится не более шести

недель и закрывается, переносится на другой срок или распускается королем. Депутаты, в том числе канцлер университета, высший евангелический генерал-суперинтендант и католический декан, получают *возмещение дорожных издержек и суточные деньги* (по 5 гульденов 30 крон). Министры могут в любое время присутствовать на заседании палаты. В течение того времени, когда сословное собрание не созывается, работает выделенный им на три года комитет из 12 членов, в задачу которого входит решение неотложных дел. Однако вопросы о повышении налогов или изменении законодательства находятся вне его компетенции.

Для *введения новых* податей, прямых или косвенных налогов и их *взимания* необходима санкция палаты. Существующие налоги остаются основой для правления данного короля. Палате ежегодно представляется отчет о приходах и использовании налоговых сборов. Что касается *цивильного листа* [1] короля, то этот вопрос решается в ходе обсуждений.

Таково же участие сословных представителей в законодательстве; без их согласия не может быть принят ни один закон, касающийся личной свободы и имущества граждан или изменяющий конституцию. Король сохраняет *инициативу* в законодательстве; однако палата может предлагать королю свои *проекты законов* в качестве пожеланий, а в случае отказа трижды выдвигать их вновь на последующих заседаниях; если же законопроект будет окончательно отвергнут, причем отвергнут он должен быть мотивированно, сословные представители могут представить дополнительные соображения по поводу мотивов отказа.

В компетенцию палаты входит также представление королю общих пожеланий, петиций и жалоб; король обещает выносить решение по каждому представлению палаты и принимать также жалобы отдельных подданных, которые будут переданы ему палатой, в том случае, если окажется, что соответствующие государственные учреждения отказались уделить им должное внимание.

И наконец, сословные представители могут требовать проведения расследования деятельности ко-

ролевских чиновников, и по получении согласия короля (которое им заранее гарантировано) виновные в государственной измене или покушении на безопасность государства будут переданы специальному суду сословий, во всех других случаях дело будет рассматриваться в обычном судебном порядке.

II. СОСЛОВНЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ

Если мы вникнем в *суть* предоставляемых сословиям прав и рассмотрим их *без предвзятого мнения,* мы вынуждены будем признать, что их исключительное значение и широта, а также ясность и четкость формулировок делают честь и правителю, который их дал, и времени, когда в основу очистившегося от привилегий государственного права легли определенные твердые принципы. Данная конституция выигрывает еще больше при сопоставлении ее с конституциями других немецких и европейских государств, в частности с прежней конституцией Вюртемберга, которые в силу своей расплывчатости, узости и неясности часто способствовали тому, что права народа тонули в массе привилегий и оговорок, искажались и ограничивались и подчас превращались в простую видимость. Разве приведенные нами выше постановления не являются такой основой конституции, которая заслуживает полного одобрения и общего признания? Даже если допустить, что в конституции есть *пробелы,* то их устранение не поколеблет ее основных положений; речь может идти лишь о дополнениях и более четких формулировках, *не противоречащих* этим общим принципам государственного права. Из *положительного* государственного права заимствованы лишь привилегии дворянства. Не говоря уже о том, что разумное государственное право отказалось от демократических абстракций, которые вообще отвергали институт дворянства, следует иметь в виду, что юридическое признание этих существовавших уже в действительности привилегий сильно отличалось от прежних прав феодалов. Здесь следует обратить внимание на то, что в королевской конститу-

ции дворянскому сословию, объединенному *в одной палате* с избранными депутатами, предоставлено лишь пятьдесят голосов, тогда как депутатам, избранным народом, — семьдесят три голоса, тем самым они получают значительный перевес. Это соотношение политического влияния сословий резко отличается от того, которое складывается при наличии двухпалатной системы, пользующейся большим признанием в силу своего широкого распространения и давности. Укажем вскользь на отличие этого соотношения голосов от положения во временном сословном собрании *Ганноверского королевства,* где рыцарское сословие[2] имело на *один* голос больше, чем бюргерство; мы останавливаемся на этом только потому, что вюртембергские сословные представители в ходе последующих переговоров неоднократно ссылались на либеральные высказывания ганноверских представителей на Венском конгрессе по вопросу о конституционном строе.

1. Пассивное избирательное право

Еще более, пожалуй, должна была поразить всех широта и свобода в применении *демократического принципа,* который лег в основу выборов депутатов, в результате чего это новое звено свободно вошло в систему государственного устройства. Те немногие требования, которые были выдвинуты вслед за решением не создавать отдельной палаты наследственных членов представительного собрания, свелись к тому, что собрания избирателей должны проходить под председательством оберамтманнов, а в ряде городов — под председательством ландфогтов и что лица, связанные с организацией выборов (например, присутственные писари и их заместители), не могут быть избраны в том округе, где они несут свои служебные функции; они могут быть, однако, избраны в другом округе. Ограничения пассивного избирательного права, как уже было указано выше, очень немногочисленны. К ним в первую очередь относится исключение из состава депутатов всех *государственных служащих и лиц духовного*

звания, а также *врачей и хирургов.* Соображения, которыми руководствовались во втором случае, следует, по-видимому, отнести и к первому. Речь идет о том, что самый характер деятельности этих лиц не позволяет им длительно отсутствовать и нести какие-либо дополнительные обязанности. Однако все это в равной мере относится и к наследственным членам палаты, находящимся на службе короля. В конституции не предусмотрено, что они в подобном случае передают свои голоса, — и к тому же эта мотивировка теряет свою силу в применении к тем чиновникам, место службы которых находится там же, где происходят заседания сословных представителей, как правило, в столице государства; все это служит достаточным основанием для того, чтобы не соглашаться с убедительностью доводов, в силу которых было принято столь важное государственное решение. *В проекте основных положений новой конституции,* разработанном самим королем (см. документы в приложении к стр. 5) и переданном им 11-го января 1815 г. в заседании государственного совета на рассмотрение комиссии статских советников и высших сановников, еще значится (стр. 8), что королевские чиновники могут быть избраны депутатами, если этому не противоречит характер их служебных обязанностей.

Этому обстоятельству следует ввиду его большого значения уделить более пристальное внимание. Нельзя прежде всего забывать о том, что подданные таких больших государств, как Франция и еще более Англия, в силу самого общественного устройства этих стран и их развитых внешних связей находятся в совершенно иных условиях, если говорить о благосостоянии, образовании и привычке заниматься проблемами государственного значения, чем жители небольшой страны, возможности которой в сфере общественного устройства и роста благосостояния очень ограничены. В таких маленьких странах значительная часть людей, получивших общее или специальное образование, вынуждена поступать на государственную службу, чтобы обеспечить свое материальное и социальное положение в обществе. Поэтому за вычетом государственных слу-

жащих здесь окажется очень немного депутатов, обладающих достаточной осведомленностью и должным опытом в государственных делах; и еще значительно меньше таких, которых с полным основанием можно было бы назвать *государственными деятелями.* Дворянство частично попадает в разряд наследственных членов палаты, частично же состоит на государственной службе; к тому же места выборных депутатов вообще не предназначены для дворянства. Что же касается *адвокатского сословия,* которое при создавшемся положении приходится прежде всего иметь в виду, то его представители привыкли в своих понятиях и в своей практической деятельности исходить из принципов частного права, к тому же права *положительного,* по самой своей сущности резко отличающегося от принципов государственного, разумного права, о котором только и может идти речь при разработке разумной конституции. Это хорошо понимал некий весьма известный государственный деятель, который говорил, что адвокаты — наихудшие советчики в государственных делах и наихудшие государственные деятели. В дальнейшем мы увидим, какую роль этот адвокатский дух сыграл в истории сословного собрания Вюртемберга. Лишение этого сословия пассивного избирательного права могло бы быть, конечно, опротестовано с позиций абстрактного права, но лишь с таким же основанием, как и исключение врачей и хирургов. Между тем в основе государственной организации лежат конкретные разумные принципы, ничего общего не имеющие с абстрагированным из сферы частного права формализмом. В дальнейшем мы познакомимся со специфическим порождением Вюртемберга, с *сословием писарей,* которое сыграло важную роль в деятельности сословно-представительного собрания. Количество депутатов из сословия купцов, ремесленников, предпринимателей и прочих имущих классов не может, как оно ни велико, играть в данном случае такую роль, как, например, в Англии, и не компенсирует исключение из числа депутатов государственных чиновников.

Как ни велико значение рассматриваемого ограничения в том смысле, что оно сокращает контингент

достойных депутатов, оно еще возрастает, если мы обратимся к вопросу об умонастроении сословного собрания, решающем в его деятельности и служащем гарантией от того вреда, который в известных условиях может быть причинен государству. Это основное качество можно в общих чертах определить как *государственное мышление*. Оно не исчерпывается ни абстрактным пониманием сущности государственного устройства, ни простой добропорядочностью, ни честным стремлением способствовать благу целого и интересам отдельных индивидов. Земельные собственники, ремесленники и предприниматели, и вообще все люди, располагающие каким-либо имуществом или имеющие определенную профессию, заинтересованы в сохранении гражданского порядка, но при этом их *непосредственная* цель ограничена сферой *частных* интересов. Если же представители сословий исходят прежде всего из частных интересов и частного права, а все остальное рассматривают лишь как производное от них, то в основе всех их действий будет стремление выторговать у государства как можно больше; все остальное они сочтут излишним, не лишенным, правда, известной целесообразности, но второстепенным для их основных целей. Все их помыслы будут с самого начала направлены на то, чтобы дать государству *как можно меньше и как можно меньше сделать для него*. Речь идет, конечно, не о том, какие взгляды *могут быть* у депутатов, различных по своему сословному происхождению и общественному положению; в тех случаях, когда мы имеем дело с устройством государства, как и вообще во всяком разумном начинании, не следует считаться *со случайностью,* в основу решения кладется *сущность вещей* — в данном случае свойства сословий в целом.

Государственное мышление приходит в результате длительной *привычки заниматься* делами страны в целом, в результате которой не только постепенно познается бесконечная ценность общего, как такового, но и обретается опыт в борьбе с враждебными общему делу *частными интересами,* осуществляемыми подчас с помощью недобросовестных приемов и особенно устойчивыми там, где они получили свое отражение в нормах

права. При выборе депутатов надо особое внимание уделить тому, чтобы преимущество имели те слои общества, где наиболее развито понимание сущности государственных интересов, где оно, собственно говоря, складывается. Бывший французский министр внутренних дел Воблан включил в свой проект закона о проведении выборов в палату депутатов статью, согласно которой королевские чиновники и лица духовного звания должны составлять большинство выборщиков департамента. Незыблемость английской конституции коренится, по общему признанию, именно в том, что принято считать ее *недостатками;* они сводятся к неравному, следовательно несправедливому, предоставлению избирательных прав, а подчас и к совершенно бессмысленным привилегиям в этой области, благодаря которым, однако, правительство может в общем рассчитывать на большинство голосов в палате. Лишь неосведомленные люди полагают, что оппозиционная партия *противодействует правительству* или *кабинету министров,* как таковым. Даже в тех случаях, когда оппозиция выступает не против отдельных мероприятий, что делают и отдельные независимые депутаты, одобряющие в целом действия кабинета министров, а подвергает критике правительственную политику в целом, эта критика направлена только против *данного конкретного кабинета министров,* а не против правительства и министерства, как таковых. Именно то, в чем обычно упрекают представителей оппозиции, их желание самим прийти к власти, и есть их наилучшее оправдание, в корне противоположное той тенденции, столь свойственной немецким представительным учреждениям и отдельным деятелям немецких государств, которая часто прославляется как мужественная защита свободы граждан и гражданских прав, — тенденции, направленной на то, чтобы выторговать у государства как можно больше материальных благ.

Предоставим историкам показать, в какой степени появление в ландтагах представителей так называемого третьего сословия связано с отношением *министериализма,* в котором находились представители городов в качестве должностных лиц правителя, и в какой степени,

вступив в сферу этой зависимости, лица, близкие к городскому муниципалитету, впоследствии получили доступ в ландтаг и обрели подобно прежним должностным лицам суверена сначала совещательный, а со временем и решающий голос.

В Тюбингенском договоре 1514 г., который в конституции прежнего герцогства Вюртемберг рассматривается как основной закон государства, указывается, что в число депутатов ландтага от каждого округа входят *наряду с одним представителем суда и одним представителем совета от каждого города должностные лица правителя земли.* Однако уже через шесть лет, в 1520 г., при выборах имперских комиссаров сословным представителям удалось добиться исключения должностных лиц из состава депутатов. Тем самым они подали дурной пример, поставив под сомнение незыблемость торжественно заключенных договоров. Основной довод против избрания депутатами должностных лиц сводится к тому, что они, служа правителю страны, *неминуемо* будут действовать в его интересах. При этом подразумевается, что интересы монарха *противоречат* интересам народа и государства. Между тем одно дело состоять при *особе* монарха, занимать *придворную должность,* другое — состоять на *государственной* службе, выполнять *правительственные* поручения; мнение же, согласно которому все то, что делается в интересах правительства и государства, направлено *против* народа, достойно черни, а не граждан.

Политические события последних лет, в частности борьба за независимость Германии, внушили немецкой университетской молодежи более возвышенные помыслы, чем забота о хлебе насущном. Эта молодежь проливала кровь и за то, чтобы немецкие государства получили свободный конституционный строй; с поля брани она принесла надежду на то, что будет способствовать этому, участвуя в политической жизни страны. Неужели же эта молодежь, посвятившая себя государственной деятельности и получившая для этого должную научную подготовку, должна быть лишена, именно в силу своих данных, права заседать в палате в качестве народных депутатов? А вместе с ней и все образо-

ванные слои общества, представители которых, как правило, ставят перед собой ту же цель?

Следует также принять во внимание и то важное обстоятельство, что изменение в положении прежних *слуг правителя* страны ознаменовало собой важный этап в переходе Германии от варварства и неорганизованности к состоянию разумной *государственной жизни*. Некоторые данные, касающиеся этого вопроса, можно привести из приложения к 25-му выпуску «Отчетов». Так, на стр. 25 говорится, что в тринадцатом и последующих столетиях камеральные должности[3] обычно предоставлялись лицам рыцарского сословия вместе со значительными доходами с недвижимой собственности и повинностями населения. Однако рыцари очень быстро находили повод для того, чтобы освободиться от этих ставших для них обременительными обязанностей и возложить их на какого-либо управляющего из бюргеров, при известном сокращении связанных с ними прав. В дальнейшем эти должности, так же как и должности фогтов, судей и т. п., занимали только лица бюргерского сословия, которые в то время считали это отнюдь не благодеянием, а тяжелым бременем, которое они несли лишь в силу необходимости. Обычно выполнение этих обязанностей не растягивалось на длительное время, и особой милостью считалось полное освобождение от них. Там же, в приложении, приводится ряд примеров такого рода.

Если с отношением министериалитета и связываются некоторые элементы вассалитета, а подчас даже зависимости, то никак нельзя утверждать, что министериалов рассматривали как простых исполнителей воли суверена, действующих только в его интересах, направленных *против* блага народа; лишь в дальнейшем *лица, находящиеся на службе* монарха, стали считаться как бы его *слугами*, изъятыми из сферы народной жизни. Подобное мнение отчасти оправдывалось тем, что доходы, которые они взимали и исчисляли, а равно и судебная и полицейская власть, которую они осуществляли от имени правителя, были скорее реализацией права *частного владения* и *частной власти* некоего третьего лица, ущемляющего интересы граждан, чем

взимание государственных доходов или осуществление государственных прерогатив. Однако по мере того, как домениальные владения и фамильные фидеикомиссы именитых родов все более приближались по своему характеру к *государственному имуществу,* а права фогтов и других должностных лиц правителя по отношению к подчиненным и зависимым людям стали превращаться в *государственные обязанности* носителей *государственной власти,* слуги правителя также вышли из сферы зависимости и *произвола* и превратились *в государственных служащих,* обладающих определенными правами в силу самой своей должности. Этот переход от управления частным владением к осуществлению *государственных прав* — одно из важнейших событий нашего времени, совершенно изменивших также и положение должностных лиц правителя, которое стало совсем иным, чем оно было во времена прежней вюртембергской конституции. Это изменение было завершено в процессе общей эволюции, в ходе которой герцогство Вюртемберг превратилось в суверенное государство. Поскольку положительное государственное право, на котором зиждятся требования сословного собрания, основывается на исторических фактах, нам представляется целесообразным сделать здесь следующее замечание общего характера: именно история учит нас судить о степени разумности государственного устройства в зависимости от обстоятельств и условий времени; в данном случае, например, приводит нас к выводу, что если раньше исключение королевских чиновников из состава депутатов было разумной мерой, то теперь, при изменившихся условиях, она не является таковой. То обстоятельство, что представители сословий не приняли во внимание ни характер прежнего министериалитета, ни ясные указания Тюбингенского договора, ни различия в положении прежних слуг и последующих государственных должностных лиц, не вызывает особого удивления. Поразительно, однако, что и правительство считает, по-видимому, целесообразным это исключение государственных чиновников из числа депутатов.

Старая конституция герцогства указывает на еще одну близкую государственной деятельности сферу: это — *городские суды* и *городские советы,* которые также должны были направлять депутатов в ландтаг. Действительно, должность магистрата дает хорошую подготовку для деятельности будущего депутата. Магистраты, как и чиновники, заняты в своей повседневной деятельности сохранением общественного порядка; они следят за действием законов и государственных учреждений, за их эффективностью в подавлении дурных страстей. К тому же магистраты, будучи бюргерами, разделяют интересы этого сословия и пользуются его доверием. Между тем по всей стране столь настойчиво раздавались жалобы на неспособность, косность и равнодушие магистратов — а подчас и прямо говорилось о развращенности и испорченности общинных властей, — что эти учреждения должны быть, по-видимому, полностью реорганизованы, прежде чем они смогут поставлять достойных доверия людей, обладающих должными способностями для государственной деятельности. Основная причина морального падения магистратов коренится, очевидно, в их праве самим замещать освободившиеся должности в городских учреждениях. То обстоятельство, что ряд правительств лишает городских магистратов и прочих общинных должностных лиц права управления общинным имуществом, а также имуществом церквей, школ и благотворительных учреждений — мера, которая обычно порицается как проявление деспотизма, — в силу этой неспособности магистратов получает не только свое оправдание, но и оказывается совершенно необходимой. По той же причине участие магистратов в отправлении правосудия часто сводится к простой формальности; расследование же дела и вынесение приговора либо передается монаршему суду, оберамтманнам, либо осуществляется в зависимости от решения экспертов, в число которых входят консультанты и адвокаты. Правительства пришли к заключению, что необходимо полностью отстранить магистратов из сферы судопроизводства.

Хотя теперешнее состояние городских учреждений по своей организации и составу и не подает особой

надежды на то, что они смогут поставлять дельных депутатов ландтага, это постановление заслуживает тем не менее некоторого внимания: при условии, однако, что односторонность и чрезмерность в ограничении прав магистратов будут существенно модифицированы.

2. Активное избирательное право

Другую чрезмерную крайность королевской конституции мы видим *прежде всего* в том, что в ней почти не ограничено пассивное избирательное право, а *также и в том,* что активное избирательное право оговорено очень незначительными условиями: *избиратель* должен быть не моложе двадцати пяти лет и обладать недвижимым имуществом, приносящим не менее 200 гульденов ежегодного дохода.

Поскольку такого рода условия были до сих пор неизвестны в Германии — эта идея утвердилась лишь в последнее время, — мы сделаем по этому поводу ряд замечаний. Самое примечательное в этих сухих, абстрактных требованиях то, что они рассматривают избирателей вне какой-либо связи с общим гражданским устройством и с организацией государства в целом. Граждане уподобляются изолированным атомам, а собрания избирателей—бесформенным, хаотическим скоплениям; народ в целом *растворяется в сборище* отдельных людей — облик, который никогда не должен принимать общественный организм при совершении целенаправленных действий. Это самый недостойный его облик, наиболее отдаляющий его от понятия духовного единства. Ибо *возраст,* как и *имущество,* — качества, характеризующие лишь *индивида, как такового,* а не его *значение в системе гражданского порядка.* Это значение человек обретает лишь в силу своего служебного положения, сословной принадлежности, признанного обществом профессионального умения и связанных с ним привилегий, звания, титула и т. п. В народном представлении такое значение вполне укоренилось: о человеке говорят «он *что-то* собой представляет» лишь в том случае, если он занимает определенную долж-

ность, обладает каким-либо умением или известным весом в обществе; человек же, которому едва минуло двадцать пять лет, обладающий недвижимым имуществом в двести гульденов ежегодного дохода или более, *ничего* не представляет собой в обществе. Если же конституция все-таки превращает его в *нечто,* а именно в *избирателя,* то она предоставляет ему высокое политическое право, игнорируя все установившиеся общественные отношения, и создает тем самым в одной из самых важных сфер деятельности такое состояние, которое скорее соответствует демократическому, даже анархическому, принципу *индивидуализации,* чем принципу органического порядка.

Великое начинание в области внутреннего устройства Германии на правовой основе, которое подготовило создание государства, относится к тому периоду средневековья, когда после падения прежней королевской власти и распадения государственного целого на отдельные атомы рыцари, свободные, монастыри и владетельные сеньоры, а также торговый и ремесленный люд объединялись, стремясь к преодолению этого хаотического состояния, в сообщества и корпорации, которые, беспрерывно сталкиваясь друг с другом, нашли наконец сносную основу для совместного существования. Поскольку верховная власть государства, чье бессилие и вызвало к жизни эти корпорации, была совершенно расплывчатым понятием, внутренняя связь этих отдельных ячеек общественного устройства была очень крепкой и устойчивой, а подчас и тягостной, достигавшей в некоторых случаях такого узкого формализма, кастового педантизма и аристократизма, которые становились опасным препятствием для развития государственной власти. После того как в новое время *верховная власть* в *государстве* достигла серьезных успехов, *эти подчиненные* ей кастовые корпорации и сообщества были распущены или во всяком случае лишены своего политического влияния и юридического положения. По-видимому, однако, теперь наступил момент, когда следовало бы восстановить общественное значение этих жизненных сфер государства, вернуть им их политическую организацию, подобно тому как это было

сделано в сфере высших государственных учреждений, и, отняв у них прежние неправомерные привилегии, включить их в государственные рамки как некое органическое целое. Только в расчлененном целом, части которого образуют особые, хотя и подчиненные, сферы, может существовать живая связь. Достигнуть ее можно только в том случае, если отказаться от *французских абстракций,* в основе которых лежат лишь *количественные данные* и *размер имущества,* или уж во всяком случае не рассматривать их как основное, а тем более единственное условие выполнения важнейших политических функций. Подобные атомистические принципы убийственны как в науке, так и в политике, ибо они противоречат разумному понятию о жизни и ее многообразии.

Следует также иметь в виду, что избиратели легко теряют интерес к выполнению своих функций, во многом зависящий от случайного настроения и прихоти. Функции избирателя ограничены одним актом, который совершается только один раз в течение нескольких лет. Ввиду многочисленной подачи голосов голос каждого отдельного избирателя имеет очень небольшое значение, тем более что и депутат, в избрании которого он участвует, лишь один из членов большого собрания, где немногие оказывают серьезное влияние на ход обсуждения, большинство просто подает *один* голос, теряющийся в массе остальных подобных же голосов. И хотя естественным казалось бы ожидать, что подданные государства будут рьяно стремиться к получению важного и почетного для них права участия в выборах и к реализации этого права с осмотрительностью и бескорыстным интересом, на деле оказывается совсем иное: слишком большая дистанция между важным конечным решением и мизерным влиянием отдельного индивида скоро приводит к тому, что избиратели теряют интерес к данному им праву. Поэтому если вначале законодательство направлено на исключение многих граждан из числа избирателей, то скоро его непосредственной задачей становится обеспечение необходимой подачи голосов. Столь частые ссылки на Англию, где выборы в парламент проходят чрезвы-

чайно бурно, в данных условиях не убедительны, так как это обстоятельство больше всего связано с наличием в английской конституции именно тех привилегий и неравного распределения голосов, которые прямо противоположны рассмотренному нами атомистическому методу.

Само собой разумеется, что наша критика абстрактных принципов, которые сводятся к чисто количественным показателям, размеру имущества, возрасту, ни в коей степени не ставит своей целью умалить значение и влияние этих обстоятельств. Наоборот, в том случае, если активное и пассивное избирательное право окажутся в должном соотношении с другими сторонами государственной жизни, эти обстоятельства тем самым неминуемо будут приняты во внимание; и если будет, например, юридически установлено, что должность члена городского магистрата, суда, корпорации (или ее главы), цеха и т. д. может быть замещена лишь лицом определенного возраста, обладающим к тому же недвижимым имуществом и удовлетворяющим ряду других требований, то это будет значительно целесообразнее, чем те чисто формальные требования, которые столь резко противопоставляются высокому стремлению создать сословное представительство. *Гарантия* дельности избирателей и избранных депутатов, которую пытаются обеспечить названные условия, негативна по своему характеру и к тому же является чистой презумпцией. Между тем существует ведь совсем иная, положительная гарантия, которую дает ряд таких моментов, как доверие правительства, выразившееся в предоставлении данному лицу государственной должности, или доверие городских общин и сограждан, поручивших ему выполнение определенных общественных функций, тот факт, что данное лицо избрано на какой-либо пост или допущено в какое-либо сообщество; этой гарантией может служить, наконец, любая плодотворная деятельность и участие в жизни общества и государства, которые создают известное умение, вырабатывают навыки управления и подчинения и предоставляют избирателям возможность ознакомиться с образом мыслей и способностями данного индивида.

Решения такого рода, в основе которых лежит не отождествление народа с государством, а представление о нем как о скоплении отдельных людей, в результате чего народ делится на различные по числу индивидов кучи людей, а по возрастному и имущественному признаку — на два класса, — такие решения не могут быть названы *государственными постановлениями* в полном смысле этого слова. Они не устраняют черты демократической бесформенности, которые проявляются в деятельности народных представителей, связанной с вопросами государственного значения, и не способствуют тому, чтобы избрание в палату дельных депутатов не зависело от случайности. Государственное постановление не должно ограничиваться *требованием* того, что *должно* быть осуществлено, *надеждой* на то, что это *будет* осуществлено, и устранением ряда обстоятельств, препятствующих данному мероприятию, — государственное постановление заслуживает своего наименования лишь в том случае, если оно предписывает, чтобы *произошло* то, что должно произойти.

3. Право утверждения налогов

После столь пространных высказываний по предыдущему пункту мы вынуждены дать наши соображения по другим вопросам в более краткой форме. Представителям сословий предоставляется право вотировать налоги: без их согласия не могут быть введены *новые налоги* или увеличены существующие. Тем самым Вюртемберг стал бы первым немецким государством, где сословное собрание располагало бы этим правом в такой отчетливой и определенной форме. Возникшие на наших глазах или восстановленные представительные учреждения других стран обрели либо очень ограниченные полномочия прежних сословно-феодальных конституций, либо столь неопределенно и расплывчато сформулированные, что они не могут идти ни в какое сравнение с четкими и ясными указаниями, предложенными вюртембергским монархом. Общее сочувствие вызвала кровопролитная борьба, которую *тирольцы* вели

против государственного управления, противоречащего, по их представлениям, их исконному древнему праву. Однако и после того, как наконец было введено прежнее государственное устройство, монарх сохранил за собой право устанавливать размер государственных налогов, предоставив компетенции сословных представителей лишь их распределение. Можно, конечно, спорить о том, обладало ли уже прежнее сословное собрание Вюртемберга предоставляемыми ему ныне конституционными правами и не имело ли оно раньше еще значительно большие полномочия, — спор этот лишен практического смысла, хотя именно поэтому он вполне пригоден в качестве querelle d' Allemand[4]. Можно, пожалуй, придерживаться мнения, что предоставление сословным представителям Вюртемберга права утверждать лишь *увеличение* налогов — *взимание существующих налогов изъято из их компетенции* — формально восстановило то положение, которое существовало в прежнем Вюртембергском государстве, ибо прямые и косвенные налоги, поступающие теперь, как и прежде, в государственную казну и складывающиеся из поземельной подати, десятины, отработочных повинностей и т. д., являются домениальной рентой, то есть собственностью правителя или государства в частноправовом смысле; их основа *постоянна,* в силу чего они изъяты из компетенции сословных представителей. Что же касается других прямых и косвенных налогов, которые и по своему размеру и по характеру своего использования (погашение государственного долга, оплата местных военных подразделений) относятся к сфере государства, то они были установлены на основе договора при участии верховного судьи и высших имперских учреждений, — таким образом, и здесь вмешательство сословного собрания ограничено действием постоянных отношений, получивших силу закона. Даже если допустить, что при всех запутанных ограничениях и казуистических ссылках на особые обстоятельства, которыми было оговорено вотирование налогов прежними сословными представителями (исключение составляло лишь повышение жалованья), по этому вопросу можно прийти к определенному мнению и согласиться с тем,

что сословное собрание Вюртемберга и раньше в *большой степени располагало правом вотирования налогов* — даже в этом случае предоставляемое новой конституцией право обретает совсем иной характер и несравненно большее значение в силу изменившегося положения Вюртемберга, который из имперского лена превратился в самостоятельное государство. В прежние времена император и империя, а не отдельное имперское сословие решали вопрос о войне и мире, а известная часть расходов, связанных с требованиями военного времени, раз и навсегда устанавливалась определенными постановлениями. Мы оставляем здесь в стороне, насколько формализм и упорство немецких сословных представителей, направленные на то, чтобы ни в коем случае не выйти за рамки совершенно необходимых в силу юридических требований или конкретных обстоятельств мероприятий, способствовали росту пассивного сопротивления в стране, что в свою очередь неминуемо усложняло общую обстановку.

В своих столкновениях с сословиями правитель государства мог всегда апеллировать к имперским судам, в которых он находил опору и поддержку. С того момента, однако, когда Вюртемберг стал самостоятельным *государством,* право сословных представителей утверждать налоги обретает характер суверенности и тем самым совершенно иное значение, в корне отличное от того, которое оно имело в прежних условиях. Поэтому теперь, когда нет прежних гарантий, воплощавшихся в особе императора и в имперских учреждениях, деятельность сословных представителей получила совсем иную, *политическую* окраску, которая отсутствовала прежде. Из истории Германии можно почерпнуть множество примеров для иллюстрации политического ничтожества прежних сословных собраний, которые со свойственными им *пассивностью* и желанием сохранить *нейтралитет* больше всего стремились к тому, чтобы вообще не вмешиваться в события международного значения, предпочитая позорное бездействие самостоятельному решению и активной деятельности, которая могла бы дать им почет и уважение. Совершенно очевидно, что при подобной тяге к позорному бездействию

в сфере внешних отношений все усилия направляются на борьбу *не с внешним врагом, а со своим правительством.* Не раз в критическую минуту сословные представители использовали трудные обстоятельства для того, чтобы привести власти в замешательство, поставить тому самому правительству, которое действовало на благо им самим и всему народу, такие условия, которые позволяли осуществить необходимые государственные мероприятия лишь вместе с расширением прав сословного собрания. И не раз они покрывали страну позором и приносили ей бедствие в настоящем, создавая вместе с сокращением сферы деятельности ослабевшей верховной власти постоянную основу для разрухи внутри страны и падения ее престижа на международной арене в будущем. Политическое ничтожество, в котором прозябал немецкий народ в результате такого государственного устройства, когда множество мелких образований, какими являлись имперские чины, в большинстве своем было совершенно неспособно принять самостоятельное решение или выразить свою волю, неминуемо должно было привести к тому, что люди погрязли в частных интересах повседневной жизни и сама мысль о национальной чести и связанных с ней жертвах вызывала не только полное равнодушие, но даже враждебность.

Если, например, в Англии, где чувство национального достоинства свойственно всем классам общества, парламент располагает правом ежегодно вотировать налоги, то там это имеет совсем иные последствия, чем в стране, где люди привыкли исходить из частных интересов и, не обладая политическим кругозором, замкнулись в сфере ограниченных эгоистических представлений. Уже одно это — достаточная причина для того, чтобы правительства искали новых гарантий государственного порядка, тем более что теперь исчезла даже та незначительная поддержка, которую они находили в императоре и империи. Право участия в установлении государственных налогов, независимо даже от того, каким оно было раньше, стало на данном этапе, когда сословное собрание подчинено только своему правительству, которому оно одновременно противостоит, выражением

значительно более высокого и независимого положения, ибо теперь с ним связана возможность влиять на вопросы войны и мира, на внешнюю политику в целом и на государственную жизнь внутри страны.

То обстоятельство, что *постоянные* налоги взяты в королевской конституции за основу *на время жизни правящего монарха,* внесло в право налогообложения некоторое формальное ограничение. По существу же оно ограничивается требованием обстоятельств. Но необходимость повысить налоги вполне могла существовать, если иметь в виду расходы. В течение последних лет налоги достигли во всех странах, а особенно в наиболее богатых, подобно Англии, небывалой высоты; во Франции, Австрии и других выход из финансовых затруднений был найден только благодаря решительным, чрезвычайным мероприятиям. Не говоря уже об этой необходимости, сомневаться в которой нет никаких оснований, и о том, что перестроить сразу все финансовое управление страны невозможно, сословные представители Вюртемберга могли бы принять эту статью конституции хотя бы из простого чувства *благодарности* по отношению к монарху, который первым и, как оказалось по истечении двух с половиной лет, едва ли не единственным дал своей стране столь либеральную конституцию. Об этом монархе граф фон Вальдек, речью которого открылись заседания представителей сословий, говорит следующее («Отчеты», вып. 2, стр. 3): «Все сословия страны, все провинции государства соревнуются в *выражении благодарности* монарху, давшему народу конституцию». И, расточая похвалы вюртембергскому монарху, граф фон Вальдек продолжает (там же):

«В течение ряда последних бурных десятилетий правитель Вюртемберга руководил своей страной с *исключительной решимостью. Исключительные* качества, — указывается далее (там же, стр. 4), — всегда отличали правителей Вюртемберга». (В ходе изложения истории Вюртемберга оказывается, что под этим неопределенным выражением в большинстве случаев, если не считать герцога Кристофа, следует понимать своеволие или слабость характера.)

«Вюртемберг *значительно расширил свои границы»* (посредством так называемой медиатизации государственных высших сословий, ранее непосредственно подчиненных императору. Это расширение границ граф фон Вальдек — вып. VI, стр. 93 — характеризует как противозаконное состояние, как ущемление прав владетельных господ и доверенных им милостью божией подданных; как действие, противиться которому те, за чей счет оно было совершено, не стали лишь потому, что вынуждены были уступить силе).

«Государь Вюртемберга должен, не теряя ни минуты, устранить навязанные ему *последствия* событий 1806 года, а именно восстановить *отмененную* тогда *конституцию, дарованную на вечные времена* его сиятельными предками». (Все содержание «Отчетов» свидетельствует о том, что сопротивление сословных представителей полностью находило свое объяснение в этом требовании. Все их недовольство было направлено на то, что новая королевская конституция *не* восстановила прежнюю, не отменила принятое в истекшие годы решение.)

Как известно, притязания сословных представителей на то, чтобы в их компетенцию еще при жизни правящего в те годы монарха входили и постоянные налоги, не имели последствий ввиду безвременной кончины государя; а поскольку они не приняли королевскую конституцию, которая предоставляла им право участия в установлении налогов при смене правительства, они тем самым лишили себя этой возможности.

4. Основы конституции

Для завершения характеристики основных разделов конституционной хартии следовало бы остановиться и на второй ее части, озаглавленной: *«Общие постановления об устройстве королевства. Права и обязанности подданных»*. Между тем здесь не могут быть применены ни цитаты из текста, ни оценка. Это простые, органически друг с другом связанные постановления, говорящие сами за себя и образующие разумную правовую

основу государственного устройства. Так, § 52 гласит: *«Все подданные равны перед законом; им доступны все государственные должности, вне зависимости от сословного происхождения и принадлежности к одному из трех христианских вероисповеданий».* § 53: *«Все несут в соответствии с законами пропорционально равные подати и налоги* в пользу государства». § 55: *«Каждый подданный государства, свободный от воинской повинности, обладает правом эмиграции».* § 56: *«Каждый подданный может определить по своему свободному выбору профессию, в которой он будет специализироваться»,* и т. д. По поводу этих конституционных постановлений можно лишь сказать, что вряд ли какое-нибудь представительное учреждение сочло бы целесообразным отказаться от них; лишь злобная преднамеренность, закоснелость или другие такого рода качества могли послужить причиной того, что чины Вюртемберга даже не упомянули о них и не воздали должного правителю, *без всяких оговорок* определившего основные права и обязанности своих подданных. Какую бы роль подобного рода постановления ни играли в старых конституциях, там они связаны с *партикулярными* или *внешними* обстоятельствами, в которых часто тонет и растворяется их значение. Там права фиксируются не в силу принципиального убеждения, веры в разумность и абсолютное право; эти права появляются там как следствие особых обстоятельств и ограничиваются отдельными случаями; создается впечатление, что при любом неблагоприятном повороте в соотношении сил они легко могут быть утеряны. То обстоятельство, что теперь наконец сложилось понимание простых основ государственного устройства и что эти основы сформулированы в виде *простых фраз, ясных, как катехизис,* свидетельствует об очень больших успехах образованности. Если бы сословное собрание приняло решение выгравировать эти двадцать параграфов, содержащих общие постановления о правах подданных, на плитах, повесить их в церквах и сделать их предметом всеобщего обучения в светских и церковных школах, это было бы достойно меньшего удивления, чем то полное игнорирование,

которое оно проявило, и полное непонимание им того значения, которое имеет публичное признание подобных прав граждан со стороны правительства и ознакомление общества с ними.

Имея в виду важность этого всеобщего ознакомления с конституцией, король дал лишь *основные положения* будущего законодательства; в качестве аналогии можно привести законы Моисея или в новое время «Droits de l' homme et de citoyen» [5]. При наличии определенного законодательства, правительства и аппарата управления эти основные положения должны действовать в качестве постоянных регуляторов, на которые может в случае необходимости опираться проверка и расширение существующих законов. Королевская конституция закладывает эти общие основы, не разрабатывая их более подробно, и не касается тех распорядков, которые могли уже существовать в рамках сложившегося государственного устройства. Ведь области основных конституционных положений и собственно законов вообще очень тесно примыкают друг к другу, что же касается дальнейшей разработки и детализации уже существующих институтов, то это могло бы в первую очередь стать предметом внимания сословного собрания.

[III. ПОЗИЦИЯ ЛАНДТАГА]

Таковы основные моменты деятельности короля, направленной на завершение существующего государственного устройства введением такого важного института, как народное представительство и провозглашение в стране основных принципов справедливости. Он полагал, что созывом сословных представителей на основе конституции, своим публичным обязательством ей подчиняться, торжественной передачей ее сословным представителям в качестве документа, утверждающего их полномочия, завершена его деятельность по созданию в стране народного представительства, которое будет служить основой для дальнейшего развития и применения правовых принципов. Казалось

бы, можно было ожидать, что дальнейшее изложение сведется к описанию того, как сословные представители, это новое государственное образование, осуществляли свои полномочия в отведенной им сфере и как этот новый важный элемент государственного организма функционировал в дальнейшем. Однако перед нашим умственным взором разворачивается отнюдь не деятельность по усвоению новых принципов и плодотворному претворению их в жизнь; созванные для этой цели сословные представители отказываются рассматривать себя как такого рода звено государственного аппарата; наряду с этим они, однако, провозглашают себя сословным представительством, но только совсем иного мира, давно прошедшего времени, настаивая на том, чтобы настоящее было превращено в прошлое, существующее — в несуществующее.

1. Отказ признать новое правовое устройство

На том же заседании от 15-го марта, на котором король надеялся полностью завершить конституирование своего государства, ряд представителей прежних привилегированных сословий и некоторые члены сословного собрания выступили с совместным заявлением, в котором говорилось, что они находятся *вне* нового правового устройства государства и не входят в сферу действий данной королем конституции.

Первыми выступили *агнаты* королевского дома (вып. I, стр. 26 и след.), заявив о своем категорическом решении сохранить за собой и всеми последующими агнатами, наследниками королевского дома в будущих поколениях, все свои права в их прежнем объеме. Затем выступил ряд *владетельных господ,* заявивших, что они ждут решения Венского конгресса, который должен определить их права и их правовой статус, и до этого не могут принять конституцию одного немецкого государства с ее сословным представительством; поэтому они вынуждены отказаться от участия в совещаниях. В первый адрес сословных представителей было включено (непонятно, на основе каких полномочий) общее

заявление, согласно которому все остальные *князья* и *графы* и все *дворянство в целом* примут конституцию лишь при условии *сохранения ими всех прежних прав и в соответствии с решением Конгресса.* Этим *прежним* правам дано особенно широкое толкование в поданном представителям сословий заявлении графа фон Вальдека от имени высокографского лимбургского дома (вып. VI, стр. 91 и след.). На стр. 93 этого документа говорится, что названный высокографский дом *не признал отречения императора* Священной Римской империи (отречения, которое было принято всеми властителями Европы) [6] и что (стр. 97) после распада Рейнского союза этот дом *юридически восстановил* все свои прежние *права* и *привилегии* и лишь противозаконно по сию пору лишен фактического обладания ими. Другими словами, это означает, что лимбургский дом официально отказывается войти в состав Вюртембергского государства и принять его подданство. К этому еще добавлено, что в дальнейшем, когда Вюртемберг окончательно конституируется как государство, господин граф соблаговолит *указать, при каких условиях* графство Лимбург *согласится признать* на договорных началах *суверенитет* Вюртемберга.

Мы не будем здесь касаться отношения правительства королевства к подобным нелепым претензиям владетельных господ, доходящих до смехотворного отказа признать факт отречения императора; но мы совершенно не можем понять, как сословное собрание могло допустить к участию в обсуждении и вынесении решений таких своих членов, которые совершенно официально заявляют, что они юридически не являются подданными Вюртемберга, что они, правда, готовы принять участие в разработке обязательных для вюртембергского народа решений, но что сами они не считают себя обязанными им подчиняться, и только тогда, когда с их помощью Вюртемберг полностью конституируется как государство, они готовы довести до сведения вюртембергского правительства, на каких условиях они соблаговолят признать его суверенитет. Нам достаточно хорошо известно, что подчас законы разрабатываются для других, а сами их составители не считают себя

обязанными им подчиняться, но примеры подобного равнодушия со стороны представительного учреждения страны, которое допускает такого рода самоуправство своих членов, участвующих в обсуждении и вынесении решений, и позволяет им ставить условия, оскорбительные в равной степени и для них, и для их монарха, — примеры подобного равнодушия найти нелегко.

Еще одно сословие, *духовенство,* сделало через несколько дней осторожную попытку выразить в адресе *пожелание,* чтобы заседающие в собрании прелаты *представляли* все сословие * и чтобы им вернули их прежние права. Из двух прелатов, которые уже были депутатами собрания, один, канцлер Тюбингенского университета, заявил, что он не знает, представляет ли он университет, церковь или ученое сословие; другой же, генерал-суперинтендант евангелической церкви, наивно признался, что один его добрый приятель посоветовал ему не подписывать петицию других прелатов, чтобы с большим успехом защищать их интересы в качестве формально не заинтересованного лица (вып. II, стр. 64 и след.).

Собрание сословных представителей заняло позицию, в корне противоречащую реальным событиям, происходящим в мире. Оно отказалось принять данную королем конституцию, на основании которой оно было созвано, само определило сферу своей компетенции и пришло к своему решению с помощью таких аргументов, которые в корне противоречат духу недавно принятых всеми европейскими державами решений о государственном устройстве Европы в целом и Германии в частности.

Сословное собрание отвергло королевскую конституцию не потому, что она противоречит тем правам государственных подданных, на которые они могут претендовать, апеллируя к вечному праву, основанному на разуме. Можно было ожидать, что прежде, чем отказаться от конституции, сословные представители

* Поскольку в сословном собрании прежнего Вюртембергского герцогства все четырнадцать прелатов имели место и голос, то они являлись не представителями сословия, а обладателями постоянных голосов, пэрами.

изучат предложенный их вниманию документ и, вероятно, примут хотя бы основные его положения; однако все это совершенно их не занимало. Они отвергли конституцию по одному тому, что это не была *старая конституция Вюртемберга,* и не потому даже, что новая конституция отличалась от старой (они и не занимались подобными исследованиями), а просто потому, что это не была именно та прежняя конституция, что акт, в силу которого она была введена, не был простым восстановлением и возрождением прежнего. Отжившее свой век, однако, не возрождается. Своим требованием собрание сословий доказало, что оно не только не обладает должным пониманием той задачи, для решения которой оно предназначено, но не имеет о ней даже отдаленного представления. Оно показало, что видит в назревшей необходимости лишь проявление каприза или прихоти короля и правительства и полагает, что имеет дело не с существом вопроса, а лишь со случайным его аспектом. Собрание, правда, признало, что обстоятельства несколько изменились и что поэтому в старую конституцию следует внести ряд изменений. Однако к этим изменившимся обстоятельствам оно относит лишь ряд чисто внешних моментов, которые в сущности совершенно не характерны для отличия прежних условий от нынешних. Так, собрание относит к числу этих изменений присоединение к прочим сословиям Вюртемберга высшей знати, того *дворянского сословия,* которое, как уже было указано выше, заявило, что оно юридически, то есть в силу конституции, ибо только там идет речь о правовом статусе, не входит в число подданных данного государства. Более того, это сословие вообще отказалось признать, что данное государство или сословное собрание может определить его положение в сфере государственного или частного права. К изменениям условий собрание относит и распространение подданства на лиц *иного христианского вероисповедания* на равных правах с лютеранами — обстоятельство, которое, как и предыдущее, не затрагивает основных конституционных положений. Основанием к внесению изменений сословные представители сочли *увеличение* государства, которое более

чем в два раза расширило свои границы по сравнению со своей прежней территорией. Этот момент мог бы быть серьезным аргументом против чисто формального требования восстановить старую конституцию прежнего Вюртемберга. Для того чтобы устранить этот довод, собрание сословий, пользуясь юридическими ухищрениями со ссылками на прецеденты, на прежнее положительное государственное право и формальное понятие инкорпорации, всячески стремилось доказать, что новая территория в составе государства имеет право на те же конституционные блага, что и исконная государственная территория. По существу говоря, все эти соображения и юридические ухищрения не имеют никакого смысла и не выходят за рамки типичной querelle d'Allemand, ибо даже если бы Вюртемберг не увеличил свои владения и не вышел бы за пределы тех земель, где действовала старая конституция, то изменение его государственного устройства и настоятельная необходимость новой конституции были бы столь же велики.

2. Доброе старое право

Для лучшего понимания этой настоятельной необходимости можно было бы легко показать, какие *отрицательные последствия* имело бы восстановление старой конституции Вюртемберга в действительно изменившихся условиях, но совсем по-иному, чем было указано выше: самый дух времени обязывает к тому, чтобы внести хотя бы некоторую систематизацию и порядок в тот *бесформенный* конгломерат институтов и образований, который представляла собой имперская конституция. Достаточно обратиться к ценному труду — «*Собрание основных актов* конституционного устройства Вюртембергской земли», опубликованному нашим соотечественником тайным церковным советником Паулюсом, чтобы удостовериться, насколько подобное состояние правовых основ государственного устройства, которое является, правда, неисчерпаемым источником для адвокатских хитросплетений и юридических

аргументаций, препятствует тому, чтобы *народ* ознакомился с конституцией своей страны; тем самым он все больше отстраняется и от самой сути дела, с чем в наше время примириться уже нельзя. Ниже мы покажем, что впоследствии в области формы были достигнуты некоторые успехи и что усилия, направленные на улучшение *формы,* не могли не оказать влияния и на *сущность* предмета. Что же касается пагубных последствий, то им можно противопоставить так называемые *благие* последствия, и прежде всего самое *право,* значение которого вообще не следует ставить в зависимость от каких-либо последствий; этим занимались с надоедливым упорством представители сословий.

В ходе подобной полемики возникают обычно бесконечные пересуды, ибо аргументы как одной, так и другой стороны не могут привести к окончательному решению вопроса, если нет судьи, который бы вынес это решение. Важна лишь суть дела, а она в данном случае совершенно ясна. Изменение, которое подготавливалось в течение длительного времени и получило наконец свое завершение, сводится к уже упомянутому переходу наиболее значительных немецких земель из состояния *имперских* ленов в состояние *суверенных земель, то есть государств.* Внутри имперских ленов *правители,* с одной стороны, *земля и народ* — с другой, — правда, последние в качестве подданных (подчиненность которых могла доходить подчас до крепостной зависимости) — противостояли друг другу как независимые величины и обладали правами, достигавшими чуть ли не суверенитета. Такое положение было возможным, поскольку те и другие находились в рамках империи и подчинялись императору, который предоставлял им самостоятельность, так или иначе соединяя их в единое целое. Так, каждое частное лицо независимо по отношению к другому частному лицу, оба они исходят в своих взаимоотношениях из своих субъективных потребностей и произвольных решений. Но поскольку они являются подданными *одного государства* и над ними стоят одни и те же административные учреждения и суды, их взаимоотношения превращаются в *договоры,* и появляется *подлинный* смысл

заключать эти договоры, которые не препятствуют тому, что каждый человек сохраняет свою независимость и установленные им взаимоотношения. Чем слабее, однако, окажется эта промежуточная инстанция в лице верховной власти, тем сложнее будет разрешение создавшейся коллизии, так как обе эти независимые друг от друга стороны (каждая из которых является одновременно и правительством и подданными) не смогут выйти из создавшегося положения.

При таком состоянии, когда правитель и народ объединились с помощью внешней силы, оказалось, что собственно *государственные права* принадлежат подданным. К ним относится *большинство* тех прав, которые связаны с ленными отношениями. Нам представляется излишним останавливаться на этом более подробно, поскольку в прежнем Вюртемберге количество дворян было очень незначительно и их права не имели особого значения с государственной точки зрения. Существенным, однако, является заслуживающее упоминания право сословных представителей прежнего Вюртемберга управлять *кассой податных сборов*. Это давало им право не только самим пользоваться суточными деньгами, но и назначать чиновников, консультантов и, что самое главное, комитеты, членам которых, как и названным выше должностным лицам, жалованье выдавалось из той же кассы. Более того, комитет сам управлял кассой податных сборов, из которой члены его получали установленное сословными представителями жалованье. Полномочия комитета не исчерпывались этим. Они простирались и на повышение оклада, выдачу наград, пенсий и вознаграждений за действительные и мнимые заслуги как членам комитета, так и прочим лицам. Причем именно это использование фондов земской кассы в своих *личных* интересах, где тайна совершенно неуместна и противоречит всем понятиям чести, находилось вне всякого контроля.

Отсутствие этических принципов и полное моральное падение, которые лежат в основе подобного расхищения государственных средств, легко приводят к полному разрушению государственных устоев, ибо, держа в своих руках кассу, сословные представители могут

в качестве суверенной власти, каковой они себя сочтут, перейти для достижения своих целей к установлению контакта с иностранными державами. От собственной кассы легко перейти и к собственным войскам, и наивно было бы полагать, что можно запретить им это, апеллируя к закону, после того как государство само предоставило им средства и дало им власть для осуществления подобного рода действий. Пока еще существовала верховная власть в лице императора и имперских учреждений, подобные последствия в ряде случаев могли бы быть предотвращены — там, где эта власть была действенной, и в том случае, если она этого хотела; в целом, однако, предотвращение последствий такого рода не выходило за рамки случайности. Можно привести ряд примеров, свидетельствующих о том, что в истории Германской империи были случаи, когда сословные собрания получали право вербовать войска. Так, в городе Эмдене в *Восточной Фрисландии.* Можно привести и другой пример: в той же земле, менее связанной в силу своей отдаленности от центра с имперскими властями, сословия в столкновениях со своим государем сами вербовали войска, заключали соглашения с иноземными державами и призывали в свою страну их армии, оплачивая их из своих средств. Трудно назвать более поучительную в этом смысле книгу, чем *«История Восточной Фрисландии»,* прекрасная работа, автором которой является Виарда. В ней дана законченная картина позора, разрухи и упадка, возникших в результате таких взаимоотношений между правителем страны и сословными представителями, при которых последние обладали правами суверенных государей. Следует, впрочем, указать, что сходные по своим основным чертам примеры мы находим и в истории других стран, например Франции или Англии в период, когда они еще не конституировались как национальные государства, не говоря уже о Польше; однако в них почти отсутствует тот отвратительный формализм в праве и аппарате управления, который так свойствен Германии.

Названному выше историку, служившему при сословном представительстве, по поручению которого он

и написал свою книгу, был открыт доступ в архивы сословных собраний в Восточной Фрисландии. Сословные представители Вюртемберга не считали нужным поручить кому-либо написать подобную книгу. Знаменитого Мозера [7], обладавшего для этого всеми данными (и состоявшего к тому же у них в должности консультанта), они изгнали из своей среды. Среди немногочисленных материалов, доступных широкой публике, выделяется брошюра, проливающая свет на одну сторону затронутой нами проблемы в течение определенного периода — *на независимое управление кассой сословным собранием*. Ее заглавие следующее: *«Управление приходной кассой земли Вюртемберг прежними, ныне отстраненными комитетами при вюртембергском сословно-представительном собрании. В основу положены счёта, акты и другие документы земского архива* (место издания отсутствует)», 1799. Сословное собрание, созванное после двадцатипятилетнего перерыва в 1796 г., подвергло проверке счета действовавших до него комитетов. Данная брошюра знакомит нас с некоторыми результатами этого расследования. В предисловии суммарно говорится следующее: «Результаты настоящего расследования свидетельствуют о том, что *противозаконное* использование государственных средств не исчерпывается несколькими тоннами золота — оно исчисляется миллионами и в течение перерыва между сессиями последнего ландтага 1771 г. и настоящего, созванного в 1797 г., ландтага, положившего конец этому безобразию, достигло огромной суммы в 4 238 000 гульденов, то есть прописью: *четыре миллиона двести тридцать восемь тысяч государственного имущества,* разумное использование которого входило в прямую *обязанность* членов комитета, ими *клятвенно* подтвержденную.

В наших целях достаточно указать, к каким результатам привела деятельность комитета. Подробное описание глубокого падения этого органа земского управления вследствие его полной независимости не входит в нашу задачу. Мы могли бы, конечно, упомянуть о многочисленных вознаграждениях, которые члены комитета уделяли самим себе, помимо своего постоянного

жалованья, за выполнение любого, важного или неважного, дела (например, одному чиновнику за то, что тот справился о здоровье герцога), и о многом другом, что является просто мошенничеством; интересно, что особенно часто встречаются одни и те же фамилии. Обращает на себя внимание и подозрительная дипломатическая деятельность, прежде всего ее оплата. Так, в отчете за 1778—81 гг. значится сумма в 5 000 гульденов, переданная в 1770 г. некоему иностранному надворному советнику для поездки в *Петербург,* с тем чтобы он защищал *перемещенные туда* (??) интересы Вюртембергского государства. Можно в качестве примера привести и поездку в Мюнхен по торговым делам, на которую было истрачено 8700 гульденов, и т. д. Бессмысленно говорить о растратах и грабежах такого рода как о *злоупотреблениях* и *противозаконных действиях.* Плохи те законы, которые допускают растрату четырех миллионов государственного имущества в течение двадцати шести лет, ибо конституция только в том случае хороша, если она карает за противозаконные действия или, что еще важнее, пресекает их в корне. Невольно возникает вопрос: если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет?[7a] Ведь все эти растраты и мошенничества относятся к тому времени, когда сословное собрание было еще подчинено императорам и имперским судам, когда по воле самого собрания закончился чрезвычайно длительный и дорогостоящий процесс, который они вели против своего государя по делу о вымогательствах и противозаконных деяниях, и когда они обязались выплатить большой долг (погашение этого долга растянулось почти на пятьдесят лет, и по сей день он еще не выплачен); это было, как мы постоянно слышим, время немецкой добропорядочности, достойной деятельности сословных представителей и общего, созданного конституцией благоденствия, время, которое обычно противопоставляется испорченности, пресыщенности и бесправию последующих лет.

То обстоятельство, что сословные представители могли в силу бесконтрольности своих действий разграбить государственную кассу, является еще наименьшим

злом (независимо от того, рассматриваем ли мы это как естественное следствие данных условий или полагаем, что можем устранить эти растраты с помощью новых законов или изменений в административном аппарате); значительно серьезнее то, что полная самостоятельность сословных представителей в делах управления кассой дает им возможность действовать вразрез с интересами государства как в сфере внутренних дел, так и во внешней политике — в области, которая вообще всегда находилась вне непосредственных интересов сословных представителей, часто вызывала даже их отрицательное отношение, а в Германии вплоть до настоящего времени была совершенно чужда им. Если бы кто-нибудь предложил передать в ведение сословного собрания или любой другой корпорации внутри государства независимую от правительства армию, это было бы расценено как мера, потрясающая основы государства. Между тем по существу своему она мало отличается от предоставленного подобной корпорации права полностью или частично распоряжаться государственной казной и выплачивать из ее фондов жалованье и пенсии. Некоторым может показаться, что значение сословного собрания, ранее обладавшего такими полномочиями, а затем потерявшего их, сильно уменьшится. Между тем, как мы уже указывали раньше, самый факт превращения страны из имперского лена в суверенное государство безгранично увеличил власть сословных представителей и их значение; именно в силу этого возросшего значения они и не могут сохранить свои прежние полномочия. В противном случае государство вообще перестало бы быть таковым — его бы уничтожило взаимодействие двух суверенных властей. Единство могло бы быть, впрочем, сохранено либо в результате свержения правительства и захвата власти представительным учреждением (подобные события мы наблюдали в недалеком прошлом), либо (что для нас также не новость) в случае, если правительство разгонит сословное собрание и тем самым спасет государство и народ. Наилучшей гарантией устойчивости представительного учреждения является ведь именно то, что оно не располагает властью, противоре-

чащей самой его сущности; самое неразумное было бы искать в подобной власти защиту для себя и народа, ибо такая власть оправдывает стремление уничтожить сословное представительство и рано или поздно делает эту меру неизбежной.

К этому следует присовокупить, что вместе с качественным изменением статуса государства совершенно меняется и *формальная сторона отношений* между монархом и подданными. Поскольку раньше монарх и сословия противостояли друг другу в качестве носителей определенных правомочий на основе *частного права* и подчинялись некоей третьей инстанции в лице императора и империи, они могли заключать между собой *договоры* как бы под эгидой претора и рассматривать свои взаимоотношения в рамках частного права. Даже в более позднее время, когда понятия обрели более точный смысл, вытеснив господствовавшее ранее бессмысленное и нелепое представление о божественном происхождении государственной власти, термин *«государственный договор»* продолжал еще сохранять некоторый отпечаток того неправильного взгляда, согласно которому отношения между монархом и подданными, между правительством и народом могут определяться понятием *договора,* и здесь могут и даже должны быть применены те юридические нормы *частного права,* которые проистекают из самой природы договора. Между тем при самом поверхностном ознакомлении с этим вопросом становится очевидным, что в основе взаимоотношений между монархом и подданными, правительством и народом лежит некое *исконное субстанциальное единство,* тогда как при заключении договора предполагается обратное, а именно независимость сторон и их равнодушие друг к другу. Соглашение, в которое они вступают, носит случайный характер, оно произвольно и возникает на основе субъективных потребностей. Что же касается взаимоотношений, на которых зиждется государство, то они по самой своей сущности в корне отличны от подобного договора — они объективны, необходимы и не зависят от воли и желания отдельных индивидов. Они сами являются обязательством, от которого зависят права; в договоре же мы

видим обратное явление: здесь права обеих сторон устанавливаются произвольно, а из них уже вырастают взаимные обязательства. Превращение страны из имперского лена в независимое государство знаменует собой конец прежней самостоятельности сторон, которая была возможна при наличии верховной имперской власти, осуществлявшей посредничество между сторонами, а вместе с этим и конец всех договорных отношений.

3. Принципиальное заблуждение

Основное заблуждение сословных представителей Вюртемберга в оценке своего статуса заключается в том, что они исходят только из *положительного права,* рассматривают себя как бы еще с позиций этого права и требуют предоставления им определенных прав лишь в силу того, что располагали ими прежде. Они напоминают в своих действиях купца, который, несмотря на то, что корабль, содержащий все его имущество, потерпел крушение, хочет продолжать прежний образ жизни и требует прежнего доверия в деловых отношениях со стороны окружающих; их можно уподобить и помещику, который, несмотря на то, что принадлежащие ему песчаные земли покрылись в результате наводнения плодородным илом, продолжает вести свое хозяйство по-прежнему, пользуясь старыми методами обработки земли.

Поведение сословных представителей Вюртемберга прямо противоположно тому, что двадцать пять лет тому назад происходило в соседнем государстве и нашло тогда отклик во всех сердцах, — стремлению установить такое государственное устройство, которое полностью соответствовало бы требованиям разумного права. Можно было бы опасаться того, что прежние революционные идеи, связанные с абстрактным представлением о свободе, еще не перебродили в Германии и что сословные собрания немецких государств захотят, воспользовавшись обстоятельствами, повторить попытки истекших лет и тем самым создадут смятение в обществе и поставят страну под угрозу серьезной

опасности. С этой точки зрения события в Вюртемберге могут служить утешительным примером, свидетельствуя о том, что козням злого духа пришел конец. Одновременно, правда, складывается впечатление, что весь опыт последних лет, потрясающие по своему значению как для Франции, так и для Германии события просто не существуют для сословных представителей Вюртемберга. А между тем на основе этого опыта напрашивается следующий вывод: обе крайности — и настойчивые требования с позиций положительного права вернуться к давно минувшим отношениям, и абстрактное теоретизирование и пустая болтовня — в равной степени являются проявлением себялюбия и эгоизма, источником бедствий в своей стране и за ее пределами. Сословные представители Вюртемберга хотели начать с того, на чем остановились прежние сословные представители. Они не пожелали вникнуть в *содержание* королевской конституции и не занимались вопросом о сущности разумного права и его конкретном выражении. Они настойчиво требовали формального возвращения старого положительного права по той простой причине, что оно существовало и было утверждено договором. Начало французской революции следует рассматривать как борьбу разумного государственного права с многочисленными препятствующими его утверждению положительными правами и привилегиями; в сословном собрании Вюртемберга мы вновь наблюдаем борьбу тех же принципов, только здесь все переместилось. Если во Франции большинство депутатов и представителей народа отстаивали права, основанные на разуме, и требовали их восстановления, а правительство стремилось сохранить привилегии, то в Вюртемберге именно король положил в основу конституции положения разумного права, тогда как сословные представители защищают положительные права и привилегии. Искажая суть дела, они даже пытаются создать видимость того, что выступают от имени народа, интересам которого эти привилегии еще более противоречат, чем интересам монарха.

О сословных представителях Вюртемберга можно сказать то же, что было сказано о французских эми-

грантах после их возвращения на родину: они *ничего не забыли и ничему не научились.* Они как будто *проспали* последние двадцать пять лет, вероятно, самые значительные во всей истории человечества и для нас самые поучительные, так как они определили нашу жизнь и наше мировоззрение. Едва ли можно представить себе более чудовищные жернова для перемалывания ложных правовых понятий и предвзятых мнений о сущности государственного устройства, чем события этого двадцатипятилетия; между тем сословные представители не претерпели от всего этого никаких изменений, они остались такими же, как были раньше. *Старое право, старая конституция* — красивые, звучные слова. Они в такой же степени встречают всеобщее одобрение, в какой упоминание о намерении *отнять у народа его права* вызывает негодование. Между тем, хорошо или дурно то, что именуется старым правом и старой конституцией, определяется не длительностью их действия; устранение человеческих жертвоприношений, рабства, деспотизма феодалов и множества других позорных обычаев всегда было отменой какого-либо старого права. Часто указывалось на то, что права *не могут быть утеряны,* что *столетия бесправия не могут создать права.* К этому следовало бы добавить — даже в том случае, если это вековое *бесправие* в течение всех этих лет называлось *правом;* подлинное, столетия существовавшее положительное *право* может быть с полным основанием отменено, если меняется основа, которая служила условием его существования. Пусть тот, кому нравится толочь воду в ступе, продолжает утверждать, что каждый из супругов и после смерти одного из них сохраняет свои права на умершего, что купец сохраняет свое право на корабль, который давно поглотило море. Ведь немцы с давних пор отличались болезненной склонностью к такого рода формалистическим умозаключениям. Рассматриваемая нами здесь деятельность сословного собрания Вюртемберга не составила в этом смысле исключения — все ее содержание почти исчерпывается бесплодным требованием формального права и защитой своей точки зрения с чисто адвокатским упорством. Напрасны были попытки не-

которых лиц, среди них можно назвать президента собрания, князя Гогенлоэ-Эрингена, обратить внимание сословных представителей на существо вопроса, заставить их отойти от чисто процессуального его рассмотрения; да и как можно было на это надеяться, если даже жернова, действовавшие в течение двадцати пяти лет, оказались бессильны.

IV. ХОД СОВЕЩАНИЙ

Упрямое нежелание сословных представителей отказаться от формализма положительного права и от принципов частного права, понять, что речь идет о разумном государственном праве, привело к тому, что результат их полуторагодовой деятельности оказался бесплодным по мысли и не содержит ничего или почти ничего поучительного для решения столь важной, поставленной перед ними проблемы, каковой является разработка *свободной конституции современного немецкого государства.* Поэтому, вместо того чтобы ознакомиться с плодотворной работой сословного собрания, мы вынуждены заняться лишь чисто внешней стороной его деятельности, к описанию которой мы и перейдем.

1. Голосование и выступления

Мы уже останавливались на том, как 15-го марта 1815 г., после торжественного открытия королем сословного собрания и передачи конституционной грамоты, выступил граф фон Вальдек, речь которого ознаменовала начало деятельности собрания. Господин граф, который не был исконным вюртембержцем и не имел самостоятельного голоса, а лишь представлял его обладателя, начал, как мы уже говорили, свою речь с восхваления короля, «великого государя, проявившего *редкую* силу духа, значительно *расширившего* границы Вюртемберга и теперь восстанавливающего конституцию, данную на *вечные времена* его сиятельными предками, монархами, отличавшимися *редкими* достоинствами». Совершенно очевидно, что первая речь

прозвучавшая в зале заседаний, неминуемо должна была быть если не признанием данной королем конституции, то во всяком случае подобающим случаю похвальным словом общего характера. Это похвальное слово, как, впрочем, и вся речь графа, было настолько чопорно, двусмысленно, весь его стиль настолько изощрен, что собрание имело все основания гордиться своим оратором, сумевшим проявить должное почтение, но не пойти ни на какие уступки. Что же касается короля и министерства, они вполне могли квалифицировать эти выкрутасы и недомолвки как издевательство, тем более что королю приписывалось непреклонное решение *восстановить удовлетворяющую всех его подданных* конституцию в качестве необходимого *звена* между правителем и *всеми* сословиями государства, *благотворное влияние которой подтверждено временем, и объявить недействительной* совершенную девять лет тому назад *отмену конституции,* введенной его *сиятельными предками на вечные времена.* Это утверждение можно было бы расценить просто как излишнюю смелость в предвосхищении событий, если бы дальнейшие действия шли в том же русле. Поскольку, однако, вся дальнейшая деятельность сословного собрания, начиная с первого же заседания, сводилась, как мы уже говорили, к стремлению показать, что король совсем *не* хочет восстановить старую конституцию, что данная им конституция *не удовлетворяет ни одно* сословие государства, *ни одну* из заинтересованных сторон (кроме самого короля и его министров), — эти слова могли быть восприняты только как насмешка и издевательство.

Далее оратор изложил историю Вюртемберга в период действия его старой конституции. В итоге оказалось, что в течение всего того времени, *когда действовала старая конституция,* страна пребывала в *ничтожном, угнетенном и жалком состоянии.* Из всего этого, однако, был сделан неожиданный вывод, что «старая вюртембергская конституция была в течение ряда веков *благодеянием* для страны, что она обладает несомненными преимуществами по сравнению со *всеми* конституциями *других* земель, *вне всякого сомнения* является лучшей когда либо существовавшей в немецких

государствах конституциеи и служит не только предметом восхищения всей Германии, но *даже* неоднократно привлекала к себе *внимание* Англии». На основании всего вышесказанного, а также и потому, что она соответствует всем требованиям договора, не содержит никаких сомнительных постановлений, имеет должные гарантии и подтверждена в прошлом присягой всех правителей Вюртемберга, не устранена народом и т. д., в силу всех этих причин ее следует признать в качестве *основного закона* государства и *основного договора* между монархом и его подданными. Незначительные изменения, вызванные новыми условиями, о которых упоминалось выше, следует произвести на ее основе. Предложенный в заключение оратором и принятый собранием адрес не содержит эти идеи в отчетливой формулировке, а преподносит их завуалированно, в виде некоего *гипотетического* предположения следующим образом. *Если* народ избрал своих представителей, предполагая, что все изменения будут сделаны на основе старой, унаследованной от прежних поколений, многократно подтвержденной конституции, с которой связано *в прошлом* благоденствие страны, и т. п. *Если* большинство владетельных господ оставляет за собой свои права вплоть до решения Конгресса, то сословные представители приносят свою *глубочайшую благодарность* вместе *с выражением своих верноподданнических чувств* королю, предоставившему им актом созыва собрания *возможность* приступить к обсуждению *соотношения между новыми и старыми условиями в* жизни *страны. Ввиду* всего вышесказанного сословные представители сообщают о своей готовности довести *результат* своих *совещаний* до сведения короля и не сомневаются в том и т. д.

В полном противоречии с этим гипотетическим по стилю высказыванием, с намерением *обсудить* вопрос и довести его *результаты* (если таковые будут) до сведения короля сословные представители уже на следующем заседании недвусмысленно толкуют свой адрес, содержание которого, оказывается, следует понимать как непременное требование *вести переговоры* о возможных, вызванных особыми обстоятельствами

условиях только на *основе старой вюртембергской конституции.*

За речью графа фон Вальдека и чтением подготовленного им адреса последовало лишь несколько замечаний одного из депутатов, призывавшего присутствующих подписать документ, после чего адрес был молча принят *единодушно.*

Мы уже обращали внимание на *тщательно продуманную* манеру изложения речи и адреса, которая то почти граничила с издевательством, то становилась напыщенной, двусмысленной и чопорной. Дипломатические переговоры последнего времени отличаются при всей осторожности, продуманности и сдержанности высказываний прямотой и достоинством поведения, причем наибольший ум сочетается обычно с наименьшим самодовольством и хитростью. Разве не были мы вправе ожидать от немецкого сословного собрания в его первом волеизъявлении еще большей искренности, достоинства и прямоты вместо той отвратительной изворотливости и напыщенности, о которых мы уже говорили, и того молчания, которым все присутствующие члены собрания выразили свое согласие с подобной витиеватой манерой.

Впоследствии они чрезвычайно гордились тем *единодушием,* с которым был принят адрес. Дальнейший ход совещаний, и в частности следующее собрание, проливает свет на все эти события и знакомит нас с методами, с помощью которых было организовано утверждение проекта адреса. На этом следующем собрании от 17-го марта *шесть представителей дворянства* выражают свое несогласие с содержащимся в адресе указанием о решении *всего дворянства* настаивать на сохранении своих прав. Они объясняют свое предыдущее молчание по этому поводу тем, что речи двух членов собрания, на основании которых был принят адрес, произносились так быстро и тихо, что смысл их просто нельзя было уловить. Далее они указывали, что вместо обычного голосования было предложено *вставать,* однако смысл и назначение этого действия остались для многих неясными.

Первейшей задачей собрания должно быть установление процедуры голосования и ознакомление с ней всех его членов. Даже если допустить, что в первый момент следовало найти какой-либо способ голосования, то он уж во всяком случае должен был быть доведен до сведения каждого и объяснен, чтобы значение его ни у кого не вызывало сомнения. После упоминания о быстром и тихом прочтении речей картина всеобщего молчания становится вполне законченной. Но разве она соответствует нашему представлению о достоинстве сословного собрания, собрания, которое впервые принимает веское и окончательное решение? Упомянутые выше шесть членов собрания прямо заявили, что они с благодарностью принимают данную королем конституцию. Их прямота резко контрастирует со стилем адреса, смысл которого должен был быть заранее известным для того, чтобы его можно было расценить как отказ признать конституцию. Значительно более достойным собрания немецкой знати и народных депутатов было бы такое же прямое и честное заявление о своем отказе признать конституцию, каким было согласие тех вышеупомянутых шести дворян. В дальнейшем мы часто будем сталкиваться с указанием на необходимость проявлять *деликатность* по отношению к королю. Нет никакого сомнения в том, что подлинная деликатность заключается в чистосердечии и открытом тоне, и самое неделикатное поведение, свидетельствующее о недостаточном уважении и к королю, и к самим себе, — это вышеупомянутый напыщенный тон и двусмысленное поведение.

Важнее другое: то обстоятельство, что окончательному решению предшествовали лишь два, почти не затрагивавшие суть дела выступления, а равно и *единодушие*, с которым это решение было принято, отнюдь не могут быть поставлены в заслугу собранию, наоборот, они служат достаточным основанием для вынесения ему решительного порицания. Оказывается, что подавляющее большинство членов сословного собрания уже заранее обо всем договорилось и пришло к полному согласию. В дальнейшем, правда, становится очевидным, что ряд членов собрания находится *в оппози-*

ции к этому большинству и, в частности, проявляет полное равнодушие к его основному требованию — вернуть *старую конституцию*. Эти члены собрания не заинтересованы ни в формальном праве, как таковом, ни в его содержании, они просто хотят получить хорошую конституцию, которая была бы лучше прежней. Перед нами недавно сформированное собрание, которое ввиду недостаточной осведомленности о своей организации, отсутствия должной перспективы, непривычности обстановки и неприспособленности пришло в состояние молчаливой апатии и которому импонирует напыщенная и изощренная манера и утаивающая суть дела решительность некоторых его членов. Если бы собрание яснее и лучше поняло свое предназначение и свою сущность, оно бы возвело в закон необходимость полно и открыто выражать свое мнение и, вместо того чтобы молчать, считало бы своей величайшей задачей обсуждать, пользуясь данным ему правом, поставленные перед ним проблемы. Независимо от того, соответствовало ли единодушие собрания подлинному настроению его членов или было результатом нажима, с одной стороны, и неуверенности — с другой, оно при всех условиях должно было быть проверено с помощью так называемого advocatum diaboli[8] (в данном случае это выражение вполне уместно, если вспомнить о неоднократно подтвержденной враждебности сословных представителей по отношению к королевской конституции). Все основания для признания конституции следовало подвергнуть тщательному и подробному рассмотрению; за этим должно было бы последовать открытое и ясное определение подлинного мнения членов собрания, причем подробное изложение их аргументации должно было бы предшествовать их окончательному решению. Подобного обсуждения не было ни до, ни после вынесенного собранием решения. Между тем сословное собрание созывается не только для того, чтобы оно предварительно обсуждало намеченные им действия, но и для того, чтобы эти обсуждения вопросов государственного значения доходили до сведения народа и становились известными всему миру.

Когда через несколько месяцев после этих событий господин Глейх, депутат Аалена, произнес речь, противоположную не обсуждавшимся до тех пор намерениям собрания, то комитет, которому было поручено сообщение по этому вопросу, поставил ему на вид, что подобное явление не может не вызвать всеобщего удивления и порицания собрания, где по сю пору царило *согласие* и *патриотическое прямодушие,* исключавшие *какое бы то ни было чуждое, порочное влияние.* Возможно ли это? Депутат, у которого оказалось достаточно мужества высказать, наконец, несогласие с этим мертвенным молчаливым единодушием, вынужден выслушивать намеки на то, что он является проводником *чуждого, порочного* влияния? Достойнее было бы либо прямо обвинить его в порочности, либо вообще воздержаться от инсинуаций. В самом начале сообщения комитета высказывается, впрочем, мысль, что господин Глейх своим выступлением преследовал цель — вернее, там сказано: *«как будто бы»* преследовал цель — создать *оппозиционную партию* внутри собрания, *характерной чертой* которого было столь *похвальное* единодушие. Всякий, кто хоть немного размышлял о сущности представительного собрания и знаком с характером его деятельности, неминуемо согласится с тем, что собрание, где царствует такого рода единогласие, лишено жизненной силы, что именно противоположность мнений является его *существенным* признаком, *оправданием* его деятельности и что только после появления оппозиции собрание может считаться конституированным. Без оппозиции оно не выходит за рамки *партии* или простого скопления людей.

Мы уделили столь много внимания организации сословного собрания и его методам потому, что они не только сами по себе примечательны, но и характерны для всего последующего. Нам представляется любопытным остановиться еще на двух моментах, связанных с *формальной* стороной деятельности собрания. Ход его совещаний обычно сводился к следующему: сначала избирался комитет для рассмотрения дебатируемого вопроса, он делал сообщение, которое выносилось на обсуждение, затем принималось решение. Обычно при

выборе членов комитета, особенно на первых порах, когда так важно было заручиться влиянием и обрести авторитет, кандидатов *поименно* называл вице-президент; осуществляя после своего избрания руководство собранием, он сразу же предложил в качестве членов комитета (тогда только два члена собрания были известны по своим публичным выступлениям) тех лиц, которые в дальнейшем заняли положение основных деятелей старовюртембергской партии. Из этого воспоследовало, что *слово* всегда принадлежало им, особенно если принять во внимание господствующую в сословном собрании *деликатность.* Она простиралась столь далеко, что однажды, когда решено было выделить комитет из *двенадцати* членов и одиннадцать из них получили должное количество голосов, а на двенадцатое место оказалось *четыре* претендента с равным количеством голосов, они не выбрали *одного* из этих четырех, что привело бы к *устранению* трех из них, а ввели вопреки своему первоначальному решению в состав своего комитета из двенадцати членов все пятнадцать человек. Уже при создании второго комитета применяются сложнейшие хитросплетения для того, чтобы четыре вождя первого комитета не преминули войти и во второй. Принимая во внимание то влияние, которым всегда пользуются комитеты, ведающие предварительной подготовкой всех дел, для свободного волеизъявления собрания чрезвычайно важно, чтобы в комитеты не входили одни и те же лица, которые в противном случае подготавливали бы решения всех проблем в нужном им направлении. Это обретает особое значение в собрании, где едва ли не единственный, во всяком случае основной, доклад по каждому вопросу делается одним из членов комитета, причем доклад этот, собственно говоря, даже не дискутируется.

Вторым моментом, заслуживающим внимания, является самый характер *сообщений* и *докладов.* В этих совещаниях не звучит свободная речь; здесь большинство докладов читается по бумажке, лишь немногие краткие выступления не подготовлены заранее — вообще нет никакой оживленной полемики. Только однажды, уже к самому концу сессии, когда объектом

дискуссии стала не какая-либо проблема, а *личность* упорствующего в своем мнении депутата, господина д-ра Котты, языки развязались и посыпались довольно непристойные личные выпады, на этот раз уже не как vota scripta [речь по записи], а без всякой подготовки, промедления и соблюдения правил. Неожиданно проявилось прирожденное красноречие, которое в аналогичных случаях находит себе достойное применение на наших рынках. Что касается красноречия римского форума, то оно не нашло своего отражения в речах наших депутатов. Вряд ли нужно пояснять, что и доклады комитетов предварительно составлялись в письменной форме и читались на заседаниях. Что же касается следующих за этим чтением *дебатов,* то они состояли обычно в том, что какой-либо депутат или группа депутатов приносили через несколько дней или даже недель после слушания доклада свой votum scriptum и читали его на заседании, а затем, подчас тоже по истечении нескольких дней или недель, с подобным votum'ом выступал какой-нибудь другой депутат. Поэтому в течение одного собрания друг за другом подчас следовали многочисленные выступления, часто посвященные самым различным вопросам, все значение которых часто сводилось к самому факту прочтения, не имевшего никаких дальнейших последствий. Таким образом, основной смысл обсуждений, заключающийся в непосредственном, живом общении депутатов, в ходе которого они пытаются воздействовать друг на друга силой убеждения, доказывать, опровергать, склонять на свою сторону, почти совершенно утрачивается при подобном методе письменных дебатов.

Ведь нельзя же в самом деле назвать *дискуссией* попеременное чтение по бумажке текстов совершенно различного характера. В английском парламенте категорически запрещается читать заранее подготовленные доклады — и это совершенно справедливо — отчасти потому, что такой доклад легко может оказаться работой третьего лица, отчасти же и главным образом потому, что такой метод совершенно не соответствует природе представительного собрания. За исключением немногих, живо написанных текстов выступлений

(которые, впрочем, тоже были не произнесены, а прочитаны), настоящие выпуски «Отчетов» представляют собой не что иное, как собрание юридических трактатов, напичканных цитатами не только из нудных, как литания, постановлений ландтагов, договоров о наследстве, завещаний монархов и т. п., но и из Corpus juris, из Монтескье, Зонары, Крамера «De tacente dissentiente» (в «Opusc.» I, II и «Usus philosoph. Wolf.» in jure spec. XII) [9] и тому подобных толстых томов, ученых дедукций и мертворожденной адвокатской писанины.

Если сословное собрание представляет народ, то невольно возникает сомнение в том, что народ может таким образом выражать свою волю, что подобным способом следует воздействовать и на собрание, и на народ в целом. Трактаты типа упомянутых выше, написанные кабинетными учеными, рассчитаны только на таких же кабинетных ученых, сверх этого они могут быть использованы еще в качестве документации в деловых отношениях. Сословное же собрание должно обращаться ко всему народу; трудно себе, однако, представить, чтобы подобная писанина с ее педантически разработанными дедукциями могла вызвать интерес и понимание народа. Более того, в результате оказывается, что представители народа все более изолируются друг от друга и еще больше от народа; они занимаются делами народа, исключив его из сферы своей деятельности, независимо от того, открыты ли их заседания для всех или нет. Сословное собрание Вюртемберга не многим отличается по своему характеру от кружка молодых людей, которые объединились для повышения своего образования и заняты тем, что практикуются в письменном изложении своих мнений, поочередно выслушивая друг друга.

Отвлекаясь от содержания деятельности сословных представителей, следует указать, что эта писанина со всеми вытекающими из нее последствиями и была, вероятно, основанием для (квалифицированного как *неподобающее)* замечания одного из депутатов, которое приведено в выпуске VIII на стр. 20-й. «Если бы поступающие петиции не вносили некоторого оживления, *скука была бы невыносимой».* Если бы знать заранее,

что дебаты сословных представителей в основном сведутся к сообщению своих умозаключений в письменной форме, то незачем было бы их созывать и тратить на это государственные средства; тот же результат мог быть достигнут простой циркуляцией бумаг. Ведь тот, кто привык к чтению, обычно предпочитает читать сам, чем слушать чтение других; впрочем, никому бы не возбранялось прослушать эти произведения в чтении своей жены или доброго приятеля. Вотировать можно было бы тем же способом в письменном виде.

2. К вопросу о всеобщей мобилизации

Вспомним, возвращаясь к дальнейшему ходу исторических событий, что в самом начале сессии сословного собрания произошло важное политическое событие — *возвращение Бонапарта во Францию* с острова Эльбы. Через два дня после открытия сессии король поставил представителей сословий в известность о предпринятых в Вене действиях. Отношение немецкого сословного собрания к событию такого рода должно было выявить его подлинный характер и образ мыслей. Если допустить мысль, что немецкий народ может радостно приветствовать случившееся, то собрание сословных представителей, не разделявших по ряду вопросов взглядов короля, могло бы таить в себе серьезную опасность. Поскольку, однако, такая возможность исключена, то заседания в этот момент представителей сословий следовало рассматривать как благоприятное обстоятельство, способствующее объединению усилий в поисках средств для предотвращения страшной опасности, грозящей Европе в целом и в особенности странам, находящимся в непосредственной близости от Франции.

Известно, что сословные представители часто прибегали к пагубной, антипатриотической, подчас преступной уловке, используя в своих интересах трудную политическую ситуацию и отказываясь действовать *сообща* в деле спасения государства. Они пытались выторговать у правительства уступки и достигали того

что к внешней опасности присоединялась неустойчивость внутри страны, что, естественно, не усиливало, а ослабляло силу сопротивляемости государства и по существу служило на пользу врагу. Двадцать восьмого марта некий член собрания внес предложение (вып. II, стр. 41), чтобы собрание ввиду серьезности момента заявило королю о своей готовности пожертвовать *последней каплей крови и последним своим достоянием за него и за доброе дело,* что оно намерено объявить всеобщую мобилизацию и утвердить заем, но все это — *только прежним конституционным методом.* Часть *дворян* выразила в адресе, направленном сословным представителям (вып. II, стр. 41), свою уверенность в том, что чрезвычайная опасность требует и применения чрезвычайных мер; ввиду этого они предлагают собранию способствовать без всяких дополнительных условий тому, чтобы король мог предписать мобилизацию и военные занятия. Адреса такого рода поступили и от многих высших государственных чиновников. В одном из них, поступившем 29-го марта из Эслингена (вып. II, стр. 48; остальные не напечатаны), высказывается опасение, что в распоряжении короля о необходимости создать в каждом округе батальон из пятидесяти человек содержится *слишком много оговорок,* что может затруднить проведение необходимых мероприятий по обороне страны. По мнению автора адреса, необходима *всеобщая мобилизация.* Приложенное к адресу донесение шультгейса Оберэслингена Рейнгарда, опубликованное в качестве образца мужественного заявления (вып. II, стр. 50), гласит: «Попытка призвать в качестве фельдфебелей добровольцев из отслуживших свой срок солдат, по-видимому, будет безуспешной. Они, как *многие* или, может быть, *большинство простолюдинов, слишком тупы, чтобы должным образом любить родину и думать о ее защите.* В армию должны быть призваны все здоровые люди в возрасте от восемнадцати до сорока лет. Если поставить швабов под ружье, они будут драться хорошо; *если же предоставить им действовать по своему усмотрению, они палец о палец не ударят!!»* Собрание, по-видимому, не сочло нужным обвинить *в клевете на народ* (модное в наши дни выражение)

этого шультгейса, не постеснявшегося в таких выражениях говорить о народе, частью которого он сам является; иначе бы оно не удостоило его донесение опубликования и не назвало бы его *мужественным заявлением.* Сословное собрание в этом случае, как и в ряде других, само связало себя и лишило свободы действий тем, что опасалось вносить предложения и делать представления, которые могут быть расценены как *осуществление данного ему королевской конституцией петиционного права* и, следовательно, как *фактическое признание* конституции. Как будто бы сессия сословного собрания, происходящая на основе конституции, не была совершившимся фактом и как будто бы представители народа, независимо от их организации, названия и полномочий, не должны были отбросить в такую минуту не только нелепый страх перед *возможными* последствиями, но и вообще любые соображения, не связанные с безопасностью родины, на спасение которой должны были быть направлены все их помыслы и устремления?

Собрание прослушало поступившие документы и положило их ad acta [под сукно]. Что касается вопроса о всеобщей мобилизации, то так называемая *заслуга* города Тюбингена, которому принадлежит эта идея, довольно сомнительна, ибо подобные действия совершенно несвоевременны в момент, когда истинное *положение дел* во Франции *еще совершенно неизвестно.* Если рядовому патриоту и простительно при первой же угрозе родине помышлять о всеобщей мобилизации, то от сословного собрания можно было бы ожидать более зрелого решения, лучшего понимания того, насколько подобная мера целесообразна с военной и особенно с политической точки зрения в момент, когда самый факт созыва представителей сословий создает известное напряжение в стране и служит поводом для различного рода интриг и домогательств. Мы уже не говорим о том, какое впечатление произвело бы объявление всеобщей мобилизации, произойди оно прежде, чем французские события послужили его достаточной мотивировкой. Опыт прошедших двадцати пяти лет показал, что во многих случаях, когда Вюртемберг оказывался

в сфере военных действий, подобная соответствующая конституции мобилизация не оказывала ни малейшего влияния на ход событий, вообще не получала никакого реального воплощения, да и по всему своему существу не могла получить. Поэтому напоминать о такой мере, ссылаясь на грозные события прошлого, просто нелепо. Мало того, что земские чины внесли предложение, которое, несомненно, должно было быть отвергнуто королем, — они отказались участвовать в проведении тех мероприятий военного характера, которые король счел целесообразными, что еще больше поставило под сомнение их искренность и добрую волю.

К названным мероприятиям относилось прежде всего ассигнование средств на чрезвычайные затраты, вызванные угрозой войны, исчисление которых король 17-го апреля довел до сведения сословий. В соответствии с произведенными подсчетами одни только расходы на оснащение и содержание армии в 20 000 человек, которую король обязался предоставить в распоряжение союзников, на три с половиной миллиона превышают бюджет мирного времени. К этому еще следует добавить издержки, связанные с прохождением союзных армий, о чем также существует определенная договоренность. Король предложил палате обсудить этот вопрос и в кратчайший срок вынести решение, которое наметило бы пути к мобилизации чрезвычайных средств. Если задать вопрос: что же сделали перед лицом страшной, ни с чем не сравнимой опасности сословные представители Вюртемберга, которые в силу королевского указания о совместных действиях и полномочий народа имели все основания участвовать в деле спасения Европы, то ответ может быть лишь один: *они не сделали ничего*. Они предоставили действовать королю, тогдашнему кронпринцу, министерству и армии, обеспечившим участие Вюртемберга в действиях союзных держав, — им и принадлежит вся заслуга в этом деле.

Правительство с честью выполнило все принятые им моральные и положительные обязательства, чему, по-видимому, ни в коей мере не помешал отказ сословных представителей от сотрудничества. Что же ка-

сается последних, то они ничего не достигли, разве только продемонстрировали свою злую волю, непонимание своих почетных обязанностей и показали, что без них вполне можно обойтись.

Вслед за этим они подали в министерство еще ряд адресов, где говорилось уже не о готовности к жертвам, а о необходимости облегчить бремя, которое несет в самом деле истощенная страна, посредством распространения налогообложения военного времени на королевский домен, церковное имущество и т. д. По указанию короля уже шли переговоры с союзниками и штабами соответствующих армий, целью которых было облегчить тяготы народа. Ответ, полученный сословными представителями, сводился к простому разъяснению: все, что можно было бы взять из особых государственных доходов, следовало бы при составлении бюджета компенсировать из других источников; следует помнить о том, что в данном случае речь идет именно о мобилизации чрезвычайных средств.

В прошлом, когда правитель и страна имели свои отдельные, как бы частные кассы, каждая из сторон стремилась к тому, чтобы взвалить на своего партнера по возможности большую часть затрат. Поскольку сословные представители вообще еще не признали существующее государственное устройство и, в частности, не только не урегулировали вопрос о *цивильном листе* (на что король выразил свое согласие в конституции), но даже не приступили к его рассмотрению, прежние, возникшие в совсем иных условиях представления о противоположности интересов страны интересам государства, кассы страны и кассы государства, представления, которые к тому же в новой обстановке утеряли и свой начальный смысл, лишены какого-либо значения, а тем более возможности практического применения.

В ответ на предложение короля объединить свои усилия в чрезвычайных для государства обстоятельствах сословные представители поставили свое согласие в зависимость от удовлетворения их требования — отменить королевскую конституцию и восстановить старую конституцию Вюртемберга. Дворяне, которые 4-го апреля в своем адресе, посланном сословным

представителям, заявили от имени всего дворянства (полагая, что могут это сделать с достаточным основанием) о своей готовности сражаться в рядах армии и вместе с другими сословиями пожертвовать жизнью и достоянием, на следующий день *пояснили,* что их обязательства были рассчитаны только на сословное собрание, а отнюдь не на совет министров, ибо подобные, *идущие от души* слова могут быть истолкованы самым *различным образом.* Данное пояснение может служить лучшим примером этой способности к самому различному истолкованию. Другими словами, их готовность, защищая отечество, пожертвовать жизнью и достоянием была поставлена в зависимость от решения сословного собрания.

Это решение нашло свое выражение в адресе королю, датированном тем же днем, в котором сословное собрание связывало конституционные вопросы с необходимыми в данных чрезвычайных обстоятельствах мероприятиями, невзирая на то, что король уведомил их о своем решении отложить рассмотрение первой проблемы до возвращения кронпринца. Этот уклончивый ответ был argumentum ad hominem[9], ибо сословные представители постоянно занимались широковещательными разглагольствованиями и построением дедукции на тему о праве агнатов участвовать в решении всех конституционных вопросов. Привлечение кронпринца могло быть ими расценено как *следствие фактического признания* этого права. В своем адресе сословные представители заявили, что в настоящий момент самое важное — представить народу возможность защищать родину *под объединенным руководством монарха и сословного собрания* и направить усилия всех честных людей на осуществление того, что *представляется им необходимым.* Однако все эти мероприятия могут быть совершены лишь на основе старой конституции, а восстановление государственного кредита возможно только на основе *гарантированного конституцией займа,* то есть при условии передачи сословным представителям права взимать налоги и распоряжаться этой частью государственных доходов. К этому же сводится и содержание адреса от 18-го апреля, где речь идет о том, «что

слова — *старая конституция* — обладают магической силой для всех подданных Вюртемберга, как *новых,* так и *старых».* Из поступивших петиций и адресов можно, однако, заключить, что эта магическая сила, действовавшая наподобие электрического удара, была прямым следствием всеобщего негодования, вызванного возвращением Бонапарта и страхом перед грозящей родине опасностью. Непосредственно перед этим в адресе говорится о том, что фрукты, и в частности виноград, погибли от морозов и что значительная часть населения находится на грани отчаяния в буквальном смысле этих слов; совершенно непонятно, как в подобных условиях могла бы проявиться магическая сила старой конституции, а также и то, как сословные представители сочли для себя возможным в минуту столь трудных внешних и внутренних обстоятельств не оказать *действенной помощи.* Выяснилось также, что старая вюртембергская конституция ни в коей мере не обладает магической силой, с точки зрения новых подданных государства, — а они составляют больше половины населения, — более того, стало очевидным, что они расценивают ее блага как напасти, как *народное бедствие,* о чем будет более подробно сказано ниже. В остальном же весь ход совещаний сословных представителей можно рассматривать как историю действия названной магической силы, которой сословная палата подчинялась сразу же, не вникая в *суть дела.* Упоминая об управлении сословных представителей делами кассы, мы уже касались того, что скрывалось под этими *словами,* а дальнейшее описание ужасающих *бедствий, в которые была ввергнута страна,* познакомит нас еще с рядом других обстоятельств. В данном случае речь может идти лишь о *черной* магии слов, способствовавших тому, что все слова *о готовности пожертвовать в борьбе за святое дело жизнью и достоянием* остались лишь *словами.* Именно эту магическую силу представители сословий сочли *наилучшим средством* спасения родины *от яда опасных идей,* которые теперь вновь, как и двадцать пять лет тому назад, проникают к нам из Франции; выше мы уже говорили, что эта сила уберегла

сословных представителей не только от тлетворных идей прошедшего двадцатипятилетия, но и от тех *разумных понятий,* которые сложились в те годы.

3. Государственно-правовой статус сословных представителей

Если обратиться к более пристальному рассмотрению правового статуса, который к этому времени сословные представители обрели по своей воле, то окажется, что, отвергнув королевскую конституцию, на основе которой они были созваны, они вообще не могли быть уверены в том, *существуют ли они или нет.* Если бы они хотели быть последовательными, они должны были бы сразу после того, как король открыл их совещания, самораспуститься и разойтись по домам; более того, поскольку самый характер выборов не соответствовал духу старой конституции, они должны были отказаться баллотироваться в депутаты, а избиратели — от своего права голоса. Основой всей их деятельности стало стремление избегать всего того, из чего можно было бы сделать *вывод о фактическом* признании королевской конституции, поэтому они проявляли величайшую осторожность даже в чисто формальных вопросах. Уже в первом адресе от 15-го марта они воздержались от подписи: *«сословное собрание»,* заменив ее словами: *«созванные для заседания в сословном собрании».* В своей резолюции от 17-го числа того же месяца король обратил их внимание на то, что ждет надлежащим образом составленных петиций и представлений не от «созванных для заседания в сословном собрании лиц», а от конституированного им представительного учреждения страны, ибо только этому *представительному учреждению принадлежат фиксированные* в конституционной хартии *права;* однако, не желая *тратить время на формальную сторону дела,* он на первых порах закроет глаза на эти недостатки. Резолюция действительно была посвящена существу вопроса — содержанию требований сословного собрания. Несмотря на указание короля, большинство сословных представите-

лей увидело в подписи *«сословное собрание»* опасный *прецедент и непоследовательность.* Дело кончилось тем, что было принято предложение господина Боллея, депутата от Марбаха, который положил конец этой казуистике, посоветовав подписать следующую петицию (от 22-го марта) в соответствии с указанием короля, но одновременно высказать свой *протест* в самом тексте петиции! В этой петиции действительно высказывается мнение, что *недостаточное соблюдение формальностей может* оказаться *преградой* на пути к той *единственной цели,* каковой является для них *благо монарха и всех его подданных;* это якобы прежде всего относится к характеру выборов и природе созванного собрания. Почему же в таком случае они в остальном обращают столь мало внимания на формальную сторону дела? Не воздвигают ли они тем самым преграду на пути к *той единственной,* по их словам, *цели,* которой они руководствуются?

Несмотря на принятое решение и на внесение опротестования в текст петиции, секретарю пришлось довести до сведения присутствующих на заседании от 28-го марта, что он уже после составления документа неожиданно *все-таки* обнаружил *отсутствие* заключительных слов: «сословное собрание»; напомним, что петиция в ее окончательной редакции была еще раз заслушана на заседании от 23-го марта и подписана президентом, вице-президентом, одним членом собрания, обладающим самостоятельным голосом, одним депутатом и обоими секретарями собрания. Недостаток был устранен дополнительной петицией. В следующей резолюции короля собранию предписывалось установить определенный порядок ведения дел и избегать впредь нарушений, в том числе и формальных, подобно тем, которые были обнаружены в их предыдущих петициях; для этого им предлагается вести дела в соответствии с указаниями конституционной хартии, и в частности выбрать *вице-президента,* а также секретарей и прочих должностных лиц.

Дальнейшее изложение всех педантических предосторожностей завело бы нас слишком далеко и было бы слишком скучным. Несмотря на то, что господин

президент неоднократно призывал собрание приступить к выборам названных должностных лиц (обязанным по повелению короля принести сверх того *присягу*), пытался убедить их (вып. III, стр. 151) отказаться от *«бесплодных повторений одних и тех же фраз»*, от их адвокатских приемов и *«процессуальных* тонкостей», напоминал им, что такого рода выборы могут быть осуществлены *без прецедента*, и взывал к тому, чтобы они не рисковали данными им правами, *цепляясь за формальности и пустые фразы*, — они оказались слишком осторожны и умны, чтобы внять этим увещеваниям и пойти на уступки даже в этих совершенно не существенных для их основных притязаний вопросах; если бы можно было хоть сказать, что их последующие действия имели больший смысл и значение.

Один из основных аргументов сословных представителей сводился к тому, что юридически старая конституция не *была отменена и не перестала действовать*, что они вместе со всем народом истолковали решение короля дать стране конституцию (после того, как были устранены все препятствия) только в том смысле, что *старая конституция* опять войдет в силу. Одновременно они выставили требование, чтобы в период заседания палаты король принимал решения после совещания с ними и с их согласия, другими словами, они требовали полного восстановления прежнего статуса *старых сословных представителей*. Они и вице-президента не выбирали потому, что эта *должность отсутствовала в старом сословном собрании Вюртемберга;* однако они не возражали ни против президента, должность которого замещал господин фон Гогенлоэ-Эринген, ни против участия в голосовании владетельных господ, несмотря на то что оба эти момента не предусматривались старой конституцией. В своем единственном безоговорочном требовании — восстановить старую конституцию — они основывались на *воле народа*, отчетливо выраженной во время выборов и в множестве поданных адресов. Воля народа — это *великие слова*, и представители народа должны больше всего опасаться их профанации или легкомысленного использования. Как обстояло дело с волей народа новых территорий

Вюртемберга, мы уже знаем. Мы приводили также то, что сказал человек из народа, шультгейс Рейнгард; по его мнению, народ в своем большинстве не обладает достаточной любовью к родине и не проявляет должного желания ее защищать. Но перейдем к другой стороне вопроса. Труднее всего сказать о человеке: *он знает, чего он хочет;* и это следует воспринимать как величайшую похвалу. Именно потому, что народ часто не знает, чего он действительно хочет, в качестве народных представителей и не привлекают первых попавшихся людей, а пытаются найти самых разумных и умудренных опытом, которые обязаны знать, какова *подлинная действительная воля* народа, то есть понимать, что для *него будет благом.* До какой же степени непонимания своего высокого положения и назначения надо было дойти, чтобы находить удовлетворение в трескучих фразах, в *бесплодной* болтовне о *старой конституции;* более того, опираться в своих требованиях на все эти петиции и адреса.

Расценивая в этом свете *существо всех* своих полномочий и отказываясь принять полномочия, данные им королем, представители сословий рассматривают себя как власть, находящуюся вне рамок государства и противостоящую правительству как самостоятельная величина, и тем самым если и не основываются на идее, содержащей *яд* революционных принципов, то во всяком случае испытывают значительное ее влияние. Исходя из этого, сословное собрание называет данное обсуждение конституционных вопросов *переговорами* с правительством; таким образом, оно предполагает, что речь идет об обмене *нотами* и что передача адресов в министерство идет по *дипломатическим* каналам (вып. VIII, стр. 81) — способ, которым пользуются в *своих взаимоотношениях* лишь *суверенные государства.* Известную роль в этом сыграло то тяжелое положение, в котором оказалось правительство в силу общих трудных условий, а отчасти и в результате самого созыва сословного собрания в столь сложных обстоятельствах; к тому же король, по-видимому, не хотел так быстро оборвать все то, что было им задумано и сделано по его собственной воле. Тем не менее нельзя не признать,

что король проявил большую выдержку, игнорируя переходящие все границы претензии сословного собрания, продолжая обсуждать с ним конституционные вопросы и обращаясь с ним как с представительным учреждением государства, хотя оно и отказалось признать себя таковым.

Все вышесказанное относится к *формальной* стороне взаимоотношений, которые сложились по воле сословных представителей. Что касается самого существа дела, то можно сказать следующее: после того как король ознакомил сословных представителей со своей конституцией, перед ними открылись *три возможности:* либо отказаться признать конституцию в качестве основы государственного строя *до ознакомления* с ее содержанием и высказать свое мнение лишь после тщательного ее *изучения;* либо принять ее, оговорив свое право внести в нее дополнения и изменения посредством представления соответствующих проектов законов; либо, наконец, сразу отвергнуть королевскую конституцию без предварительного с ней ознакомления, разработать свой проект и потребовать от короля его признания. Требование, чтобы народ изучил предложенную ему конституцию и чтобы она вступила в действие только после того, как народ примет ее по своей воле, не только справедливо, но и совершенно законно, ибо в противном случае он легко мог бы стать жертвой деспотизма, тирании и коварства. И все-таки мы знаем из опыта, что в целом ряде случаев народы, причем наиболее свободолюбивые, признавали свою неспособность создать необходимое им государственное устройство и поручали это таким людям, как Солон или Ликург, а те впоследствии ловко уклонялись от предоставления народу права выразить свою так называемую волю по поводу введенных ими законов. Можно привести и другие примеры, когда государственное устройство определялось не волей народа, а *волей самого законодателя,* действовавшего либо по велению свыше, подобно Моисею, либо в силу авторитета королевской власти, как Людовик XVIII. Что же касается Вюртемберга, то вышеупомянутый шультгейс Рейнгард дал, по-видимому, исчерпывающее объясне-

ние, сказав: *«Если дать швабам волю, то вообще ничего не произойдет»*. Что же касается *опасений* по поводу деспотического правления, которое может возникнуть на основе конституции, разработанной без участия народа, то эти опасения могут быть следствием не только обоснованного недоверия, но и в равной степени плоского благоразумия и трусливого непонимания сущности народной власти и духа времени. Нас интересует не гипотеза, а конкретный случай.

Опыт показывает, да это ясно и по самому существу дела, что народ (в том значении, которое обычно в это понятие вкладывается), или собрание его представителей, менее кого бы то ни было способен разработать конституцию, даже если оставить в стороне то обстоятельство, что самый статус народа и сословного собрания уже предполагает наличие государства, органических устоев и упорядоченной жизни общества.

Избрав *третью* возможность в решении конституционного вопроса, в результате чего сословное собрание *отклонило* королевскую конституцию, *не ознакомившись с ее содержанием, не указав даже на то, что оно могло бы принять, что его не устраивает, а что, по его мнению, следовало бы добавить,* сословное собрание предпочло самый нелепый, неприличный и непростительный образ действий. Оно тем самым в свою очередь как бы потребовало от короля, чтобы он без каких-либо ограничений и без предварительного ознакомления принял угодную им и, как они полагали, народу конституцию; более того, его признание, как таковое, даже не требовалось; подразумевалось, что уже в силу одного обнародования конституции это разумеется само собой. От того, что сословные представители противопоставили королевской конституции старую конституцию Вюртемберга и поэтому как будто могли считать себя невиновными в дерзких притязаниях на создание своей конституции, по существу ничего не изменилось. Тем самым они признавали некий *несуществующий* авторитет, о котором они сами впоследствии с подкупающей наивностью сказали (вып. XV, стр. 282), что они *совершенно не в состоянии* дать его полную характери-

стику. А почему бы? Только потому, что им *все еще закрыт доступ в старый архив земли Вюртемберг!*

Нас не удивит, если кабинетный ученый, потерявший ключ от своей библиотеки, окажется на мели; но что *за затхлое представление* о конституции гнездится в умах представителей сословий, неспособных вспомнить ее содержание без посещения архива? Далее в том же выпуске указываются и источники, необходимые для «формулирования *основных статей конституции и их разработки*». Этот отрывок настолько характерен, что его стоит процитировать. Итак, в число источников входят не только *«правительственные распоряжения и семейные статуты дворянских домов Вюртемберга, постановления ландтага и комитетов, завещания правителей страны»*, —

«но и различные сборники законов, например из области *земского права, земских установлений,* так называемые *разные постановления, установления из области церковного устройства, управления церковным имуществом и церковного суда, из семейного права и процессуального порядка распоряжений о соблюдении* постов, общинного распорядка *и т. д.*

«Бесчисленные (!!) *отдельные рескрипты,* и прежде всего *многочисленные резолюции,* наложенные на заявления, содержащие жалобы и пожелания сословных представителей.

«Ряд важных *положений* можно вынести лишь из *сопоставлений различных источников* государственного права Вюртемберга, часто только путем *индукции,* иные лишь *в силу* подтвержденной законами *традиции».*

В этом же адресе высказывается опасение, что без предпосылки о действующей, связующей силе конституции, основанной на положительном праве, легко запутаться *в лабиринте естественного права.* Но разве можно представить себе более беспросветный лабиринт, чем эти груды источников? Адвокат бы, вероятно, обрадовался, если бы у него под рукой оказалось такое богатство материалов для выведения любых следствий, комбинаций, индукций, аналогий и дедукций; но совершенно непонятно, как сословное собрание может не

доверять разуму, — ибо именно разум является основой так называемого *естественного государственного права* — и искать прибежище в глубинах *лабиринта* обветшалых *бумаг!* С одной стороны, сословные представители рассчитывают на то, что король заранее согласится признать в качестве прав подданных Вюртемберга все те следствия, комбинации, индукции и т. п., которые они когда-нибудь извлекут на свет божий (они сами говорят, что это дело многих лет); с другой — они смеют утверждать, что выражают тем самым *волю народа,* хотя совершенно очевидно, что народ *не мог* знать содержания этого нагромождения бумаг, именуемого конституцией, суть которой сами сословные представители сочли невозможным воспроизвести!

Можно было бы подумать, что требование сословных представителей восстановить прежнюю конституцию не столь серьезно, что в их намерения входило лишь добиться изменения ряда пунктов королевской конституции, разработки ее основных положений и что они просто пытались найти *подходящее средство* для реализации своей цели. Следует признать, что вряд ли какое-либо другое средство, которое они могли бы применить, было бы столь эффективно (во всяком случае по своим внешним проявлениям), как это *магическое заклинание* — так сами сословные представители *именуют старую* вюртембергскую конституцию. *О единодушии* собрания мы уже говорили выше. Те представители *высшего* и *низшего дворянства,* которые все еще стремились сохранить права, противоречащие интересам народа и государства, более того, вообще ставили под сомнение свою причастность к Вюртембергу и собирались диктовать условия, при которых они, может быть, соблаговолят подчиниться Вюртембергу, — те, конечно, сочли магическую формулу — *доброе старое право* — чрезвычайно удобной для своих целей. Подданные новых территорий Вюртемберга не могли сразу увидеть в королевской конституции орудие в борьбе против того тяжелого бремени, которое они несли, и, не понимая на первых порах, в чем суть дела, выразили свой протест против существующих порядков тем, что стали под то же знамя.

Из многочисленных городов и округов шли адреса и петиции, направлялись депутации, требовавшие восстановления старой конституции, и большая часть заседаний сословных представителей посвящалась чтению всех этих обращений. Как ни дискредитировал себя этот устарелый метод народных прошений и им в данном случае не пренебрегли, он оказался очень удобным ввиду того влияния, которое имели в народе писари, но к этому мы еще вернемся. Впрочем, людям, лучше понимающим обстановку, такой метод отнюдь не импонировал, более того, он как бы набрасывал тень на всю деятельность сословного собрания.

Роль сословного собрания всегда сводится к тому, чтобы служить промежуточным звеном между правителем и народом; в данных же обстоятельствах, связанных с новыми беспорядками во Франции, принимая во внимание к тому же то, что так называемый народ при самых добрых намерениях обычно плохо разбирается в государственных проблемах, что в стране сложилась совершенно необычная ситуация, что у народа отсутствует отчетливое *представление* о сущности *конституции,* которой у него фактически никогда не было, и он впервые после длительного политического бездействия приступает к неведомому ему доныне участию в решении государственных дел, — сословному собранию следовало бы сбросить со счетов народ со всеми его прежними пожеланиями. На пятом заседании господин граф фон Вальдек, опираясь на имеющиеся у него точные сведения о *брожении* в народе в связи с опубликованием королевской конституции, заявил, что народ надо успокоить, и предложил это сделать *незаметно,* поручив представителям народа объявить о том, *что они разделяют его ложную точку зрения.* Кто поверит, что народ успокоится, узнав из уст своих представителей, что его оппозиция королю встречает поддержку сословного собрания!

Несмотря на большое число прочитанных петиций, чем чрезвычайно гордилось сословное собрание, и в этой сфере их деятельности обнаруживается полный беспорядок; на основании протоколов невозможно вы-

вести заключение о критерии, которым пользовались представители сословий, читая те, а не иные тексты; часть петиций оглашалась в собрании, другие — даже не упоминались и не заносились в протокол. Приведем несколько примеров. На заседании 20 декабря 1815 г. (вып. XVII, стр. 49) поступает предложение хотя бы *заносить в протокол* сведения обо всех поступающих адресах, *считать их обнародованными и приобщить их к другим документам.* 21 февраля 1816 г. заслушана петиция города Ридлингена от 12 апреля 1815 г., 5 апреля 1816 г. один из депутатов просит о разрешении передать в соответствующую секцию собрания петицию, поступившую еще 11-го июня прошлого года. Между тем об этой петиции нет упоминания ни в этот день, когда заседания не было, ни в протоколе от 12-го июня, когда состоялось следующее заседание. Подобные факты, число которых достаточно велико, свидетельствуют о том, что сословное собрание не проявляло к народным требованиям ни уважения, ни должной *объективности,* а лишь использовало их в своих целях.

Возвращаясь к вопросу о старой конституции, следует, впрочем, указать, что сословное собрание отнюдь не считало эту *магическую формулу* только действенным *средством для* завоевания общественного мнения; *большинство* сословных представителей в самом деле добивалось восстановления старой конституции, и прежде всего сохранения *формального правового принципа,* который лежал в ее основе. Дух *формализма* и *партикуляризма,* как известно, с давних пор определял характер немецкого народа и был источником всех его несчастий. В данном случае этот дух проявился во всю свою мощь. Если видеть в нем сущность всего *немецкого,* то ничто не может быть более немецким, чем образ мыслей депутатов старого Вюртемберга, в том числе и его дворянства. Если же в понятие *немецкого* вкладывать нечто всеобщее и разумное — при всей территориальной раздробленности страны, — то трудно найти что-либо *менее немецкое,* чем этот образ мыслей.

V. НЕПРОИЗВОДИТЕЛЬНОСТЬ СОСЛОВНОГО СОБРАНИЯ

1. Комитет по разработке проекта конституции

Позиция, занятая сословным собранием в результате непризнания и игнорирования королевской конституции, привела к тому, что оно стало неспособно к какой-либо органической жизнедеятельности. Оно пожелало противостоять правительству, но отнюдь не в качестве оппозиции на какой-то приемлемой для обеих сторон основе, и тем самым само себя исключило из сферы *плодотворной государственной деятельности*. Когда после трехмесячного бесплодного ожидания каких-либо ощутимых результатов у одного из представителей нового Вюртемберга, господина Глейха из Аалена, наконец лопнуло терпение и он в числе прочих обвинений предъявил собранию упрек (вып. VIII, стр. 20 и след.), что оно почти все время занимается второстепенными вопросами, оставляя без внимания основное, то ему было сказано, что он совершенно неправ, ибо на одном из заседаний было принято *решение об обязанности* каждого члена палаты *подготовиться* к разработке проекта конституции! Как будто бы не предполагалось, что каждый член сословного собрания приступает к своей деятельности с соответствующей подготовкой; как будто бы подобное решение об обязательной подготовке всех членов сословного собрания можно считать работой, а данное возражение — исчерпывающим ответом на вопрос: что делали представители сословий в течение трех истекших месяцев? Нам уже известно из предыдущего изложения, как на последующем заседании, 26-го октября, сословные представители внезапно обнаружили, что они не могут перечислить *основные статьи* конституции, за которую они ратуют, ибо они еще не получили доступ в земский архив.

Однако в бездействии собрание обвинить нельзя: оно не жалело сил на формальности и дипломатию.

Поскольку, однако, вся эта деятельность не выходит за рамки положительного права и его точка зрения уже не соответствует действительности, даже если его рассматривать, как таковое, как положительное, то, чем больший интерес оно проявляет к защите формального права, тем меньше мы находим в его действиях независимого разумного содержания. Исходя из этого, мы в дальнейшем остановимся лишь на основных чертах хорошо известных обществу событий, поскольку выше уже в основном определена точка зрения сословных представителей.

Через два дня после первого адреса сословных представителей, в котором они, по их мнению, *деликатно,* в действительности же не открыто и чистосердечно, а двусмысленно и напыщенно заявили, что не признают королевскую конституцию, король обратил их внимание на права, предоставляемые им конституцией, и напомнил им о возможности высказать все свои пожелания. Он заверил их в том, что все их просьбы и пожелания встретят благосклонное внимание, если только он убедится в их соответствии интересам государства.

Что еще мог ответить король на их невнятные заявления? Король требовал от них указаний *по существу дела;* они же в своем ответе от 23-го марта продолжали заниматься чисто формальными отвлеченными проблемами. Они не дали хода более подробному проекту обращения, составленному господином Боллеем, где в самом начале декларируется, правда, что сословные представители воздерживаются от *исчерпывающего изучения* новой хартии, но тем не менее содержится ряд *замечаний* по отдельным пунктам. Между тем этот проект был задуман как их политическое кредо, как аргументация их действий; предполагалось, что в *случае необходимости* и он может быть представлен совету министров королевства (вып. I, стр. 67). Действительно, собранию не мешало бы предъявить правительству перечень тех причин, по которым оно отвергло королевскую конституцию, но главное было заняться прежде всего ее *тщательным изучением.* Надо сказать, что предъявление *замечаний* министерству — малопригодный способ для того, чтобы ускорить решение вопроса.

Замечания вызывают *ответные замечания.* Так называемый *дипломатический* путь, который избрали сословные представители, приводит к совершенно определенным результатам, в том числе и к тому, что каждая из договаривающихся сторон выставляет свои *доводы* и *опровергает доводы, противоречащие* ее точке зрения. Не говоря уже о том, что такого рода дипломатические переговоры ни в какой мере не соответствуют взаимоотношениям между правительством и подданными (впрочем, владетельные господа еще только собираются вступить в эти взаимоотношения), эти переговоры совершенно не укладываются в компетенцию сословного собрания, ибо основной его задачей является *изучение* и *обсуждение* поставленных на его заседаниях проблем. Можно предположить, что присутствие министров на заседаниях сословных представителей и их участие в дискуссиях — на основании предоставленного им § 26 королевской конституции права — могло бы сразу изменить весь характер совещания. Замечания, опровержения, аргументация могли не соответствовать стилю королевских рескриптов, превращаясь в статьи, направленные против других статей, но вполне соответствовали содержанию устных выступлений министров или государственных советников на заседаниях сословных представителей. Быть может, и сословных представителей удалось бы вывести только из состояния упорного молчания и подвигнуть их на то, чтобы они перешли к изучению существа дела, обсуждению рассматриваемых вопросов и перестали заниматься писаниной.

Петиция от 22-го марта, составленная графом фон Вальдеком, сословных представителей повторно содержала в маловразумительной и напыщенной форме просьбу, в которой они опускают прямое требование восстановить старую конституцию, дают понять, что ее действие *подразумевается.* Такая форма, исключающая даже тень сомнения и какие бы то ни было просьбы, могла бы быть названа достойной и смелой, если бы она не была столь бесплодной: сама суть дела все равно должна была заставить говорить прямо. Поэтому весь смысл тонко задуманной просьбы заключался лишь в том, чтобы король дал согласие *распространить*

конституцию наследственных земель Вюртемберга на все королевство; с этой целью были приложены извлечения из юридически обоснованных притязаний инкорпорированных территорий на конституцию наследственных земель Вюртемберга. Когда вслед за всем этим король потребовал от сословных представителей изложения их дальнейших пожеланий, они быстро заняли противоположную позицию и попытались в свою очередь заставить правительство первым изложить свою точку зрения. Быть может, в сфере запутанных взаимоотношений между частными лицами или в адвокатской практике и уместно проявлять скрытность, не говорить первым, стремиться выведать тактику соперника, заставить его высказать свои требования и продемонстрировать свои приемы — тем самым можно получить известные преимущества: можно напасть первым, не уступив ничего, не поставив себя под удар и т. п. Однако сословное собрание не должно бы пользоваться приемами адвокатской практики. Вместо того чтобы высказать *свои* соображения о содержании королевской хартии, сословные представители высказали свою тонко сформулированную вторую просьбу: *указать те изменения,* которые необходимо провести в нынешних условиях, для того, чтобы достигнуть соглашения в этом вопросе хотя бы по ряду пунктов, — как будто дело заключалось только в этом. Если не рассматривать подобную уверенность и самую эту просьбу как издевательство, то это можно квалифицировать только как поразительную неразумность. Авторы просьбы даже не пытаются поразмыслить о позиции другой стороны; они совершенно спокойно следуют по своему пути без каких-либо помышлений о том, что для взаимного соглашения надо бы поинтересоваться точкой зрения и желаниями того, с кем они хотят это соглашение заключить, и что этой стороной является к тому же их монарх и их правительство.

Четвертого апреля министерство довело до сведения сословных представителей, что король решил дать подробный ответ на их петицию лишь по возвращении кронпринца и после обсуждения с ним этого вопроса. Однако 17 апреля, в тот же день, когда зашла речь об

участии сословий в мероприятиях, вызванных чрезвычайными обстоятельствами военного времени, король еще раз возвращается к петиции собрания. В этом ответе короля обосновывается точка зрения, которая легла в основу королевской конституции и которая сводится к следующему: «Ввиду отсутствия в настоящее время какой-либо верховной инстанции и установления полной независимости государства отношения между главой государства и сословным собранием определяются по примеру других *независимых государств* с учетом необходимости создать прочную государственную основу, обеспечить *права народа,* а также *твердое* и *энергичное управление страной,* — и это совершенно независимо от того, представляла ли прежняя *имперская земская конституция герцогства* Вюртемберг большие или меньшие права его сословным представителям. Новая конституция дает им большие права, чем те, которыми они располагали прежде, в ряде *существенных вопросов,* таких, как *независимость совещаний, участие в законодательстве,* даже в *налогообложении,* которое во всем том, что касалось имперских и окружных дел, устанавливалось без утверждения сословных представителей».

В заключение король сообщил о своем намерении урегулировать этот вопрос через *уполномоченных обеих сторон путем устных переговоров.*

Как уже указывалось выше, представители сословий обусловили свое участие в разработке чрезвычайных мероприятий удовлетворением поставленных ими требований. Основным мероприятием они считали государственный заем, ибо для того, чтобы получить этот заем на выгодных условиях, необходимо было заручиться гарантией представительного собрания. Тут-то и надо было продемонстрировать свою добрую волю и серьезность своего намерения, пожертвовать *жизнью* и *достоянием* для блага отечества и доказать это *действием.* Это доказательство могло бы служить основой соглашения и по другим вопросам, в частности по созданию общей кассы для погашения государственного долга. Однако собрание не вызвалось предоставить такую гарантию. Вместо этого они 18 апреля отправили

королю ряд многословных обращений, которые у них всегда были в запасе, где они монотонно повторяли все те же соображения и в заключение заявили о своей готовности приступить к выбору уполномоченных.

24 апреля палата назначила комитет из двадцати пяти человек для *подготовки* переговоров и четырех комиссаров — *все они,* если нам не изменяет память, являются *старовюртембержцами* — для встречи с назначенными королем государственными советниками. Можно было как будто надеяться на то, что удалось несколько приблизиться к стадии рассмотрения самого *существа дела.* Очень скоро оказалось, что комитет воспринял свои функции по подготовке переговоров как *руководство* ими и инструктирование комиссаров сословного собрания. Он уже начал свою деятельность именно в этом направлении и фактически захватил в свои руки весь ход переговоров, изъяв их из ведения сословных представителей. Когда на заседании 28 апреля было указано, что полномочия комитета следовало бы определить более точно, присутственный писарь, господин Боллей, один из самых активных деятелей комитета, *заверил* сословных представителей в том, что комитет не предпримет *никаких шагов,* которые могли бы быть чреваты *опасными последствиями,* и *в случае необходимости* обратится за указаниями к палате; какая-то часть переговоров должна, по его словам, оставаться *в тайне.* После этих заверений собрание полностью передало комитету все ведение переговоров, включая и инструктирование комиссаров.

Тем самым основные функции собрания — урегулирование конституционного вопроса — перешли к комитету. Известно, что встречи сословных и королевских уполномоченных состоялись. Однако, кроме донесения о ходе переговоров от 28 апреля (опубликовано оно не было), а также неопубликованной ноты комитета комиссарам от 2 мая, о ходе переговоров не поступает никаких сведений вплоть до 29 мая, когда господин доктор Котта (вып. VI, стр. 79) по поручению комиссаров палаты знакомит сословных представителей с переданной им в тот же день *королевской резолюцией*

по шести пунктам конституции. Только 23 июня из знаменательной во многих отношениях речи господина Глейха, депутата Аалена (вып. VII, стр. 81), удается кое-что узнать о деятельности комитета и настроении его членов. Так, оказывается, что комитет даже не приступил к рассмотрению существа дела, а ограничился тем, что представил в качестве прелиминарных статей *шесть пунктов,* которые, как правильно указал господин Глейх, частично воспроизводят вырванные из контекста статьи старой вюртембергской конституции, частично — новой королевской. Свои действия члены комитета объяснили желанием *деликатно* (хотя это скорее можно было бы назвать нелепым) указать двору *приемлемый* для него путь, для того чтобы тот мог, *не роняя своего достоинства,* удовлетворить требования палаты. Как выясняется из той же речи, комитет странным образом *утаил* содержание названных шести пунктов и от сословного собрания. Там же сообщается, что после того, как распространился слух о решении ряда сословных представителей выразить свой протест против подобных действий и уйти из ландтага, им было сделано *нечто вроде конфиденциального сообщения.* Выше мы уже говорили о том, что собрание с самого начала было как бы немым, теперь же оно было приведено своим комитетом в состояние не то чтобы глухоты (ибо глух только тот, кто не слышит того, что говорится в его присутствии), а в такое состояние, когда нельзя ничего услышать просто потому, что ничего не говорится. После этого можно потерять всякое представление о назначении сословного собрания и характере его деятельности. В названной речи говорится — это подтверждено и протоколами, — что палата «даже не помышляла перейти к обсуждению указанных шести пунктов», то есть к единственно необходимым в данных условиях действиям. Таким образом, собрание сословных представителей все еще не приступило на своих заседаниях к *сущности* своей задачи, к серьезному обсуждению конституционного вопроса.

2. Прелиминарные статьи

Тайна *шести прелиминарных статей* комитета, которые являли собой поворотный этап в конституционном споре, открывается в обращении сословных представителей от 26 июня (вып. VIII, стр. 89). Поскольку эти статьи касаются существа дела, мы в краткой форме приведем их содержание вместе с указанием того, что по этому поводу говорится в королевской резолюции от 29-го мая, имеющей чрезвычайно серьезное значение.

Первое свое требование комиссары очень неудачно определили как *самотаксацию,* указав, что это предполагает предоставление им исчисления государственных нужд и камеральных доходов, ознакомление с их учетом, с отчетами по израсходованию поступившей в казну денежной суммы и общий надзор по использованию государственных поступлений. Король отказался от введенного конституцией ограничения роли сословного собрания в вопросах налогообложения и обусловил согласием представителей сословий не только повышение налогов, но и все прямые и косвенные налоги вообще; лишь с 1815-го по 1818-й год будут сохранены существующие налоги. Права *взимать* налоги и полностью контролировать находящуюся в их ведении кассу сословные представители не получили, но им предоставлялось право ознакомления со всеми статьями государственного бюджета и контроль за расходованием всех государственных средств, кроме доходов с патримониального имущества короля и его доменов. Король сказал, что он не возражает и против цивильного листа, в основу которого должна быть положена его доменальная собственность. В дальнейшем следует создать специальное учреждение по погашению налогов, куда на паритетных началах войдут представители сословий и представители короля. Либеральный характер этих уступок очевиден и не требует комментариев. Выше мы уже говорили о том, что предоставление сословным представителям права на управление государственной кассой мыслимо в рамках имперского лена, но отнюдь не суверенного государства. Известно, что ни палаты во Франции, ни парламент в Англии не обладают

подобной привилегией; известно также и то, что во Франции палата депутатов направляет даже своих постоянных членов в кассу погашения государственного долга. Выражение *«земские средства»,* которым пользуются уполномоченные сословного собрания, говоря *о государственных средствах,* нужно им для того, чтобы подчеркнуть право *страны* распоряжаться своими собственными средствами. В привычное для подданных имперского лена противопоставление правительства и страны не укладывалось понятие *государства,* исключающее возможность такового противопоставления; частные доходы, превращаясь в налоги, в государственные доходы, естественно, могут находиться только в ведении государства.

Вторым требованием было *восстановление церковного имущества.* Король полностью удовлетворял его, лишив, однако, церковь прежнего права самостоятельно им управлять.

Третья статья была посвящена форме представительства; речь шла о том, чтобы *подданные всех сословий* имели пропорционально равное представительство. Выше мы уже подробно останавливались на чрезвычайной демократичности формы представительства. На это очень смутное и неопределенное требование король ответил, что по этому пункту он ждет дальнейших разъяснений; он сразу, однако, сказал, что не допустит отдельного представительства *дворянства,* которое, по-видимому, здесь имелось в виду. Об этом пункте господин Глейх 23 июня сказал следующее (вып. VII, стр. 130): «*Нелегко понять,* что за намерение имели комиссары и какие цели они преследовали, выдвигая это требование. Им следовало бы *объясниться на заседании* сословных представителей». Значит, даже 23 июня смысл этой статьи еще оставался тайной.

Четвертая статья была особенно близка сердцу тех членов собрания, которым очень недоставало прежней системы постоянно действующего комитета. Эта статья сводилась к требованию *беспрерывной деятельности постоянного комитета,* осуществляющего *права сословных представителей.* Король пояснил, что он согласен на продление четырехнедельного срока, отведенного ко-

митету конституцией для его ежегодных заседаний, и на повторные его созывы, если в этом окажется необходимость. Вместе с тем король обратил внимание сословных представителей на связанное с деятельностью комитета *увеличение расходов*. Что касается этой стороны вопроса, то она имела немаловажное значение в прошлой деятельности комитетов, правда, скорее в качестве невысказанного довода *в пользу* продления срока заседаний, который они стремились непрерывно увеличивать, невзирая на то, что для этого не было достаточного количества дел, чем аргументом *против* него. Впрочем, что касается деятельности старых комитетов, то дальнейшая ее характеристика излишня; достаточно обратиться к выше (на стр. 468) названной брошюре, озаглавленной *«Управление кассой земли Вюртемберг»*, где приводятся примеры, как узкий комитет, осуществлявший непосредственное управление кассой и располагавший правом созывать более широкий комитет, выплачивал этому последнему *денежное вознаграждение* за то, что не созывал его. Таким образом, комитету удавалось *повысить расходы* и при отсутствии дел, требовавших созыва комитета, и без его заседаний. Лишь совсем недавно стало известно, что деятельность сословного собрания, отчеты совещаний которого являются предметом настоящего рассмотрения, обошлась государству в 260 000 гульденов. В опубликованных протоколах совещаний, правда, несколько раз упоминается о том, что обсуждался вопрос о жалованье сословным представителям и о других затратах, что специальный комитет занимается этим вопросом; однако в этих опубликованных протоколах ничего более не сообщается, не приводится содержание выступлений или вынесенных решений и не помещаются цифровые данные. Между тем именно данный вопрос не следовало бы обсуждать втайне; наоборот, если уж сословные представители согласились принять денежное вознаграждение за свои труды или во всяком случае за свое присутствие на заседаниях, то они должны были бы обсудить этот вопрос во всеуслышание и предать его гласности. Следует указать, что, игнорируя королевскую конституцию в целом, они

для этой ее статьи сделали исключение ввиду ее несомненной выгодности для них. Чрезвычайно нежелательно, чтобы члены сословного собрания получали какое-либо вознаграждение или суточные деньги; это очень важное обстоятельство; оплата деятельности сословных представителей накладывает известный отпечаток на весь характер народного представительства и на его роль. По природе своей вознаграждение депутатов близко к широко распространенной привычке отдавать предпочтение при выборах депутатов людям состоятельным, не говоря уже о том, что это вообще является вопросом чести для сословных представителей. Сословные представители на жаловании не смогут избежать подозрения или даже упрека в том, что если не для всех, то для многих или во всяком случае для некоторых из них денежное вознаграждение имеет серьезное значение. В совещаниях данного сословного собрания этической стороне этой проблемы, как, впрочем, и иным ее аспектам, да и многим другим важным вопросам, не уделялось ни малейшего внимания, как будто бы выплата жалованья депутатам, или, как где-то упоминается, *возмещение их издержек,* является само собой разумеющимся фактом. Между прочим, если автор не ошибается, такой упрек был уже сделан сословным представителям публично. Но самым диким требованием, которое вообще могло предъявить сословное собрание, было требование разрешить им сверх всего еще выделить комитет с особым фондом вознаграждений и пенсий, а для того, чтобы заранее узаконить бездарность и леность членов этого комитета, предоставить в его распоряжение *должности консультантов,* существовавшие в прежние времена.

Дело не меняется от того, что самые влиятельные представители сословий, которые по своим данным, вероятно, больше всех остальных подходят для работы в комитете, не претендуют на все прежние привилегии, и в частности на прежнее право пользоваться *тайным ларцом.* Оплата деятельности членов комитета и, более того, предоставление пенсий тем, *кто,* как указывается *в проекте* изменения вюртембергской конституции, *«посвятил всю свою жизнь службе отечеству,* получил

предписание *жить в Штуттгарте* (какое самопожертвование!) и не вошел вновь в состав комитета, переизбираемого *каждые три года,* кому *за самоотверженную службу отечеству* следует уплачивать ежегодное возмещение убытков вплоть до их назначения на прежнюю должность», — все это создавало вновь те условия, устранение которых надлежало расценить как самый важный шаг к свободной, подлинно народной конституции и самое большое благодеяние нашего времени если не для членов комитета и тех, кто надеялся в него попасть, то во всяком случае для сословных представителей, и прежде всего для народа. В равной мере, а может быть и более, существенно то, что самый факт наличия подобного постоянного комитета уменьшает значение сословного собрания. Распоряжения и законы ведь не достигают цели, если они не соответствуют действительным отношениям. Абстрагируясь от того, что в подобном хорошо оплачиваемом комитете царит совершенно определенный дух, обратимся за данными к истории прежних сословных представителей Вюртемберга. Известно, какой редкостью были в прошлом заседания сословных представителей. То, что нынешние сословные представители считают своим палладиумом — бесперебойную деятельность комитетов, они по зрелом размышлении или просто на основании своего собственного опыта должны были бы расценивать как самую страшную опасность, грозящую их независимости и самому их существованию в качестве представительного учреждения страны.

Пятая прелиминарная статья — требование участия в *законодательстве,* осуществленном после 1806 г., то есть ревизии всех постановлений, принятых после 1806 г. депутацией, состоящей из представителей королевских должностных лиц и представителей сословий. Король напомнил сословным представителям, что они *уже* располагают средством для подобных мероприятий в виде петиционного права. В этом требовании, относящемся лишь к постановлениям, принятым *после* 1806 г., то есть после того, как прежнее представительное собрание прекратило свою деятельность, можно усмотреть либо слепую веру в прежнее и слепую враж-

дебность к последующему законодательству, которое было в те годы прерогативой короля, либо просто стремление продемонстрировать веру в совершенство прежних порядков и недовольство настоящими. Что касается ревизии, которую должна была бы провести *депутация*, состоящая из королевских советников и членов сословного собрания (здесь появляется вновь излюбленное противопоставление *государства земле*), то это можно расценить лишь как странное и не соответствующее обстоятельствам требование, так как участие в законодательстве всего сословного собрания является установленным фактом; ему предоставляется также право поручать всю подготовительную работу в этой области, как и во всех других, своим комитетам.

Шестая статья касается *свободы передвижения* в старом смысле слова. Король предоставил это право желающему выехать из страны, не требуя даже истечения годичного срока после заявления, как это было принято раньше, разрешил это даже крепостным без предварительного выкупа. Однако, поскольку эмиграция затрагивает отношения с другими странами, король потребовал соблюдать принцип взаимности в вопросе о дополнительных налогах.

Комиссары сословного собрания сопроводили эти статьи категорическим заявлением, согласно которому без признания этих статей, скрепленного договором, нечего надеяться на благоприятный исход переговоров; *совершенно невозможно,* по их словам, без признания перечисленных выше статей и участие сословных представителей в проведении каких-либо мероприятий по устранению грозящей стране опасности. Поэтому они вынуждены просить короля, чтобы он *уже теперь, прежде чем обе стороны продолжат начатые переговоры,* сделал соответствующее заявление, необходимое для успокоения не только собрания, но и общественного мнения *других стран.* Не обращая внимания ни на оскорбительность условий, предъявленных сословным собранием, в соответствии с которыми даже участие в неотложных государственных мероприятиях было поставлено в зависимость от согласия короля подчиниться воле сословных представителей *сейчас же, до про-*

ведения дальнейших переговоров, ни на самую форму переговоров, начавшихся с предъявления бессвязных, неопределенных и подчас скудных по мысли прелиминарных статей, король по сути дела во многом пошел навстречу сословным представителям, указав при этом на то, что в своих решениях он руководствуется *непоколебимыми* принципами и что именно на этой основе должны проходить и дальнейшие переговоры, в ходе которых, надо надеяться, будет достигнуто соглашение.

Несмотря на все это, сословные представители не пожелали продолжить переговоры, хотя в свете существенных уступок, сделанных королем, деятельность собрания, направленная всегда на чисто формальные моменты, могла бы получить некоторое оправдание, если бы члены его, наконец, занялись существом дела. Невзирая на то, что комитет по переговорам все еще предпочитал игнорировать королевскую конституцию, в которой часть его требований была уже удовлетворена, а часть разработана и лучше выражена, собрание должно было, наконец, перейти к обсуждению конституции, уяснить себе ее значение и определить, что оно *считает приемлемым* и что *не считает таковым.* На этой основе можно было бы создать *прелиминарные статьи* и, не требуя подчинения короля, прийти к *соглашению* с ним. Однако, так же как собрание не удосужилось обсудить те шесть статей, которые затем были предъявлены королю в качестве безусловных предварительных требований, так же оно не стало вникать в них и после королевских разъяснений, а равно и в суть самих этих разъяснений. Вместо этого трое или четверо членов опять прочли свои выступления, которые теперь приняли облик *проектов ответов* на резолюцию короля. Косное представление о формальном принципе восстановления прежней конституции привело к такой наивности, что собрание сословных представителей как бы отстранилось от существа проблемы и в данном случае также было занято не столько делом, сколько своими *дипломатическими* приемами, размышлениями о том, как *ответить* королю. Первого мая господин д-р Котта сделал в комитете сообщение, в котором больше всего говорилось о создании кассы

под управлением сословных представителей; это сообщение было предъявлено собранию, результатом чего явилось сообщение господина д-ра Вейсхаара (заседание 27 мая, вып. VI, стр. 38); несколько позже, 23 июня, последовало еще одно сообщение господина Котты, в котором развивалась мысль, что права, связанные с управлением кассой, ни в коей мере не затрагивают королевских прерогатив и в духе всего того ценного, что было создано старой конституцией, распространяются лишь на ту сферу, которую уступает им государство и на которую может претендовать сословное собрание. Хотя эти соображения, к которым он впоследствии возвращался, настойчиво требовали всестороннего рассмотрения *до* того, как будет принято решение о королевской резолюции, последствием всего сказанного было лишь то, что через три недели, намного позже, чем был составлен ответ на королевскую резолюцию, присутственный писарь господин Боллей, а через восемь дней и господин д-р Вейсхаар прочли свои соображения, направленные против господина д-ра Котты. Вопрос этот даже не был поставлен на голосование. Из того, что *набросал* господин Боллей (мы пользуемся его собственным определением), вступление которого, как указано в протоколе (вып. IX, стр. 114), встретило полное одобрение всех присутствующих, выразивших ему свою *благодарность*, можно выделить упоминание известной книги *государственного министра* господина фон Вагенгейма «Идея государственной конституции»; отдавая ему должное, господин Боллей указывает, «что народные права, в частности права вюртембергского народа, нашли в благородном авторе книги самого горячего защитника». Можно привести еще следующую выдержку: уважаемый докладчик, говоря о притязаниях сословных представителей на приходную кассу, заверяет (там же, стр. 135): «Само собой разумеется, что в тех из ряда вон выходящих случаях, когда высокие интересы государства требуют быстрой мобилизации денежных средств, сословные представители всеми силами поддержат главу государства, *стремясь достигнуть главной цели*. Слова *«само собой разумеется* звучат очень наив-

но; подобное заверение должно было служить государству гарантией того, что конституирование *двух* независимых органов власти не представляет собой никакой опасности. Эти слова покажутся еще более наивными, если задать простой вопрос: какая цель может быть более важной для государства, какие обстоятельства более угрожающими, чем все то, что было связано с возвращением Наполеона во Францию? В какой мере незадолго до этих заверений господина Боллея сословное собрание Вюртемберга поддержало своего правителя и присоединилось к усилиям всей Германии и Европы, мы уже видели.

Повод для обсуждения вышеназванных статей был дан собранию смелым, красноречивым, прекрасным по мыслям и настроению выступлением господина Глейха из Аалена от 23 июня, на которое мы уже несколько раз ссылались. Господин Глейх указывает, что речь должна идти не обязательно *о старой вюртембергской конституции,* а о конституции *хорошей,* не о пустом, формальном праве, а о существе дела; он не аргументирует свою мысль вырванными из контекста цитатами, а разумно ссылается на основные принципы документа. Собрание было чрезвычайно удивлено таким тоном, столь странным для косных представлений собрания с обычным самовосхвалением сословных представителей и славословием прессы. Мы уже говорили о том, что смелость господина Глейха имела для него весьма грустные последствия. Это был глас вопиющего в пустыне; в ответ на него с полдюжины ораторов разразились выступлениями, в которых доказывалось, что его слова следует понимать как «предложение приступить к изучению королевской конституции и не отвергать сразу приемлемые в некоторых своих пунктах предложения короля». С этого момента господин Глейх исчезает из числа депутатов, хотя ни в одном протоколе нет никаких упоминаний о причинах этого исчезновения; позже вместо него появляется другой депутат от Аалена. Впрочем, подобные внезапные исчезновения депутатов и появление вместо них новых без каких-либо формальных обоснований того и другого были здесь в порядке вещей и являлись одним из обычных

нарушений процедуры. Что касается инцидента с господином Глейхом, то лишь значительно позже в одном из протоколов заседаний глухо упоминается о высказывании одного члена собрания, который напоминает строптивому, не согласному с мнением большинства депутату об участи господина Глейха.

Вместе с предложением господина Глейха сословное собрание отвергло и открытую королевскими резолюциями возможность прийти к соглашению, которое фактически уже существовало по ряду важных пунктов, и тем самым заложить прочную основу для дальнейших переговоров. В течение ряда заседаний они, не обсуждая существа дела и не ставя даже вопроса о приемлемости или неприемлемости для них отдельных решений короля, занимались лишь выяснением того, какие письменные выступления они приложат к своему ответу, как их озаглавят, и другими формальностями такого рода. 26 июня, через четыре недели после получения королевской резолюции, они наконец закончили свое ответное послание (вып. VIII, стр. 58 и след.). Оно содержало не инструкции уполномоченным, а адрес королю. Тем самым собрание вступило на прежний путь своих разглагольствований, который до сих пор не привел ни к чему путному, из-за чего прежде и было решено перейти к устным переговорам с королевскими комиссарами.

Этот адрес, в котором они не упоминают об уступчивости короля, переполнен тирадами об их *полнейшем разочаровании*, крушении их надежд, *безграничном горе* и *растерянности, беспредельно чистосердечной уверенности* в своей правоте, прославлением их любви к истине, которой чужды всякие нечистые помыслы и корыстные намерения, об их правоте перед богом, на суд которого они когда-нибудь предстанут, и прочими подобными патетическими возгласами. По существу дела ответ был прост и ясен. Он сводился к тому, что *королевская резолюция несовместима с принципами*, которыми руководствуются сословные представители. В патетическом заключении адреса они просят, заклинают короля именем бога и всего святого, во имя всего, что ему дорого, во имя благополучия его сиятельного семей-

ства, чтобы он не отказывал им в восстановлении прежнего *правового порядка.* В докладе господина Глейха не было этого бессмысленного пафоса, он предпочитал разумные доводы, которые, правда, не возымели должного действия. Может быть, он достиг бы больших успехов патетическими речами, хотя в лучшем случае, наверное, избежал бы обвинения в нечистых намерениях. В остальном приводятся обычные доводы из области положительного государственного права и договорных обязательств, особенный же упор делается на то, что король сам, как и все правители Вюртемберга до него, принес при вступлении на престол *торжественную присягу на верность конституции.* К этому они добавляют, что самым тщательным образом проверили, произошли ли в стране такие изменения, которые могли бы служить достаточным юридическим обоснованием отказа от подобных обязательств; такого *обоснования* им найти не удалось. Перспектива предъявить своему монарху обвинение в клятвопреступлении по отношению ко всему народу — перспектива, перед которой они должны бы были в ужасе отшатнуться, — могла бы подвигнуть их и на более тщательное расследование.

3. Жалобы

Помимо двух обращений к королю адрес содержал еще одно существенное приложение, почти отдельную книгу, величиной в сто шестьдесят две страницы петитом (вып. VIII, стр. 91—252), так называемые *народные жалобы.* Над этой книгой члены собрания работали очень долго, извлекая жалобы отовсюду. Надо ознакомиться с содержанием протоколов совещаний, чтобы полностью оценить то значение, которые сословные представители придавали этой работе, полагая, что они тем самым выполнили свою основную задачу, свой священный долг и полностью оправдали себя перед лицом короля. В настоящей работе невозможно изложить содержание этого документа, рисующего картину народного бремени, переполненного сетованиями на тяжелую участь. Прежде чем перейти к проверке фактов, следовало бы провести водораздел между подлинными и

мнимыми жалобами, перечисленными в этом документе, ибо при самом поверхностном ознакомлении с ним становится очевидным, что большое количество жалоб основано на *суждении* их сочинителей о полезности или вреде государственных учреждений. Затем следует отделить ту часть действительно непосильного налогового бремени, за которую несет ответственность правительство, от чрезвычайных налогов, вызванных неблагоприятными обстоятельствами и сложностью обстановки. Во всех немецких государствах встречается это смешение понятий, в силу которого правительству часто ставят в вину то, что является естественным следствием потрясающих событий и переворотов последних двадцати пяти лет (мы оставляем в стороне многочисленные факты, свидетельствующие просто о неразумности требований и неоправданном недовольстве). Из данной петиции о жалобах следует, что сословные представители совершенно не осведомлены ни о нуждах государства, ни о состоянии государственных финансов и что их жалобы на налоговое бремя предъявлены без какого-либо учета потребностей государства. Особое внимание следовало бы уделить тому, действительно ли отмена старой конституции Вюртемберга является единственной причиной обоснованных жалоб, ибо именно это должна была в первую очередь доказать петиция, вернее, даже не доказать — это должно было стать ее основной предпосылкой. Само собой разумеется, что вопрос о том, может ли королевская конституция в сочетании с недавно сделанными указаниями облегчить положение в стране, не рассматривается и что не выясняется, предусматривает ли новая конституция сохранение всех прежних налогов. Между тем эта сторона дела, о тщательном исследовании которой авторы петиции и не помышляли, должна была бы явиться основным мотивом подачи этого документа, которому многочисленные жалобы лишь придали бы больший вес.

Подобного рода расследования, которые с первого взгляда кажутся оправданными, по существу своему бессмысленны, так как вся эта столь значительная по своей видимости деятельность с самого начала обладает одним очень серьезным недостатком и не имеет ника-

ких последствий, более того, не может их иметь. Здесь достаточно лишь указать на то, что петиции народа, cahiers des doléances[10], с давних пор были хорошо известны прежним имперским чинам. Хорошо известно и то, сколь ничтожные последствия имели эти жалобы, как каждый новый ландтаг или рейхстаг находил обычно всю эту гору жалоб нерассмотренной и как она все продолжала расти. В результате всего этого поток жалоб сам по себе, а также укоренившаяся привычка сословных представителей сеймов тщательнейшим образом перечислять все эти жалобы и недовольства, с одной стороны, и привычка правительства получать эти петиции в придачу к решениям своих сословных представителей — с другой, привели к тому, что обе стороны больше совершенно не реагировали на эти бесчисленные, потерявшие всякое значение петиции, составление и передача которых вскоре превратилась в пустую формальность. Автор данной работы где-то читал, что венский рейхсгофрат вручил комиссарам вюртембергского герцога Карла в ходе судебного процесса между этим герцогом и его земскими чинами в 1768 г. жалобы последних и что эти комиссары ответили примерно следующее: пусть рейхсгофрат не удивляется этому количеству жалоб, ибо их составители уже в течение ряда лет соревнуются со своими предшественниками, пытаясь превзойти их; если верить тому, что они пишут, то страна уже более ста лет тому назад должна была бы прийти к полному разорению.

Несмотря на то что сословные представители Вюртемберга могли благодаря королевской конституции пойти по совсем иному пути и перейти от накопления жалоб к устранению их поводов, они, следуя своей нелепой приверженности правовым принципам прежнего конституционного устройства, предпочли следовать по проторенной колее и продолжать нагромождение жалоб. Они сочли бы несовместимым со своей совестью способствовать какому-либо облегчению положения, так как тем самым они ведь могли вызвать подозрение в фактическом признании королевской конституции. К тому же гораздо легче заниматься коллекционированием жалоб, чем разработкой законодательных мер для

их устранения. Легче кичиться выполненным долгом и спокойной совестью, чем поставить перед собой трудную задачу, выполнение которой является скромной, хотя и реальной, заслугой. Бремя, подобное тому, действительно очень тяжелому, которое несло население страны из-за чрезмерного разведения дичи и охоты, можно устранить простой подачей жалобы — для его устранения нужен только приказ короля перестрелять дичь. Известно, что еще в марте (вып. II, стр. 57) в ответ на первые же представления по этому вопросу король сделал соответствующие распоряжения, «поскольку устранение этого зла зависит прежде всего от него». Когда впоследствии сословные представители, не будучи уверенными в действенности принятых мер, возобновили свои представления, они были совершенно правы. Однако, пытаясь устранить тем же способом, подачей жалоб и петиций, и все остальное, что казалось им несправедливым и нецелесообразным в области государственного устройства, они как бы считали, что король также может пресечь зло одним приказом, как он приказал *перестрелять дичь*.

Нельзя отрицать, что это собрание воедино всех недостатков и злоупотреблений имеет некоторое значение. Но значение этого акта делает еще более ощутимым отсутствие той необходимой дальнейшей деятельности, которая должна была бы выразиться в представлении продуманных проектов законов, способных *действительно* устранить зло. 26 июня на одном из заседаний, посвященном предварительному обсуждению петиции (вып. VIII, стр. 8), высказывается даже опасение, что правительство *может заняться* рассмотрением жалоб, ибо тем самым оно будет отвлечено от *основной задачи* — восстановления старой конституции Вюртемберга. В ответ на это указание граф фон Вальдек предложил внести в петицию добавление, которое бы *предотвратило* подобный исход. Это добавление господин Боллей сформулировал затем следующим образом: «Сословные представители не допустят, чтобы *переговоры,* связанные с рассмотрением отдельных неурядиц, помешали им достигнуть их основной цели, осуществить их основное стремление; *тем не менее* они выполнят свой

священный долг, продолжая подавать жалобы». Если представители сословий предполагали рассмотреть эти жалобы в ходе *переговоров,* то материала, надо полагать, хватило бы на многолетние, пожалуй даже бесконечные, переговоры, поскольку нет больше *рейхсгофрата,* который мог бы положить им конец; если же они не хотели решить этот вопрос ни в ходе переговоров, ни законодательным путем, то к чему вообще весь этот *балласт,* это нагромождение жалоб?

Быть может, они просто предоставляли министерству поступить, как *ему заблагорассудится?* И действительно, весь этот балласт был рассчитан лишь на то, чтобы продемонстрировать готовность сословных представителей выполнить свой *священный* долг, как они это называли; что касается другого, еще *более священного,* но и *более трудного* долга, выполнение которого было бы связано с рядом законодательных мер, то о нем не было и речи. 21 июля (вып. X, стр. 14) король принял единственно возможное в этих условиях решение, указав, что он должен сначала составить определенное мнение по этим вопросам и запросить соответствующие министерства о положении дел.

VI. ИНСТИТУТ ПИСАРЕЙ

Одна из многочисленных жалоб вскользь касается того, что принято было называть *произволом писарей.* Благодаря неослабным призывам господина фон Форстнера эта проблема была выделена из «меланхолической *литании* жалоб» и более подробно освещена; благодаря этому обстоятельству широкая публика ознакомилась с этим специфическим вюртембергским *институтом, институтом писарей,* состояние которого свидетельствовало о полной деградации как с правовой и моральной, так и с интеллектуальной точки зрения. Эти данные пролили свет еще на один важный момент, на то, в чем коренится столь живое сочувствие к *доброму старому праву.* Ввиду той большой роли, которую этот институт сыграл в истории Вюртемберга, на нем следует остановиться подробнее.

1. Обсуждение этого вопроса сословным собранием

Уже в своем выступлении от 15 мая господин фон Форстнер сказал, что институт писарей и его влияние на государственное управление является подлинным *народным бедствием.* Он прямо указал на то, что корни этого зла следует искать в прежней *сословной* конституции Вюртемберга; именно она предоставляла писарям полную возможность чинить *произвол, притеснять и грабить население* (вып. V, стр. 58). Собрание выделило комитет для вынесения заключения по этому вопросу и разработки предложений для улучшения этого института. Ввиду того что по истечении шести недель к этому больше не возвращались, господин фон Форстнер 28 июня повторил свое заявление. При этом он сказал, что, если какому-нибудь достойному начальнику писарей и претят эти злоупотребления, он не сможет помешать им, а будет только втайне надеяться на реформы, так как не смеет *посягнуть на священные нормы прежней конституции,* понимая, что это зло глубоко в ней коренится и связано с ней самым непосредственным образом. Он добавил, что жители Вюртемберга *ни при каких обстоятельствах* (то есть даже при восстановлении прежней конституции это скорее вызовет обратные результаты) не ощутят облегчения, пока не будет устранено это зло, создающее невыносимые условия, которые вполне могут довести *человека до отчаяния.* Он приводит неопровержимые доказательства в пользу того, что это зло всегда было основной причиной столь частой эмиграции вюртембержцев, эмиграции, которая была обычным явлением и в период *наибольшего расцвета* прежней *сословной* конституции во времена правления различных суверенов Вюртемберга. *Что иное,* провозгласил он, *могло их на это толкнуть, если не конституция?* Что было в ней для них столь невыносимо? Что приводило их в отчаяние *при* этой конституции? Не что иное, как *произвол писарей.* И этот произвол, эти притеснения и прочее находили себе оправдание именно в конституции. Позже, при последующем возобновлении своего заявления (вып. XVI,

стр. 84), он приводит цитату из заключения прежнего президента одного из округов Вюртемберга, фон Геммингена. Она гласит: «Сомнительное преимущество Вюртемберга перед другими странами заключается в том, что здесь процветает своеобразная деятельность людей, которые в остальной Германии исчезли со времен доктора Фауста, — деятельность писарей. Эта порода людей, — говорится далее, — особенно тягостна трудовому населению страны тем, что ее представители при благоприятных обстоятельствах подло и бесстыдно претендуют на лучшие государственные должности, при неблагоприятных же — с такой же подлостью и бесстыдством пытаются вырвать у низшего класса общества последние крохи, то есть всегда живут за чужой счет». В высшей степени интересной и обстоятельной ноте оберамтманна Хорба (вып. XIX, стр. 26 и след.) можно прочесть, что доходы, получаемые писарями за год, *превышают* в среднем *всю* сумму (по другим документам даже в шесть-семь раз) *ежегодных налогов.*

Что и говорить, подобные факты мало соответствуют постоянному прославлению трехсотлетнего благоденствия Вюртемберга в период действия прежней сословной конституции, восстановление которой является якобы простейшим средством устранения всех зол, получивших свое отражение в многочисленных жалобах; между тем все они, пожалуй, уступают по своему значению этому национальному бедствию. Вышеприведенная характеристика еще и потому так резко контрастирует с пылом сословных представителей, направленным на восстановление *старого права,* что часть представителей сословий, при этом самых видных из них, как, например, господин Боллей, *возглавляли* династии писарей; большинство же других депутатов могли по самому своему положению либо иметь братьев, сыновей или других каких-либо родственников в этом сословии, либо надеяться получить для своих сыновей и родственников право на долю дохода, связанного с этим «народным бедствием». Тем не менее собрание занялось этим вопросом и, как мы уже указывали, создало для его рассмотрения особый комитет. Удивительна, однако, или, если угодно, неудивительна, та медлитель-

ность, которая была при этом проявлена. Вслед за вторым заявлением господина фон Форстнера комитету было предложено ускорить окончание работы. 27 июля заседание было перенесено, но и 16 октября, на следующем заседании, по этому поводу ничего не было сказано. Господин фон Форстнер, однако, вновь поднял этот вопрос 5 декабря; к нему присоединились другие депутаты нового Вюртемберга.

В заявлении двух писарей — на одного из них сразу же после этого поступают настойчивые жалобы (вып. XIX, стр. 27), — правда, содержится просьба об улучшении положения этого сословия, которое якобы *в течение многих столетий играло самую благотворную* роль в государственном управлении Вюртемберга, ставя его в преимущественное положение *по сравнению с другими землями* (вып. XVIII, стр. 27); однако в других поступавших во все нарастающем количестве петициях, которые выражают общее мнение жителей нового Вюртемберга (многие из них не были напечатаны), говорится (вып. XVIII, стр. 95 и след.), что при любом рассмотрении тягот и трудностей это зло должно быть названо в первую очередь. Они приводят убедительные доказательства и просят «собрание принять меры к тому, чтобы писари не были вынуждены день и ночь помышлять *об ограблении подданных* государства и строить свое благополучие на их гибели и разорении». Во всех этих петициях приводятся возмутительные факты и выражается самый решительный протест против этого произвола.

В тот период, когда поступали все эти петиции, направленные против эксплуатации, бесчинства и грабежа писарей, сословное собрание было главным образом занято подготовкой протеста против королевского рескрипта от середины января 1816 г. о взимании налогов на 1815—1816 гг. Жалобы населения на невыносимые притеснения писарей, которые грабят людей и доводят их до полного отчаяния, и пылкое стремление сословных представителей способствовать сокращению государственных налогов идут как бы параллельно; из сопоставления этих данных создается впечатление, что взимание налогов на государственные

нужды могло бы оказаться препятствием для писарей взимать те налоги, которые они в свою очередь наложили на население.

24 апреля 1816 г., после того, как прошел уже *целый год,* а дело все еще не сдвинулось с места, господин фон Форстнер опять вернулся к этому вопросу (заявление его не появилось в печати). Более чем *через год* (в течение его члены собрания всего за несколько недель понатаскали отовсюду жалобы, распространявшиеся на все отрасли государственного управления) наконец обнаружилось, что ни доклад созданного для изучения этого вопроса комитета, ни предполагаемое выступление в собрании специально для этого назначенного докладчика, в задачу которого входило ознакомить собрание с содержанием жалоб на произвол писарей, *вообще не* воплотились в действительность (вып. XXII, стр. 7, вып. XXV, прилож., стр. 54). Опубликовано было лишь заключение консультанта господина Гризингера, напечатанное на 192 страницах в виде приложения к выпуску 25-му, которое читали начиная от 11 июня до 15 июля на нескольких заседаниях *отрывками от случая к случаю.* Кроме замечания господина д-ра Вейсхаара от 6 августа, направленного против некоего выступления на предыдущем заседании, в котором речь шла о необходимости реформ в сфере деятельности писарей (в протоколе предыдущего заседания об этом нет *ни слова*), и ряда нескольких случайных замечаний собрание почти до самого конца сессии не возвращалось к этому вопросу.

2. История института писарей

В пространном заключении консультанта, господина Гризингера, с самого начала указывается, что автор не станет рисовать мрачную картину «вопиющих и почти невероятных фактов, о которых сословное собрание узнало из бесчисленного количества петиций и жалоб на произвол писарей», поскольку это поручено другому лицу; как нам уже известно, результаты *этой* деятельности не были обнародованы. Впрочем, данное

заключение в совокупности с немногими напечатанными петициями содержит достаточно, чтобы дать представление и о природе этого столь знаменитого вюртембергского института со всеми его действительно «поразительными и почти невероятными» чертами, и о его отношении к сословной конституции. Поскольку автор рассматривает вопрос в историческом аспекте, он в связи с очень давно существующей должностью судейских писарей касается и *старых* судов Вюртемберга и высказывает свою точку зрения по этому вопросу. Мы не можем удержаться, чтобы не привести ряд выдержек из этого документа, прежде чем перейти к существу вопроса. Автор заключения приводит следующую выдержку из «Chronogr. gener.» канцлера Науклера, жившего в конце XV в., которая характеризует устройство современных ему судов: «In singulis urbibus oppidis et villis duodecim viri, vitae integritatae et honestate praecipui, eliguntur in judices, nullo habitu respectu, an sciant literas, nec non, qui munus judicum necessario subeunt, licet remunerationem seu mercedem nullam habeant, propter honorem. Sed pro bono communi, suis posthabitis negotiis statutis diebus judiciis intendunt, jurantque singuli, se facturos secundum quod eis visum fuerit justius ac melius, et praesente magistratu loci causas audiunt, partibusque ad satietatem auditis sententiam dicunt, non ut leges censent (ранее указывалось, что речь идет о leges imperatorum), quorum nullam notitiam habent, sed prouti ratio et consuetudo judiciorum dictat» [11].

Разве ratio et consuetudo judiciorum, обычное право, coutumes не содержат законов [12]? Введение правовых норм, заимствованных извне, потребовало создания при судах должности ученых юристов, а это новшество привело к такому перерождению прежних судов, где *равные по своему положению* мужи, известные своим *бескорыстием* и *честностью,* творили суд не *за деньги,* а в виде *почетной обязанности,* что отмена их стала в конце концов совершенно неизбежной.

Это прекрасное описание судов, данное Науклером, автор заключения характеризует как обрисованное в ярких красках *свидетельство невежества* тогдашних

судов Вюртемберга. Он продолжает: «В судах такого рода, где заседали вышеописанные судьи, которым были совершенно неведомы *многие* (поистине многие!) *разумные* способы расширения и ограничения *сферы действий* законов, громадное количество которых исключает в наши дни возможность того, чтобы *люди без юридического образования* могли бы заниматься расследованием запутанных тяжб» (а между тем суды присяжных в Англии и Франции, которые рассматриваются в этих странах как палладиум свободы, состоят именно из таких людей); «в этих судах основным занятием судебных писарей могло быть только протоколирование *нелепых* и *плоских приговоров невежественных судей этой варварской* эпохи». От юриста с подобными взглядами, члена немецкого сословного собрания, вряд ли можно ждать стремления возродить прекрасные, чисто национальные, древние институты немецкого народа.

О торжестве современного права, торжестве мужественных «современных Ульпианов» [13] и об «исчезновении прежних судей Вюртемберга» далее, на стр. 31, говорится следующее: «Древнее немецкое право и древние немецкие обычаи, конечно, не идут ни в какое сравнение с римским правом. *Глупость неотесанных и невежественных* людей темной эпохи резко контрастирует с мудростью великих юристов *Древнего Рима и всего мира;* более того, они кажутся *смешными* и *достойными презрения»* и т. п. Что это, прославление немецкого *народного* духа? В подобном тоне и подобных выражениях? Далее иронически указывается, что на ландтаге 1515 г. и на многих последующих ландтагах высказывались горькие жалобы на *ученых-юристов,* которые *проникают* во все судебные инстанции страны; «теперь уж человек, который вынужден искать правосудия, едва ли отделается десятью гульденами там, где двенадцать лет тому назад потребовалось бы не более десяти шиллингов. Если положение не изменится, то со временем придется в каждую вюртембергскую деревню направить двух ученых-юристов, которые будут там творить суд». Напрасные жалобы — *«древним немецким обычаям* был вынесен *смертный приговор».*

Юристы, правда, не заседают во всех деревнях Вюртемберга, но их заменили писари; вряд ли стоит останавливаться на том, выиграло ли население от введения этого также отнюдь не древнего немецкого обычая.

Этих *писарей,* о которых, собственно, и должна идти здесь речь, господин консультант характеризует как практических деятелей в области юриспруденции и камералистики и видит специфику вюртембергских писарей именно в том, что они являются *не профессионалами, а практиками.* Между тем хорошо известно, что так обстоит дело (во всяком случае до известной степени) и в других странах, что совершенно естественно, так как в писарской деятельности университетское образование излишне, если не сказать большего. Специфика института писарей в Вюртемберге, и по данным самой этой резолюции, и по материалам петиций, совсем иная. Из всех данных явствует, что в каждом административном округе есть *городской* или *окружной писарь* (в больших городах — особый городской писарь, а для остального района, называемого округом, особый окружной писарь), который обладает *монополией на ведение всей переписки и всех подсчетов* в судебной и административной сфере данного округа.

Совершенно понятно, что в ряде ведомств, таких, как судебное ведомство и полиция, камеральное управление, лесное ведомство, писари необходимы в качестве помощников — именно так они и используются во всех странах. Спецификой Вюртемберга является то, что штат этих служащих не комплектуется из профессиональных юристов, камералистов и специалистов по лесному делу, а пополняется по установившейся рутине; поэтому все эти помощники не могут рассчитывать занять когда-либо более высокую должность в той сфере, где они осуществляют свою деятельность в качестве вспомогательного персонала. Должности лесного ведомства давно уже отданы в полное распоряжение дворян. Уже одно это лишает низшего служащего — бюргера всякой надежды на продвижение по службе. Что касается профессиональных юристов, то им не вменяется в обязанность до замещения ответственной должности после окончания университета заниматься в течение

года или нескольких лет практической деятельностью под руководством какого-либо чиновника для приобретения должного опыта. Между тем в других странах подобная подготовка признана необходимой и утверждена законом. *В резолюции* неоднократно идет речь о том, что ученые-юристы считают *ниже своего достоинства* работать в качестве помощников под руководством какого-либо должностного лица.

В петиции города Ураха, поданной сословному собранию, высказывается недовольство тем, что прежний — непомерно большой — судебный округ теперь уменьшен. Одним из аргументов служит следующая светлая мысль: прежние многочисленные мелкие судебные округи были полезны тем, что давали неопытному в практических делах юристу со специальным образованием необходимый *предварительный опыт*. Но для чего? Оказывается, для деятельности в бóльших по своей территории судебных округах. Как будто отличие между ними заключается не в количестве, а в качестве дел. При такой точке зрения жители небольших округов превращаются в силу чисто географических условий в animae viles [людей второго сорта], которых неопытный служащий использует для обретения необходимых чиновнику навыков. Поскольку у нас вся судебная практика, которая в других странах осуществляется молодыми юристами в подготовительный период их служебной деятельности под надзором опытного чиновника, полностью находится в руках писарей, их роль и как помощников неопытного чиновника, и сама по себе получает особое значение: ведь молодой юрист, возглавляющий судебный округ в 20 000 душ и более и объединяющий в своем лице помимо судебной полицейскую и отчасти административную власть, опирается в своих действиях только на писарей.

3. Произвол писарей

В качестве основной черты института или произвола писарей (в докладах и петициях выражение «произвол писарей» стало как бы признанным техническим термином для обозначения института писарей) высту-

пает та *монополия,* которая предоставлена *писарям города и округа.* Для осуществления этой монополии при них находится десять, двадцать (в зависимости от потребности) помощников; некоторых из них они держат при себе в центральном управлении, а иных рассылают по мелким местечкам и деревням. О некоторых подробностях их деятельности можно прочесть в самой резолюции. Помимо дел, связанных с распределением налогов, составлением окладных листов, ведением податных книг, определением величины имущества, подлежащего обложению, для каждого бюргера, записью всех изменений, связанных с продажей домов, земли, вступлением в брак и т. д., а также распределением коммунальных расходов, так называемых *убытков,* которые несет город или округ *, следует остановиться на двух сферах деятельности писарей, в которых как в фокусе сосредоточен весь их произвол, направленный на эксплуатацию населения. *Прежде всего* это составление актов по гражданским делам, то есть составление договоров, брачных контрактов, особенно завещаний, инвентаризация приданого, то есть имущества молодой четы, инвентаризация наследства, назначенного для продажи с аукциона, составление актов по разделу наследства и т. п. По поводу последнего пункта, в частности, на стр. 65 говорится следующее: обычно при разделе наследства не оказывается в наличии требуемой суммы денег для покрытия расходов по оформлению; поэтому для изыскания денег с *публичного* торга продается лучший земельный участок; немногим лучше дело обстоит у новобрачных: либо расходы на опись их имущества поглощают их небольшие сбережения, в поте лица накопленные до вступления в брак, либо молодая чета с самого начала вынуждена брать в долг, продавать землю и т. п. Результатом всего этого является, как указано в резолюции, обнищание низших классов населения. Молодая чета не имеет права сама составить опись своего имущества в соответствии с требованием закона или поручить это кому ей заблагорассудится, а затем заверить этот документ судебным поряд-

* По этой терминологии строительство моста, ратуши и т. п. следовало бы отнести к графе убытков.

ком; это может совершить лишь монополист-писарь; о том, с какой обстоятельностью он это делает и с какими расходами связана вся его деятельность, речь пойдет несколько ниже. Во всех петициях и заявлениях содержатся жалобы как на самую процедуру, установленную законами, которая влечет за собой бесконечную писанину и несказанные расходы, так и на мошенничества и бесчинства, удваивающие, удесятеряющие установленные законом расходы. *Второй* достойной внимания сферой деятельности писарей является составление отчетов для бургомистра, то есть отчетов по коммунальным расходам и другим подобным делам, а также отчетов по расходованию фонда для бедных, подаяний, принесенных в «святых местах», подаяний на бедных, госпитальных отчетов, отчетов по уходу за больными — вообще всех отчетов по церковным фондам и фондам для бедных. Сверх этого в их ведении находится также апробация и проверка отчетов по коммунальным расходам и по опеке. Странным образом оказывается, что бургомистр и другие должностные лица, управляющие общинным имуществом, таким, как фонд для бедных и т. п., не могут сами составлять отчеты по управлению вверенными им кассами или поручить это кому-нибудь по своему усмотрению, а обязаны предоставлять ведение этих дел писарской конторе. Расходы несет община, и в этом случае термин «убытки», в графу которых они заносятся, оказывается вполне уместным.

Что касается этой графы возросших общинных расходов, то относительно нее можно привести ряд убедительных фактов: так, например, составление отчетности для одной из общин нового Вюртемберга, расходы на составление которой исчислялись в один гульден тридцать крон, а после распространения на нее метода, действовавшего в старом Вюртемберге, возросли до пятидесяти гульденов. Поселку, который раньше вообще не представлял отчетов ввиду отсутствия доходов, теперь был измышлен отчет стоимостью в 50 гульденов 20 крон (вып. XVIII, стр. 99 и след.). Все это и множество других подобных примеров могло бы казаться смешным, если бы не свидетельствовало о неслыханном, подлом мошенничестве. Приведем еще один пример:

писарь местечка Мегглинген поочередно поручал ряду писарей составление отчетов по коммунальным расходам. Общине было предписано выплатить им за чтение и изучение актов сумму в 900 флоринов, прописью — девятьсот гульденов (причем ни один из них даже не приступил к составлению отчета); деньги писари распределили между собой. Такова была стоимость отчета еще до его составления; тот же, кто его в конце концов составил, получил, разумеется, за свои труды полное вознаграждение.

Среди жалоб, представленных сословным собранием, особое внимание обращают на себя указания на значительный рост расходов по управлению общинным имуществом, фондами для бедных и пр. Сословные представители связывают это с отменой прежней конституции. Между тем совершенно очевидно, что жалобы на деятельность писарей поданы главным образом жителями новых территорий Вюртемберга, да и наиболее подробные из опубликованных общинных отчетов свидетельствуют о том, что именно введением этого нелепого старовюртембергского института был обусловлен непомерный рост административных расходов. Можно было бы привести еще много примеров произвольных начислений, составления лишних актов и т. д. (так, внутри отчетов по расходованию общинных средств для бедных и других отчетов такого рода, изготовляемых в двух, трех экземплярах, акты, относящиеся к ремесленникам, в свою очередь изготовлялись в двух или трех экземплярах).

Такого рода законная и противозаконная эксплуатация населения и послужила материалом для тех резких красок, которыми были на стр. 9 и след. обрисованы нравы этого сословия, его невежество, грубость, неотесанность и наглость. На стр. 40 того же документа говорится, «что это сословие никогда не пользовалось уважением вюртембергского общества; а если отдельные представители его иногда с полным основанием и вызывали чувство глубокого уважения, то лишь несмотря на пренебрежительное отношение ко всему этому сословию в целом, так как действительно хорошие писари всегда были редким исключением». Впрочем,

тот резкий обличительный тон, которым характеризуется вся резолюция, начиная с ее первого раздела, привнесен в нее не столько автором, сколько прежними и нынешними составителями различных трудов, посвященных этому сословию Вюртемберга, выдержки из которых вставлены в резолюцию. Среди авторов этих работ есть и такие, которые сами принадлежали к сословию писарей и, следовательно, были наилучшим образом осведомлены об их нравах. Вряд ли можно найти что-либо более порочащее целое сословие, чем эти высказывания. Самое потрясающее, однако, то, что *главе* городских и окружных писарей выплачивается сумма, *равная* той, которую зарабатывают или вымогают подведомственные ему писари по их собственным исчислениям. Тем самым создаются совершенно своеобразные отношения. Глава писарей обладает не только монополией на составление всех актов внутри данного округа: ему, осуществляющему, как предполагается, надзор за действиями своих подчиненных, уплачивается (причем не за выполненную работу, а в силу самого его положения некоего властителя) та же сумма, которую заработали его писари, о непомерной высоте которой свидетельствуют многочисленные жалобы. Эти повинности городским или окружным писарям, которые служат источником их личных доходов, взимаются помимо государственных податей, уплачиваемых за составление такого рода документов. Об этом правильно сказано там же, на стр. 137: «Рядовые писари служат для главных писарей города или округа *орудием добывания денег;* последние лишь выигрывают от непомерно высоких противозаконных начислений и ненужных формальностей — вряд ли можно представить себе что-либо хуже подобного устройства».

Уподобление отношений между городским или окружным писарем и населением отношениям между династом и его вассалами — писарь в качестве династа взимает повинности с граждан, со своих подданных, или, если можно так выразиться, с *писарских зависимых,*— получает свое полное подтверждение в примере, приведенном на стр. 57. В истекшем году окружной писарь потребовал от некоего арендатора, наследовав-

шего своему брату, католическому священнику, и получившего разрешение не производить опись и раздел имущества, уплаты двухсот гульденов, аргументируя это тем, что данное разрешение лишило его причитающихся ему доходов, связанных с оформлением раздела имущества. Далее указывается, что наследник действительно уплатил эту сумму, а писарь ее спокойно взял, хотя он и палец о палец не ударил; нигде не упоминается о том, что эти вымогательства имели какие-либо последствия, что от писаря потребовали возмещения денег, что он был приговорен к заключению или понес иную кару. Повинности, связанные с феодальными отношениями, находят свое частичное оправдание в собственности феодала на землю и в его обязанности защищать своих вассалов. Однако те доходы, которые имеют городские и окружные писари, лишены даже такого оправдания. Если уж подданные Вюртемберга должны состоять в этой крепостной зависимости от писарей, наличие которой, по-видимому, не подлежит никакому сомнению и что, вероятно, не станут отрицать и сами сословные представители, то целесообразнее и справедливее было бы предоставить государству извлекать из этого выгоду и давать от своего имени ту монополию на откуп *, вместо того чтобы разрешать взимать такого рода повинности, которые не связаны с выполнением какой-либо работы, частным лицам, получающим тем самым возможность, как указывается на стр. 111, жить на манер австрийских или французских епископов.

Мы уже говорили, что бургомистры и другие высшие должностные лица общины, такие, как управляющие фондом для бедных и пр., не могут сами составлять отчеты о своей деятельности — это является привилегией писарей. Благодаря подобному порядку долж-

* См. стр. 64, где приводятся данные о том, как в 1760 г. герцог Карл, воспользовавшись чрезмерно высокими доходами писарей городов и округов, потребовал от них ссуду величиной в 50 000 гульденов на военные расходы. Этот повод можно с равным основанием считать таким же веским *основанием,* а самый этот деспотический акт — столь же *справедливым,* как и те повинности и доходы, которые идут в пользу городских и окружных писарей.

ностные лица общины и управляющие общинным имуществом как бы объявляются юридически некомпетентными. Но значительно важнее этого обстоятельства, и даже ранее упомянутых непомерных расходов, которые падают на общину и на различные общественные институты, та *зависимость,* в которой состоят все должностные лица округа от городского или окружного писаря. Об этой стороне дела, свидетельствующей о вторжении писарей в сферу государственного управления, мы находим данные в петиции Гмюнда (вып. XVIII, стр. 97), которая иллюстрирует чудовищную деятельность писарей во всех ее разветвлениях на основании официальных документов *. Там, в частности, говорится по интересующему нас вопросу следующее: «При составлении общинных отчетов писарь захватывает все счета, приложения и квитанции так называемого подотчетного лица без предоставления расписки. С этой минуты бургомистр становится его рабом. Спать спокойно он уже не может. Сознание, что его служебное положение, честь и доброе имя зависят от неизвестного ему чужого человека, терзает его беспрестанно. Иногда писарь сразу же требует уплаты определенной суммы и переселяется в какую-нибудь другую область. Как только на его должность вступает его преемник и начинает расследование, страдания подотчетного лица возобновляются. Ему вменяется в вину и то, что он совершил недозволенные расходы и что не все квитанции налицо; обнаруживается значительный дефицит. Будущее его — крепость или тюрьма. И только тогда, когда этот ни в чем не повинный человек доходит до полного отчаяния, писарь указывает на соответствующие его цели средства, и наступает неожиданный поворот: квитанции обнаруживаются или фабрикуются и т. д. Подотчетный подписывает вместе с несколькими оказавшимися при этом свидетелями совершенно невразумительный, с его точки зрения, отчет и столь же недоумевает, почему теперь все сошло благополучно,

* Приведенные здесь подробные свидетельства об эксплуатации общин писарями поразительны. Так, среди прочего речь идет о местностях, где расходы на писарей в $6^3/_4$ и в 7 раз превышали сумму налогов.

как недоумевал раньше, откуда взялся поставленный ему в вину дефицит».

И во власти таких людей находятся должностные лица общины, находится весь народ! «Народ мой, твои вожди обманывают тебя!» — эти слова пророка невольно приходят на ум, когда представители сословий говорят о *добром* старом праве. Как ни далеки мы от того, чтобы обобщать отдельные конкретные случаи, мы должны тем не менее признать, что этот институт, независимо от действий отдельных людей, по самой своей сущности ведет к неизбежной зависимости от городских и окружных писарей должностных лиц общины, самих общин, а в результате вышеохарактеризованной деятельности писарей и к зависимости от них каждого подданного страны. Раньше общинные должностные лица сами выбирали депутатов в ландтаг, и в результате оказывалось, что большинство членов различных комитетов составляют писари. В резолюции Гризингера на стр. 72 сказано: «Любая попытка улучшить или реорганизовать институт писарей неминуемо встречает, несмотря на явные и постоянно упоминаемые его недостатки, резкий отпор представителей сословий, которые в большинстве своем либо сами были *писарями,* либо *находились* под влиянием *писарей* и видели в коренном изменении существующих порядков посягательство на свои права». Этим, собственно, все сказано. Но разве то, что здесь выступает перед нами как прошлое, связанное с деятельностью прежних ландтагов и находящихся при них комитетов, о чем говорится «они *были*», «они *имели*», не напоминает нам события сегодняшнего дня, поведение нынешнего сословного собрания? Разве оно предприняло какие-либо решительные действия для того, чтобы очистить эти авгиевы конюшни? И разве оно тем самым не подрезало бы свои корни? Разве беспрестанные усилия господина фон Форстнера, который неотступно преследовал одну цель, несмотря на все проволочки сословных представителей, привели хотя бы к тому, чтобы был представлен доклад комитета, не говоря уже о каком-либо обсуждении вопроса или решении по этому делу? *

* О том, что произошло в ноябре 1816 г., мы сказали выше.

Знаменательно для общего положения дел, что жалобы и нарекания поступали почти исключительно из нового Вюртемберга, как будто население старого Вюртемберга находилось в таком замешательстве, что потеряло всякую способность к каким-либо активным действиям, к каким-либо мыслям и ощущениям, кроме покорности и отчаяния, с одной стороны, и несокрушимой веры в привилегии доброго, старого гарантированного права — с другой! Некоторое значение могло иметь и то обстоятельство, что писари старого Вюртемберга, которые в качестве опытных практиков оказались необходимы в новых территориях, хозяйничали там как в завоеванной стране и позволяли себе еще больше, чем у себя на родине. Плохо же отрекомендовали себя новые соотечественники, воспитанные в традициях старого вюртембергского права и столь прославленной старой конституции, и плохо отрекомендовали они и само это старое право, и старую конституцию.

Министерству можно поставить в вину, что оно созвало сословное собрание, состав которого оно должно было предвидеть, не посоветовав королю устранить, прежде чем он перейдет к реформированию высших ступеней государственного устройства, злосчастные порядки, препятствующие возрождению активности населения. До тех пор, пока существует эта специфически вюртембергская бюргерская аристократия, которая, занимаясь писарской деятельностью, взимает *подати* и пользуется доходами, равными епископским; пока она держит в своих руках общины, общинные власти и отдельных людей, до тех пор, пока все они не вырваны из когтей этой привилегированной касты, не уничтожено это состояние нравственного и интеллектуального упадка, которое оказывает пагубное влияние на духовную жизнь народа и способствует его разорению, — до тех пор не может быть и речи ни о праве, ни о свободе, ни о конституции; правительству следовало быть готовым к тому, что большинство избранных депутатов будет принадлежать именно к этому слою населения.

То обстоятельство, что король первым из немецких государей дал своему народу такую организацию

сословного собрания, которая делала его членов представителями не одного класса, а всего народа в целом, что он тем самым стремился придать сословному собранию и конституции, к которым народ привык относиться с холодным равнодушием, даже презрением, совершенно иное значение, на первый взгляд достойно полного одобрения*. В старом Вюртемберге не было высшего дворянства; там властвовала более незаметная, но и более обременительная для населения аристократия. До тех пор, пока с народа не сняты эти оковы, не

* В своей работе «Sammlung einiger Urkunden und Aktenstücke zur neuesten würtembergischen Geschichten» [«Собрание некоторых документов и актов, относящихся к новейшей истории Вюртемберга»]. Cöttingen, 1796, в разделе «Entwurf einer Geschichte des engeren landschaftlichen Ausschusses», B. II, S. 359 [«Очерк истории узкого земельного комитета»] и след. Шпиттлер говорит: «В ряде стран хорошо организованное коллегиальное правление оказалось значительно лучшим средством защиты общественного благосостояния, чем сословная конституция. В результате оказывается, что коллегиальное управление часто пользуется глубоким уважением всего общества, между тем как *сословные представительные учреждения* обычно вызывают *пренебрежительное* к себе отношение, которое как будто несовместимо с их прямым назначением, но тем не менее *повсеместно* наблюдается». Многое можно было бы еще привести из этой работы, что вполне подходило бы и к условиям нашего времени. Остановимся на одном высказывании: на стр. 444 говорится о *контроле* за управлением земской кассой, осуществляемом узким комитетом. При этом указывается, что трудно было бы найти худший орган для осуществления такого контроля; впрочем, *сбрасывая* со счетов *некоторые человеческие слабости,* можно считать, что они хозяйничали, не преступая закона. В те времена подлинные, известные нам теперь, размеры этого хозяйничанья в земской кассе еще не были известны. Поразительны также данные на стр. 445 и след., свидетельствующие о том, как городские магистраты, передававшие этому комитету полномочия, все более забывали законы и скоро разучились разбираться в них; «при такой недееспособности и таком невежестве они не могли, конечно, ни отстаивать какие-либо права, ни сохранить свой прежний авторитет от посягательств господ из комитета». Далее говорится о том, что иначе и не могло быть, так как все дела велись не так, как это нужно было народу, а со всеми адвокатскими ухищрениями, к тому же *тайно;* автор рассказывает о том, как сложились отношения между комитетами и остальными депутатами ландтага: господа из комитетов докладывали, а выступления остальных депутатов «выслушивались разве что из скуки».

могло быть и подлинно народного представительства; и как ни связано само понятие монархии с наличием в государстве *сословных представителей,* лучше было бы *не иметь их совсем,* чем терпеть и далее эти привилегии и притеснения, этот обман и это притупление всех чувств в народе, чем иметь сословных представителей, которые представляют эту аристократию и защищают ее привилегии.

Министерство должно было также подумать и о принципах той аристократии, которая недавно была присоединена к Вюртембергу, или, по мнению некоторых ее представителей, еще только должна быть присоединена. Оно должно было предвидеть, что дворянство с самого начала будет бороться за сохранение *своих прав* — прав, неясность которых не позволяла определить положение этого сословия в государстве и которые в своем прежнем объеме несовместимы ни с каким государственным устройством.

Почти всегда, когда в стране происходят серьезные политические сдвиги, оказывается, что властитель и народ *едины* в своих целях и стремлениях; средние же слои — во Франции это было дворянство и духовенство, в Вюртемберге дворянство и бюргерская аристократия в лице писарей — направляют все свои усилия на сохранение своих привилегий и монополий и не только не служат звеном между монархом и народом, что, собственно, является их прямым назначением, а препятствуют реализации принципов разумного права, способствующих установлению общего благополучия, и в конце концов сводят их на нет. Пользуясь своим положением, благодаря которому они как бы призваны воплощать разум народа и регулировать его права и обязанности, средние слои легко могут, защищая свои привилегии, ввести народ в заблуждение, в результате чего он перейдет на сторону этого своего врага. Тогда мы становимся свидетелями столь же отвратительного, сколь грустного зрелища: *бесправие,* которое в течение столетия называлось *правом* и считалось таковым и которое довело народ до отчаяния, теперь получает поддержку самого этого народа, обманутого этим ложным наименованием.

VII. ХОД СОВЕЩАНИЙ

После того как мы в предыдущем изложении подробно остановились на принципах сословного собрания, его духе и интересах, мы можем более кратко обрисовать всю дальнейшую его историю, которая представляет собой значительно меньший интерес, так как является лишь следствием вышеназванных его свойств.

1. Перенесение заседания

В ходе изложения событий мы остановились на том, как 26-го июня сословные представители отклонили возможность соглашения на основе признания приемлемых для них решений короля, во многом идущего им навстречу, в сочетании с приемлемыми для них пунктами королевской конституции, и заявили о своей полной *неудовлетворенности.* Оригинально, но вполне в духе всего предшествующего (вып. IX, стр. 3), что на последующем заседании, то есть *после* принятого решения, королевская резолюция была подвергнута *рассмотрению* только в одном выступлении, в докладе господина д-ра Вейсхаара, а для изучения этого доклада был назначен специальный комитет. Комитет представил свой реферат 28 июня; здесь нет даже упоминания ни о содержании доклада, ни об отношении к нему членов комитета, и лишь указывается, что необходимо довести его содержание до сведения комиссаров, участвующих в переговорах. Это решение от 28 июня вошло и в основной адрес, хотя он и датирован 26 июня; 28 же июня отклоняется решение, принятое 26 июня, упомянуть в адресе о высоких *гарантах* старой вюртембергской конституции, то есть о Пруссии, Англии и Дании. В резолюции от 21 июля король, как и следовало ожидать (вып. XX, стр. 13), предлагает *перенести заседание,* назначенное на 26 июля, мотивируя это тем, что *петиции населения* представляются ему значительно более важными, чем все представленные ему соображения *по конституционным вопросам;* поэтому он намерен предписать министерствам и другим правительственным учреждениям подвергнуть их строгой проверке и

изучению. Поскольку же сословные представители, по-видимому, исчерпали в своих петициях все то, что они могли предъявить на рассмотрение короля, то совещания с ними становятся беспредметными. Далее король предлагает собранию уполномочить своих комиссаров на дальнейшее ведение переговоров, проинструктировав их таким образом, чтобы можно было достигнуть соглашения. Нельзя не признать, что это решение в обоих своих пунктах вполне соответствовало положению дел.

В своем адресе от 24 июля (вып. X, стр. 15) сословные представители заявили, что жалобы интересуют их значительно меньше, чем конституция, что их *чрезвычайно опечалила* королевская резолюция, предписывающая им прервать заседания, прежде чем им удалось достигнуть каких-либо результатов, которые могли бы служить *некоторым* утешением или *некоторым* успокоением для народа. Помимо отрицания того, что король удовлетворил целый ряд требований, которые они сами считали существенными, пожалуй, вообще все то, что было существенным, они заявили, что уполномочили для ведения переговоров и *вообще для защиты интересов государства* комитет из двадцати пяти членов во главе с президентом собрания. Что касается инструкции, они располагают только той, которую дал им народ и которую они хранят в сердце своем; они оставляют за собой также *предоставленное* им *право* на ведение дальнейших переговоров. Таким образом, сословные представители готовились пойти по прежнему пути, создав комитет в своем обычном стиле, то есть комитет, уполномоченный ведать *интересами государства в целом*. Король уберег от этого свой народ и спас самих сословных представителей, правда, против их воли и желания. В резолюции от 26 июля он (вып. X, стр. 50) отверг их смехотворное решение, указав, что с *понятием перенесения заседаний* несовместима деятельность комитета, *к которому переходят все функции собрания*. Впрочем, взглядам этих депутатов соответствовало, как мы уже видели, многое, что несовместимо ни с какими *понятиями*. Им велено было оставить уполномоченных в количестве, равном числу их

комиссаров, участвовавших в переговорах. 26 июля, на том же заседании, в ходе которого была оглашена королевская резолюция, господин Боллей выступил с письменным заявлением, где указывалось, что собрание *никоим образом* не может согласиться оставить только четырех уполномоченных. Затем поступило предложение направить к королю депутацию, которая *устно* повторит те же просьбы. Однако это было отвергнуто ввиду того, что, по мнению собрания, подобная депутация не будет иметь большего успеха, чем письменные обращения, что она не предусмотрена утвердившимися нормами поведения и, наконец, правитель государства располагает *такими возможностями* поставить в неловкое положение тех, кто к нему обращается, что они будут только *посрамлены,* а этот *акт* может быть связан с *неприятностями* для собрания. Не опасались ли они того, что их депутацию вытолкают за дверь? Пока комитет составлял адрес королю, остальные члены собрания утешались чтением адресов (некоторые из них, датированные предыдущим днем, были присланы эстафетой из далеких городов и округов), представленных собранию 26 числа и составленных полностью в его духе. Остальные, оставшиеся непрочитанными, адреса иного содержания были лишь перечислены без указания даты их составления и передачи собранию. Среди прочих петиций одна была прочитана *«по желанию многих членов собрания»;* в ней шла речь об отказе некоторых должностных лиц выплачивать *суточные деньги депутатам.* На одном из предыдущих заседаний уже сообщалось, что члены собрания отказываются принимать причитающиеся им суточные деньги из государственной казны и требуют их выплаты из фондов общинных касс, управляющие которыми далеко не всегда соглашались удовлетворить эти незаконные требования.

Составленный собранием адрес повторяет прежние требования и заканчивается патетическими заявлениями, обычным пространным самовосхвалением и ссылками на свою чистую совесть, на то, что члены собрания лишь выполняли свой долг, что народ неоднократно *самым трогательным образом* выражал им

свою благодарность, а вся Германия — свое уважение и т. п. Король созвал их, дал им конституцию, основные черты которой были рассмотрены выше, пошел на дальнейшие уступки и соглашения, несмотря на оскорбительные возражения собрания, на продолжение начатых переговоров. Заседания сословных представителей потеряли всякий смысл. В их функции теперь входило лишь инструктирование уполномоченных, а затем — ратификация достигнутого соглашения. Невзирая на это, составители адреса с согласия всего собрания не постеснялись заявить королю, что они будут рассматривать несогласие санкционировать передачу функций сословных представителей комитету как *намерение вообще не давать народу конституцию.* В эту тяжелую минуту, когда собрание считало, что все поставлено на карту, оно прибегло к последнему средству, к угрозе обратиться за помощью к гарантам. Господин Боллей сказал по этому поводу следующее (вып. X, стр. 37): если король не удовлетворит требования, высказанные в адресе, отпадет не только всякая возможность обратиться от лица сословного собрания в бундестаг, но и вообще *по существу дела терять будет больше нечего.* Просто удивительно, как сословные представители могли довести себя до такого лихорадочного состояния. Это преувеличение там, где речь шла о самом простом деле, могло иметь только один смысл: заставить народ поверить в дурные намерения короля, в *крушение* всего дела; а дело это было — сведение сословных представителей к уровню комитета старого образца.

Что же касается обращения к *гарантам старой* конституции, то не хватало только того, чтобы сословные представители адресовали свои послания рейхстагу в Регенсбург или рейхсгофрату в Вену. Они бы обратились к тем самым державам, которые только что в Вене вместе с другими державами пришли к решению о ликвидации Германской империи и о предоставлении герцогству Вюртемберг, консолидированному в качестве государства, статуса королевства, которые стремились к *введению* в новых немецких государствах конституций и представительных учреждений, а совсем не к

восстановлению прежних конституций. Именно в этом акте они и видели единственно мыслимую гарантию нового немецкого государства, если такая гарантия вообще окажется необходимой. Они не сочли нужным обречь на позор подобной гарантии даже французский народ, короля которого они только что вторично возвели на престол, и уж, конечно, сам народ Франции не напрашивался на подобное унижение. Само собой разумеется, что сословные представители Вюртемберга не получили бы никакого ответа на свое послание трем вышеназванным державам.

В рескрипте от 27 июля король еще раз попытался довести до сознания сословных представителей всю неуместность их поведения и предложил им, если это уж так необходимо для их спокойствия, вдвое или даже втрое увеличить состав депутации. Чтобы дать им время одуматься, он продлил деятельность собрания до 28 июля. 28 числа сословные представители изготовили еще один адрес, столь же пространный, как и предыдущие, в неприязненном и злобном тоне, резко контрастировавший со спокойным достоинством и простотой королевской конституции, где все внимание уделялось лишь существу вопроса. В конце адреса говорится, что решение короля о роспуске собрания и перенесение его заседаний на неопределенный срок создало *непроходимую пропасть* между *королем* и *народом* — сословные представители должны были бы понимать, насколько непозволительны в их устах такого рода заявления. После этого собрание разошлось.

Не играло ли это *злобное ожесточение* известную роль в *трогательных выражениях народной благодарности* (в том числе *серенады* на одном из последних собраний)? Естественно было бы предположить, что такое поведение могло доставить удовольствие только черни, склонной рассматривать подобные поступки как проявление чувства собственного достоинства. Король же не стал рассматривать это как достаточное основание для того, чтобы не созывать больше сословных представителей. Созвав их вновь 16 октября того же года, он показал, что не удостаивает внимания их манеру руководствоваться не существом дела и не его

ясно выраженным пожеланием, а своими помыслами и *намерениями.* Если правительство и до первого созыва собрания должно было считать очень *маловероятным,* что при таком составе депутатов, который легко можно было предвидеть, будут достигнуты какие-либо серьезные успехи, то теперь оно могло полностью убедиться *в невозможности* этого; никто бы не упрекнул его в том случае, если бы оно решило не созывать больше сословное собрание. Между тем деятельность сословного собрания имеет громадное значение для *политического* воспитания народа в целом и его отдельных представителей, народа, который вплоть до настоящего момента вообще не участвовал в политической жизни страны, воспитание которого, однако, нельзя начать с самого начала, как там, где политической деятельности просто никогда не было; народ этот жил в тяжелых оковах под гнетом аристократии, находившим свое оправдание в сложившемся государственном устройстве, плохо разбираясь в понятиях государственного права и свободы, в самом значении этих слов. С понятиями, тесно сросшимися, как мы видели, с жизненными интересами господствующей касты, нельзя вести открытую борьбу, противопоставляя им другие понятия; это не дает непосредственных результатов. Тем большее значение имеет иная тактика, хотя ее результаты и не сразу заметны; она сводится к тому, чтобы предоставить этим понятиям исчерпать себя и проявить свою скрытую сущность. В ходе этого процесса общество очень скоро начинает понимать, в чем суть дела, и перестает защищать чуждые ему интересы. Одно из последствий такого рода мы недавно видели; это — выявление сути института писарей и писарских полномочий, а также более соответствующее истине, достаточно широко распространившееся понимание того, что́ является *постоянным* источником притеснений, — ведь характер правителей, их действия и общие условия момента, напротив того, не выходят за рамки *преходящего.* С другим последствием этой тактики, которое можно во всяком случае отнести к формальной стороне политического воспитания, мы познакомимся ниже. Поскольку по всем данным нельзя было ввести конститу-

цию единым актом, и осуществить это действительно не удалось, оставалось только предоставить сословным представителям возможность постепенного самостоятельного перевоспитания, на что, собственно говоря, все люди имеют право. К чести короля и его правительства следует признать, что они открыли перед ними этот путь, надеясь на то, что, проходя его даже и в противоположном направлении, они неминуемо приблизятся к принципам разумного права, независимо от того, будут ли они сознательно преследовать эту цель или нет.

2. Вторая сессия

В королевском рескрипте от 16-го октября 1815 г. (вып. XI, стр. 26), открывшем новую сессию сословного собрания, четко определена позиция, которую заняли сословные представители, приступая к переговорам; они исходили из того, что *прежде всего следует* утвердить право старого и нового Вюртемберга на *прежнюю конституцию*. Тем самым король должен был бы принять обязательство распространить на новый Вюртемберг то, что считал *неприемлемым* для старого, — на это он, разумеется, пойти не мог, ибо это в корне противоречило его убеждениям. Даже если бы он полагал, что обязан удовлетворить притязания старого Вюртемберга на его прежний правовой статус, что *не соответствует действительности,* и легко пошел бы на восстановление этого прежнего статуса на территории старого Вюртемберга, то он не стал бы игнорировать прежнее правовое положение новых, недавно присоединенных территорий страны. Между тем речь идет совсем не о том, чтобы установить в каждой из столь различных территорий государства особое внутреннее устройство, а о введении на основе общего согласия конституции, одинаково соответствующей условиям жизни старых и новых территорий.

На этой сессии больше не было речи о королевской конституции; все те изменения, которые король отнес к сфере своей компетенции в качестве мер, необходимых для блага государства, называются лишь *отдельными* решениями, которые получат свою реализацию

в ходе переговоров. Король заявил, что он готов без всяких возражений сохранить те пункты старой конституции, которые соответствуют духу времени и пойдут на благо государству. Признание же старого правового принципа во всем его объеме было бы бесполезным и по существу своему невозможным делом — согласие сохранить все ценное из старой конституции исчерпало все возможные уступки в этом вопросе.

Прежде чем перейти к дальнейшему изложению, следует еще указать, что состав сословных представителей пополнился при возобновлении заседаний большинством постоянных членов собрания, часть которых явилась лично (в их числе шесть князей), часть же передала свои голоса присутствующим на совещании членам собрания. Двенадцать дворян направили еще 3 мая (вып. IV, стр. 141 след.) адрес сословному собранию, в котором они излагали свои пожелания и надежды и указывали, какими привилегиями они согласны ограничиться в качестве подданных нового государства. Эти умеренные по своему характеру, подробно и ясно изложенные — что также очень существенно — требования сформулированы открыто, чистосердечно и в подобающем тоне. 6 июня консультант Гризингер довел, правда, как это ему было поручено (вып. VI, стр. 113), до сведения собрания содержание этого адреса, но ввиду обычного нежелания сословных представителей вникать в *содержание* вопроса обращение дворян не было поставлено на обсуждение и по этому делу не последовало, как водится, никакого решения.

26 июня (вып. X, стр. 24) к этому адресу присоединились и остальные дворяне королевства. В тот же день (вып. X, стр. 26) и другие владетельные господа, которые (вып. I, стр. 115) ждали решения Венского конгресса по вопросу о своем правовом статусе внутри государства и поэтому, естественно, не желали принимать участие в заседаниях сословных представителей, теперь, после закрытия конгресса, заявили вместе с князем фон Эттинген-Валлерштейном о своей готовности принять участие в деятельности сословного собрания в соответствии с правами, предоставленными им решением союзников, в силу которых они являются

первыми владетельными господами в тех государствах, где находятся их земельные владения, или в силу других прав и привилегий. Но и в этот раз многие владетельные господа еще не явились на заседание. Среди депутатов оказалось много новых людей вместо прежних, сложивших с себя свои служебные обязанности. Этот отказ от депутатских служебных обязанностей и выбор новых депутатов получил, по-видимому, широкое распространение и не встретил препятствий со стороны министерства, хотя в королевской конституции об этом ничего не говорилось. Не было разработано и такое необходимое для каждого собрания положение, как *устав*; так, на первом заседании новой сессии, когда в состав собрания вошло столько сиятельных особ, оно выразило свое почтение тем же способом, который, как уже было указано раньше, был принят на самом первом заседании для проведения голосования по вынесенному решению. Как ни неопределенно было еще отношение владетельных господ к государственной власти и к сословному собранию, для собрания, которое само еще находилось в столь же неопределенном положении, достаточно было бы уже одного того, что они признали себя теперь владетельными господами *королевства*. Если бы это собрание проявило готовность заняться сущностью конституционных вопросов, все остальное было бы очень быстро урегулировано.

В резолюции короля от 16 октября сословным представителям предписывалось проинструктировать для предстоящих переговоров своих прежних уполномоченных, с тем чтобы могло быть заключено *приемлемое для обеих сторон соглашение*. Сословные представители ответили на это адресом в двенадцать листов мелким шрифтом (вып. XI, стр. 263—286), за тщательную подготовку которого собрание выразило свою благодарность господину Боллею. В этом адресе вновь повторяются в обычной манере прежние соображения. Они не стоят того, чтобы приводить их дословно. Достаточно остановиться на стр. 269, где говорится: даже самое *поверхностное* ознакомление с вюртембергской конституцией убеждает в том, что она является единым и *неразрывным целым*. В каком-то смысле с этим

можно было бы согласиться; впрочем, не вполне, так как для подобного убеждения или, скорее, суждения даже поверхностное ознакомление является излишним. Сословные представители, говорится далее, не могут *пойти на то,* чтобы *народ был насильственно лишен своей истории,* чтобы все прежние принципы стали просто ненужными *древностями.* Мы могли бы задать вопрос, была ли история у народа, который сам не имел своего государства, а являлся лишь частью другого народа, и не начинается ли история народа с того момента, когда этот народ создает свое государство? Мы уже указывали на то, как сословные представители в этом адресе заявили, что не могут перечислить здесь права вюртембергских подданных, ибо им *все еще закрыт доступ в старый архив земли* Вюртемберг, как будто в конституции речь идет о кодексе уголовного или гражданского права и т. п., как будто королевская конституция полностью уничтожает права подданных! Одна и та же монотонная просьба, которой завершается адрес, сводится к тому, чтобы король *торжественно признал старую вюртембергскую конституцию* в качестве *основного закона всего королевства* после внесения тех изменений, которые будут признаны необходимыми или целесообразными обеими сторонами.

Вначале сословные представители соглашались лишь на те изменения старой вюртембергской конституции, которые касались инкорпорации дворянства и уравнения прав протестантов и католиков; данный адрес же как будто вел к тому, чтобы ожидаемое «обнародование» решения еще *усугубило* тот самый хаос прежних перечисленных выше законов и земли Вюртемберг. Если бы речь шла *только о двух названных* вопросах, это было бы все то же невыполнимое намерение по существу обманным путём сохранить конституцию старого Вюртемберга, невзирая на совершенно изменившийся статус государства, превратившегося из герцогства в королевство; тем самым были бы попраны все интересы населения новых территорий Вюртемберга и оставлены без внимания их особые права. Поскольку, однако, ожидаемое соглашение должно было охватывать *больший* круг вопросов, а это

неминуемо должно было произойти в силу самой природы рассматриваемых дел (об этом в общих фразах говорится и в адресе), то весь спор между королем и сословными представителями сводился к тому, будет ли в основу нового государственного устройства положена *королевская конституция* с указанием, что в ходе дальнейших переговоров в нее будут внесены *изменения*, или *старая конституция Вюртемберга с той же оговоркой*. Если представить себе такую ситуацию в сфере дипломатических отношений, при которой одна сторона требует, чтобы в качестве основы решения было принято ее предложение, не протестуя против последующих его изменений с обоюдного согласия, а другая сторона требует того же, то можно было бы *вполне в духе* существующей поговорки сказать, что уступит тот, кто умнее.

В рескрипте короля от 13 ноября, в котором, наконец, выносится решение если не по основному вопросу, то во всяком случае по главным требованиям сословных представителей, подробно рассмотрены их наиболее существенные требования юридического характера, особенно вся аргументация, связанная с проблемой инкорпорации, несостоятельность которой показана в особом приложении. Король еще раз поясняет, что речь идет о такой конституции государства, которая консолидировала бы в *единое государство* старые и новые земли. Король сказал, что теперь, когда имперская конституция перестала действовать и когда при шаткости правовых норм нет даже верховного судьи, он не может пойти на общее признание старых договоров между правителем и страной без тщательного изучения *содержания каждого из них*. Прежде всего необходимо собрать и ясно изложить содержание этих законов, находящихся в разных документах и часто недостаточно отчетливо сформулированных; только тогда знание конституции перестанет быть *исключительной привилегией немногих* (привилегией старых *членов комитетов* и, быть может, далеко не всех, а лишь немногих, преимущественно *консультантов*) и превратится *в народное достояние*. Если же обстоятельства сложатся настолько неблагоприятно, что не удастся

договориться о создании конституции, *общей для* всей страны, и сословные представители будут и впредь отказываться вступить в переговоры по этому вопросу, то король будет вынужден, руководствуясь прежним правовым положением отдельных территорий, ввести в своих прежних владениях *существовавшие там с давних пор представительные учреждения,* а в своих новых владениях — конституцию, основанную на *подлинно народном представительстве.* Король также изложил (во втором приложении) *основные пункты,* которые должны были убедить каждого человека с *непредвзятым* мнением, что они (несомненно!) могут служить основой переговоров по разработке *хорошей* конституции.

Разумная точка зрения восторжествовала в некоторой степени, что выразилось в согласии собрания начать переговоры; впрочем, это не выходило за рамки привычных формальностей. Князь Эттинген-Валлерштейн предложил (вып. XIII, стр. 138), чтобы члены собрания ознакомились в течение отведенного им времени с королевским указом, а затем довели бы свои соображения до сведения всех присутствующих, после чего комитет выскажет по этому вопросу свое мнение. Это предложение нарушило принятый метод, при котором составление сообщения о королевских предложениях сразу же поручалось комитету обычно в одном и том же составе, а *единодушное* решение собрания, на которое данный комитет обрел нечто вроде монополии, выносилось автоматически. Однако было угодно избрать не комитет, а *четырех докладчиков.* Уже в течение некоторого времени сложилась привычка выслушивать в собрании доклад каждого отдельного члена такого комитета, избранного для изучения вопроса и вынесения своего решения. Создавалось впечатление, что даже такой небольшой комитет не мог прийти к взаимному соглашению и вынужден был представлять ряд монологов. В течение последующих заседаний были прочитаны многочисленные сообщения; авторы многих из них утверждали, что и теперь еще нельзя приступить к переговорам. Приводился, например, аргумент,

что речь идет de juribus singulorum, когда нельзя выносить решения на основе *большинства* голосов. Это — один из священных принципов прежнего государственного права Германской империи, *основное зло* и *основная несправедливость* которого заключались именно в том, что права государства превращались в jura singulorum.

Из числа здравомыслящих был господин фон Фарнбюлер, который возразил (вып. XV, стр. 59) на замечание господина Ланга о голосе совести и на его «патетическую реплику» — «никаких переговоров», заявив следующее: именно подобное требование *противоречит* голосу совести, ибо оно грозит тем, что народ вообще не получит конституции. «Тем, — продолжал он, — что старая конституция юридически сохранит свою силу, *народу не помочь,* а наши *ученые* разглагольствования не послужат удовлетворительным объяснением, когда он скажет нам: «Вы вели *опасную* игру; вы хотели *либо все, либо ничего.* Нам хотели предоставить:

участие в законодательстве,
право утверждения налогов,
старое церковное имущество,
контроль над государственными расходами,
свободу личности,
ответственность государственных служащих,
свободу передвижения,
постоянную деятельность сословных представителей.

Вы же отказались от всего! Кто несет ответственность за то, что мы все потеряли?»» Замечательно, что некоторые дворяне проявили в этом вопросе значительно большую сдержанность и объективность, чем депутаты других сословий.

Господин Боллей, ощутив уже во время чтения своего доклада неодобрение ряда членов собрания, счел нужным оправдаться (вып. XV, стр. 6). Он сказал, что в его докладе нет ни язвительности, ни сарказма, что упрек этот он не заслужил и что всему виной, вероятно, лишь его *громкий голос,* который породил *все эти не-*

доразумения *. Создается впечатление, что собранию надоели пространные адреса прежнего стиля, и в заседании от 23 ноября 57-ю голосами против 49-ти был принят проект адреса, предложенный господином д-ром Вейсхааром, написанный просто и непритязательно, без каких-либо язвительных замечаний, заносчивости или клеветы на короля. В этом адресе высказывается благодарность королю и с удовлетворением отмечается, что препятствия к обоюдному соглашению устранены и что собрание назначит своих уполномоченных для ведения переговоров. На следующем заседании — уже *после* принятого решения — во время подачи голосов за уполномоченных сословного собрания по ведению переговоров господин Боллей заявил о своих *сомнениях* в правильности принятого решения и попытался добиться включения в текст адреса ряда оговорок, ибо *чрезмерная дипломатическая изощренность* якобы заставила сословных представителей изменить своей *прежней манере поведения*. И в самом деле, простота, ясность и непритязательность последнего адреса резко контрастировали с тоном всех предыдущих. Однако собрание осталось при своем мнении.

В инструкцию уполномоченным сословий раньше предполагалось ввести в качестве основного пункта указание, что соглашение может быть достигнуто лишь *по второстепенным вопросам*; от этого теперь отказались, хотя господин Боллей все-таки добился включения в инструкцию в качестве дополнительной статьи тонкого замечания (вып. XVI, стр. 47), согласно

---

* В вып. XVI на стр. 161 приводятся слова князя фон Вальдбург-Цейль, которые гласят: «Большинство докладов прочитываются столь *быстро* и *тихо* (на этом заседании выступал только господин Боллей от имени комитета на тему о составлении проекта адреса, а на предшествующем заседании он же читал самый проект этого адреса), что без *досконального знания* обстоятельств дела (какое может быть только у членов комитета) нельзя усвоить их содержание». Последнее вполне сочетается с чтением текста выступлений, но не способствует тому, чтобы у депутатов сложилось собственное мнение по рассматриваемому вопросу. При такой процедуре собрание, естественно, склоняется к тому, чтобы полностью доверить ведение дела комитету и *единодушно* одобрить его резолюцию.

которому уполномоченным сословных представителей вменялось в обязанность стремиться к использованию любого *удобного повода* для трактовки основной цели предполагаемого соглашения в духе *прежних петиций.* В них, как мы уже указывали выше, соглашение должно было ограничиться лишь второстепенными вопросами. Несмотря на все это, в ходе переговоров были рассмотрены все конституционные вопросы в их полном объеме.

4 декабря 1815 г. уполномоченные обеих сторон провели свое *первое совещание.* Впоследствии (17 января 1816 г.) для инструктирования уполномоченных сословных представителей был создан комитет из двенадцати, а затем (29 февраля) из двадцати пяти человек. Основная задача членов комитета, а равно и всех желающих участвовать в его деятельности, заключалась в том, чтобы собрать в соответствии с предначертанным им планом *материал* к отдельным статьям старой конституции, расклассифицировать его по отдельным вопросам и связно изложить; после того как подготовленный таким образом материал будет рассмотрен комитетом с точки зрения его содержания и формы и принят, он будет передан уполномоченным в качестве основы для ведения переговоров с представителями короля. В духе обычного нежелания или неспособности сословных представителей к усвоению вопросов общего характера и соответственного их решения было и полное игнорирование собранием *основных статей,* служивших добавлением к корслевскому рескрипту от 13 ноября. Теперь же, когда оказалось необходимым собрать материал по отдельным статьям, неминуемо проявилась потребность свести эти данные к каким-то общим положениям; на это и указал в своем выступлении (вып. XVII, стр. 58 и 145) князь фон Эттинген-Валлерштейн. Этот переход к обобщению материала относится к формальной стороне *политического воспитания* сословных представителей нового собрания.

Результатом этой работы по обобщению материала был появившийся в печати «*Проект подлежащего возобновлению вюртембергского конституционного дого-*

вора. На основе решений комитета по инструктированию уполномоченных сословного собрания. 1816». Этот проект уже совсем не похож на собрание постановлений ландтага, различных уставов и пр., резко отличается он от старой конституции и по своему *содержанию.* Самый факт подобного сведéния отдельных постановлений в единое целое превращает прежние конституции в *ненужные древности.* Включенную в проект *оговорку общего характера,* повторяющую излюбленную мысль сословных представителей, согласно которой все основные законы и семейные уставы дворянских домов, прежнего герцогства, принятые королем или ландтагом, остаются в силе в том случае, если они не отменены настоящим проектом, можно до некоторой степени считать невинной уловкой, к которой сословные представители прибегли для того, чтобы найти формальное оправдание своим действиям. Вместе с тем не следует забывать и о том, что конституция вообще не может быть раз и навсегда установленной, хотя она и является прочной основой государственного устройства. Деятельность сословного собрания и должна быть направлена на ее постоянную, продуманную разработку. Вот в чем подлинная *оговорка общего характера,* которую мировой дух сам привносит в каждую конституцию.

Деятельность сословного собрания, поскольку в ней есть *вещественное содержание* (в противном случае об этой деятельности вообще не стоит говорить), даже если она ограничивается разработкой проекта конституции, о котором мы только что говорили, неминуемо приводит к отказу от *формальных правовых принципов,* лишенных всякого *дальнейшего содержания,* наподобие тех, признание которых в течение долгого времени было главной целью данного сословного собрания. Последовательная деятельность по созданию четко сформулированных статей конституции сама по себе исключает возможность признания одних положительных решений ввиду запутанности, разбросанности и многочисленности несчетного количества актов и рескриптов и неминуемо заставляет обратиться к собственному разуму в соответствии с принципами так

называемого *естественного государственного права.* Выводы, к которым люди приходят не сознательно, а под влиянием действительности и которые часто противоречат их самым твердым и неоднократно декларированным представлениям, являются самым ценным результатом — ради него проницательное правительство игнорирует, как это сделало и правительство Вюртемберга, предшествующие этому заключительному этапу явления, такие, как несдержанность, предрассудки, превратные понятия, враждебность и т. д.

3. Безрезультатный исход

Что касается деятельности самого сословного собрания в период с декабря 1815 по декабрь 1816 г., то она была направлена отчасти на конституционные вопросы, отчасти на рассмотрение иных дел. Ко второй группе среди прочих относились и частные вопросы, так, например, вопрос о статусе владетельных господ. Мы уже указывали, что в немецком государстве деятельность сословного собрания, не урегулировавшего предварительно эту проблему, невозможна. Если само собрание служит орудием, с помощью которого сословие пытается реализовать свои претензии, свидетелем чего мы недавно были, то это означает, что сословное собрание еще не получило должной организации. Среди рассматриваемых вопросов, большинство которых не заслуживает упоминания ввиду их незначительности (институту писарей мы уделили должное внимание выше), особенно большой отклик получил вопрос о праве короля устанавливать и взимать ежегодные налоги. Начиная с 20 октября 1815 г. король стал знакомить сословных представителей с содержащимися в донесениях министерств пояснениями и уточнениями материала, представленного собранием *в петициях и жалобах,* а также с рядом постановлений, принятых в этой связи, в результате которых в существующий распорядок вносились некоторые изменения. В пояснениях указывалось на неубедительность многих высказанных в петиции взглядов. Собрание передало это на рассмотрение специального комитета, но затем распу-

стило его, как большинство своих комитетов, не уделив больше никакого внимания существу дела. 29 февраля все не занятые в комитете по ведению переговоров члены собрания были объединены в большой комитет, состоящий из нескольких секций, которым было поручено разделить между собой жалобы и материалы общего характера и подвергнуть их соответствующей обработке. Однако ни одна из работ этих секций не вышла в свет. Если бы деятельность секций привела к серьезным переговорам с министерствами, то можно было бы осуществить то, что было упущено раньше, — *рассмотрение жалоб.*

При решении текущих дел, таких, как установление и взимание ежегодных и иных налогов, сословные представители не могли в силу того положения, в которое они сами себя поставили, реализовать возникавшее у них время от времени стремление перейти к каким-либо конкретным действиям. Они не могли осуществить ни свое право участия в решении государственных дел в качестве членов сословного собрания Вюртемберга, так как данное собрание не было таковым, ни те права, которые они получили бы на основании королевской конституционной грамоты — так как не пожелали ее признать — или на основании нового соглашения, так как оно еще не состоялось. Поэтому еще в июне 1816 г. шли дискуссии по вопросу о компетентности собрания и о том, *конституировано* оно или *не конституировано* как представительное учреждение (вып. XXV). Королевское министерство игнорировало попытки сословных представителей объявить себя конституированным собранием в силу создавшегося тогда по их собственному желанию положения.

Собрание передало полномочия в переговорах по конституционному вопросу своим комиссарам и комитетам. Вначале (с 1 декабря 1815 г.) заседания, на которых делались сообщения по этим вопросам, были *закрытыми,* протоколы их велись отдельно. Однако, после того как ведение переговоров было полностью поручено комитету, секретность была отменена (25 января 1816 г.). Еще раньше, 15 того же месяца (вып. XVII, стр. 144), уполномоченные внесли предложение, кото-

рое сводилось к тому, что вместо сообщений *по отдельным* разделам конституционной деятельности *собранию будет сделано* общее сообщение о проделанной работе. Господин Кнапп в своем выступлении (13-го февраля 1816 г., вып. XIX, стр. 75) обратил внимание комитета на то, что при существующем порядке переговоров, оставляя даже в стороне то, что этот порядок по самой своей природе, *будучи дипломатическим,* неуместен в отношениях между королем и сословными представителями, лишь пять или в некоторых случаях семь членов комитета (он состоял тогда из двенадцати человек) иногда *заняты полезной деятельностью, остальные* же занимаются вопросами, *не имеющими никакого серьезного значения.* По вопросу о том, в какой форме собрание будет *выполнять свои функции* в качестве представительного учреждения, в частности, в связи с конституционной проблемой, в период, *пока идут переговоры,* теперь (29 февраля 1816 г., вып. XX, стр. 28) было принято следующее решение: собрание не будет обсуждать одну статью конституции за другой, а рассмотрит весь проект конституции в целом; вплоть до завершения проекта комитету вменяется в обязанность *время от времени* информировать собрание о ходе переговоров *в общем.* Впоследствии произошло вышеупомянутое объединение остальных членов собрания в комитет, состоящий из нескольких секций.

Так собрание оказалось в том самом состоянии, в которое король хотел его привести, отсрочив заседания в июле 1815 г. Между тем тогда это вызвало резкий протест, сословные представители даже заявили, что *в этом вопросе им, по-видимому, больше терять нечего.* Даже соображения *о росте расходов* не были сочтены достаточным основанием для того, чтобы прекратить бессмысленную деятельность, которая в течение целого года не дала ощутимых результатов ни в вопросе о конституции, ни в какой-либо другой области. Господин Кнапп в своем докладе от 9 февраля 1816 г. (вып. XXIX, стр. 23) сказал, что *уже теперь,* и не без основания, часто задается вопрос: «Для чего нужно собрание в составе более ста человек, для чего нужна ежедневная трата более чем ста дукатов, если все дела

выполняются немногими, тогда как остальные занимаются менее важными вопросами, которые также могли бы быть решены теми же самыми членами собрания?» На этот вопрос собрание не дало ответа.

В течение года до сведения собрания время от времени доводились по поручению комитета то отдельные статьи проекта, то иные сообщения и так называемые материалы к проекту. Тогда и газета *«Альгемайне цейтунг»*, и ряд «неизвестных» *писателей* получили доступ к делам собрания и к происходившим там дискуссиям. Свободные суждения и мнения, резко отличавшиеся от прежних славословий газет и журналов, показались сословным представителям столь поразительными, что они подвергли эти газетные статьи и брошюры той же процедуре, которой они подвергали королевские рескрипты: они ставили их на обсуждение, назначали комитеты и выслушивали пространные доклады и расследования, которые со временем превращались в толстые тома; сословные представители хотели таким путем *оправдаться,* часто очень забавным способом, и *опровергнуть,* как говорили в собрании, «направленные против них оскорбительные клеветнические измышления». На заседании 17 сентября 1816 г. (вып. XXX, стр. 32) было сказано, что *комитет по инструктированию уполномоченных завершил* свою *работу* по конституционному вопросу, результаты которой постепенно будут предлагаться вниманию собрания. Кое-что было прочитано. Но и в течение этого последнего квартала собрание не провело обсуждения и тем более не приняло решения по этому вопросу. 24 октября (вып. XXXII, стр. 48), незадолго до смерти короля Фридриха II, последовавшей в ночь с 29 на 30 октября 1816 г., в собрании еще раз было высказано негодование по поводу *произвола писарей.* Сообщение об одном вопиющем факте как будто пробудило собрание от его летаргического сна. Назначенный для расследования деятельности писарей комитет был увеличен, но поскольку господин Кнапп не смог представить порученное ему сообщение из-за того, что он в течение восьми месяцев был завален конституционными делами, и собрание не приступило к обсуждению этого вопроса, оно 21 ноября

направило адрес (вып. XXXIII, стр. 99 и след.) новому правителю с просьбой, чтобы тот назначил объединенную комиссию из своих представителей и представителей ландтага для выполнения тех функций, которые, как до сих пор полагали, относятся к компетенции сословного собрания. В пользу этой совместной деятельности приводился довод, что королевские чиновники обладают тем *опытом,* который можно приобрести лишь в высших *государственных учреждениях,* — признание, которое было бы уместно и при составлении петиции о жалобах, и при организации сословного собрания, и в ряде других случаев. Ввиду того что «каждый *месяц промедления наносит* стране *значительный ущерб* (почему же собрание со своей стороны так медлило в течение многих месяцев? Ведь его первый комитет был организован 13 мая, то есть *восемнадцать* месяцев тому назад), земские чины передают *резолюцию своего комитета,* где предложен ряд необходимых предварительных мер»; впрочем, сами они эти меры не утвердили и даже теперь не внесли никаких предложений о мерах устранения зла. После того как 6-го декабря (вып. XXXIII, стр. 150) король уведомил представителей сословий о том, что он передал на рассмотрение тайного совета проект конституции и созданный в процессе ее обсуждения другой проект и перенес следующее заседание на 15 января 1817 г., собрание было распущено.

После столь пространного изложения, смысл которого ускользнет, если не будет понято, что целью автора является лишь показать, в чем подлинное значение чрезвычайно важного *понятия сословного собрания,* и противопоставить его тому неподобающему и, однако, столь высокомерному воплощению, которое оно получило в *действительности* и которое было описано и представлено на суд общества в напечатанных *отчетах,* — достаточно лишь указать на поразительный результат деятельности этого собрания. Велением судьбы оно за все время своей длительной и дорогостоящей деятельности не только не сумело прийти к соглашению с королем, но и не вынесло ни одного существенного решения по какому-либо конституционному вопросу.

О ПРЕПОДАВАНИИ ФИЛОСОФИИ В ГИМНАЗИЯХ

Доклад Королевскому Прусскому министерству просвещения

Королевское министерство в милостивом рескрипте от 1 ноября прошлого года поручило мне сообщить о репетиторском курсе, прочитанном д-ром фон Хенингом; кроме того, так как с разных сторон приходили жалобы, что учащаяся молодежь обыкновенно поступает в университет без необходимой подготовки для изучения философии, оно, милостиво принимая замечания, которые я имел честь сделать в связи с этим, соблаговолило поручить мне, в качестве эксперта, высказаться, как следовало бы наладить в гимназиях целесообразную подготовку по философии.

Прежде всего осмелюсь указать на то, что мероприятие, служащее для устранения этого недостатка в гимназиях, могло бы оказать действие лишь на тех, кто посещал эти учебные заведения, прежде чем поступить в университет. Но по существующим законам ректораты университетов обязаны принимать в университетское гражданство также необразованных и незнающих юношей, если только таковые предъявляют *свидетельство* об этой своей полной незрелости. Прежний порядок в университетах, когда декан факультета принимал у желающих поступить на данный факультет экзамен, правда выродившийся в формальность, все-таки оставлял за университетами возможность и право не допускать совершенно необразованных и незрелых людей. Если определение, которое можно было бы здесь привести из статута здешнего университета (раз-

дел VIII, § 6, статьи 1 и 43), казалось бы, и идет в вразрез с описанным положением и практикой, то его действие уничтожается дальнейшим определением, содержащимся в эдикте от 12 октября 1812 г. об экзаменах для учеников, переходящих в университеты, чем и руководствуются на практике. Как член научно-экзаменационной комиссии, в которую соблаговолило включить меня Королевское министерство, я имел возможность видеть, что невежество лиц, получающих свидетельство для поступления в университет, объемлет все степени и подготовка, которая может быть организована для более или менее значительного количества таких субъектов, иной раз должна была бы начинаться с орфографии родного языка. Являясь одновременно профессором здешнего университета, я при виде такого недостатка знаний и образования у учащихся университета могу только опасаться за себя и своих коллег, когда подумаю, что учить таких людей — наша задача и что на нас лежит ответственность в тех нередких случаях, когда цель, преследуемая затратами всевысочайшего правительства, не достигается — цель, состоящая не только в узкой подготовке по специальности, но и в образовании духа у оканчивающих университет. Что честь и уважение университетского образования не умножаются от допуска таких совершенно незрелых юношей — это, вероятно, не нуждается в дальнейших комментариях.

Я почту за честь изложить при этом Королевскому министерству свои наблюдения, сделанные в научно-экзаменационной комиссии. Именно: если такие экзамены преследуют цель *показать* всем недостаточно подготовленным для университета через выданный им аттестат степень их знаний и тем самым *дать совет* повременить с поступлением в университет, а предварительно заполнить пробелы в подготовке, то цель эта обычно не достигается; ведь как мне кажется, экзаменующимся ничего нового не говорит засвидетельствование их незнания; они, с полным сознанием того, что не знают ни латыни, ни греческого, ни математики, ни истории, тем не менее приняли решение поступить в университет и, согласно принятому решению, не хо-

тят ничего другого от комиссии, кроме как с помощью аттестата получить возможность зачислиться. Такой аттестат, вероятно, менее всего представляется им советом не поступать в университет, ведь именно этим аттестатом, независимо от его содержания, в их руки дается необходимое условие, чтобы быть допущенным в университет.

Чтобы перейти к непосредственному, указанному Королевским министерством предмету, к *подготовке в гимназиях к спекулятивному мышлению и к изучению философии,* я вынужден принять за отправную точку различие между материальной и формальной подготовкой. И хотя первая имеет сюда более косвенное и отдаленное отношение, мне представляется возможным рассматривать ее как собственную основу спекулятивного мышления, а потому не обходить молчанием.

Однако поскольку материальной стороной такой подготовки я считал бы само обучение в гимназии, то мне необходимо назвать эти предметы и упомянуть об их отношении к цели, о которой здесь идет речь.

Одним из предметов, которые я хотел бы причислить сюда, было бы *изучение древних,* поскольку благодаря этому ум и представление молодежи вводятся в великие исторические и художественные воззрения индивидов и народов, в их деяния и судьбы, а также в их добродетели, нравственные принципы и верования. Но для духа и его более глубокой деятельности классическая литература лишь тогда может стать действительно плодотворной, когда в старших классах гимназии формальное знание языка будет рассматриваться скорее как средство, тогда как первое, содержание литературы, станет главным; а то, что в филологии относится к учености, останется для университета и для тех, кто впоследствии захочет посвятить себя филологии.

Другой предмет не только сам по себе имеет содержанием истину, что представляет собой также интерес для философии как своеобразный способ познания, но и имеет в этом содержании одновременно непосредственную связь с формальной стороной спекулятивного

мышления. Под этим углом зрения я и хотел бы упомянуть здесь *догматическое содержание нашей религии,* так как последнее не только заключает истину в себе и для себя, но и содержит ее в такой противопоставленности спекулятивному мышлению, что само сразу же ведет за собой противоречие рассудку и подавляет рассуждение. Будет ли это содержание связано с такой стороной подготовки к спекулятивному мышлению, зависит от того, будет ли в преподавании религии церковное догматическое учение излагаться только в историческом плане, [причем] вообще не будет насаждаться истинное, глубокое благоговение перед религией, а центр тяжести будет перенесен на общие места деизма, на моральные учения или даже только на субъективные чувства. При последнем способе преподавания, напротив, воспитываются скорее способности, противоположные спекулятивному мышлению, это довершает самомнение и произвол рассудка, и тогда рассудок или приходит к простому равнодушию в отношении философии, или оказывается добычей софистики.

И то и другое, классические воззрения и религиозную истину, поскольку последняя еще является старым догматическим учением церкви, я считал бы поэтому субстанциальной стороной в подготовке к философским занятиям, так что если ум и дух юноши не наполняется ими, то на долю университетского обучения останется едва ли выполнимая задача только еще пробуждать дух для субстанциального содержания и преодолевать уже сложившиеся тщеславие и направленность на обычные интересы, которые при этих обстоятельствах так легко находят удовлетворение.

Собственную сущность философии следовало бы видеть в том, чтобы это внутренне весомое содержание приобретало спекулятивную форму. Но исключать преподавание философии из учебных планов гимназии, оставляя его для университетов, мне не приходится, поскольку высочайший рескрипт Королевского министерства, предусматривающий таковое исключение, освобождает меня от этого.

Итак, специально для обучения в гимназии остается *среднее звено,* которое нужно рассматривать как пере-

ход от представления и веры (в отношении этого внутренне весомого содержания) к философскому мышлению. Такое среднее звено следовало бы видеть в обращении со *всеобщими представлениями,* а точнее, с *формами мысли, общими* для рассуждающего и философского мышления. Такие занятия были бы более тесно связаны со спекулятивным мышлением частично оттого, что последнее предполагает умение двигаться в абстрактных мыслях для себя, без чувственного материала, еще наличествующего в математическом содержании, частично же потому, что формы мысли, знание которых достигалось бы на занятиях, позже использовались бы именно в философии, а также составили бы основную часть материала, который перерабатывается в философии. Но именно это *знакомство* и *привычка* обращаться с формальным в мыслях и есть то, что можно было бы рассматривать как непосредственную подготовку для изучения философии в университете.

Что касается определенного круга знаний, каким нужно было бы ограничить обучение в гимназии, мне хотелось бы прежде всего и безоговорочно исключить *историю философии,* хотя первоначально она часто кажется подходящей для преподавания в гимназии. Если не предпосылается спекулятивная идея, то изучение философии становится не чем иным, как рассказом о случайных, праздных мнениях, и легко приводит к отрицательному, презрительному мнению и особенно представлению о философии (иногда это хотели бы рассматривать в качестве цели и рекомендации для ее изучения), что напрасно тратить силы на эту науку и тем более напрасно тратить силы на нее учащейся молодежи.

Напротив, среди предметов, включаемых в подготовительные занятия, о которых ставится вопрос, я назвал бы

1) *эмпирическую психологию.* Представления об ощущениях органов чувств, о воображении, памяти и других свойствах души, правда, сами по себе являются уже настолько чем-то привычным, что ограниченное ими преподавание легко бы сделалось тривиальным и педантичным. Но, с одной стороны, если подобные

недостатки встречались бы в гимназиях, то без них скорее обходился бы университет; с другой стороны, можно было бы ограничиться введением в логику, где во всяком случае пришлось бы предпослать упоминание об иных, отличных от мышления, как такового, способностях духа. О внешних ощущениях, образах и представлениях, о связях, так называемой ассоциации последних, далее, о природе языков и главным образом о различии между представлениями, мыслями и понятиями можно было бы приводить много интересного и полезного материала, тем более что вышеупомянутый предмет стал бы более непосредственным введением в логическое, если бы даже была отмечена и доля мышления в созерцании и т. п.

2) В качестве главного же предмета можно было бы рассматривать *начальные основы логики.* С устранением спекулятивного значения и изложения преподавание могло бы распространяться на учение о понятии, суждении и умозаключении и их видах, затем на учение об определении, подразделении, доказательстве и научном методе, как это и происходило доныне.

В учение о понятии уже и теперь обычно включаются определения, которые ближе к области, относимой к онтологии; часть последней принято излагать и в форме законов мышления. Было бы целесообразно непосредственно вслед за этим познакомиться с кантовскими категориями, так называемыми коренными понятиями рассудка, причем, опустив последующую кантовскую метафизику (однако упомянув антиномии), мы смогли бы открыть еще одну, по меньшей мере негативную и формальную, перспективу на разум и идеи. В пользу соединения такого преподавания с гимназическим обучением говорит то обстоятельство, что его полезность и значение, как никакого другого предмета, молодежь не может оценить. А то, что осознание такой его полезности утрачено и более широко, является, вероятно, основной причиной, почему такая дисциплина, ранее преподаваемая, прекратила свое существование. Кроме того, такой предмет слишком малопривлекателен, чтобы заставить молодежь изучать вопросы

логики в годы университетского обучения, когда ей предоставляется выбор, какими науками заниматься — помимо узкоспециальных. Не остается, вероятно, без последствий для учеников и совет учителей положительных наук — не заниматься философией, под которой они, по-видимому, понимают и логику. Но если изучение этой дисциплины ввести в гимназии, то в сознании учеников по крайней мере войдут — и побывают там — формы мышления. Имея в виду чрезвычайно значительное субъективное воздействие [нижеуказанной меры], следовало бы направлять внимание учащихся на то, что существует царство мысли для себя, и на то, что формы мышления сами суть там предмет рассмотрения, а именно предмет, которому общественный авторитет, поскольку вводится его преподавание, — придает особое значение. Данный учебный материал не превышает возможности восприятия гимназистов, за это говорит сам по себе исторический опыт прошлого, и если мне будет позволено упомянуть о моем собственном, то и не только опыт профессора подготовительных философских наук в течение многих лет и ректора гимназии, где я ежедневно наблюдал способности и восприимчивость учеников к этим наукам, но и, кроме того, мои личные воспоминания о том, как я в двенадцатилетнем возрасте, занимаясь в теологическом семинаре в своем отечестве, изучал Вольфовы дефиниции так называемой Idea clara и в четырнадцать лет усвоил все фигуры и правила умозаключения и с тех пор знаю их. Если бы это не шло слишком наперекор нынешним предрассудкам о самостоятельном мышлении, продуктивной деятельности и т. д., то я был бы не прочь предложить нечто в этом роде для преподавания такого цикла в гимназии; ибо знание, будь оно каким угодно, даже самым высоким, должно рано или поздно стать достоянием памяти; если начинать с запоминания, то будет тем больше свободы и стимулов для собственного мышления. Кроме того, таким путем можно было бы надежнее всего предотвратить то, чего по праву желает избежать Королевское министерство, а именно, чтобы занятия философией

в гимназии выродились в пустой формализм или вышли за пределы школьного обучения.

3) Последняя точка зрения примыкает к более глубоким причинам в пользу *исключения собственно метафизики* из программы гимназии. Однако одна сторона философии Вольфа, преподаваемой прежде, могла бы рассматриваться, а именно та, которая в «Theologia naturalis» излагается под названием *доказательства о существовании бога.* Преподавание в гимназии не сможет само по себе обойти связь учения о боге с мыслями о конечности и случайности вещей в мире, об их целесообразных отношениях и т. д., а для непредвзятого человеческого ума такая связь будет во все времена убедительной, какие бы возражения против этого ни приводила критическая философия. Эти так называемые доказательства не содержат ничего, кроме подробного разбора своего содержания, которое само по себе встречается в гимназическом преподавании. Правда, они нуждаются в дальнейшем исправлении со стороны спекулятивной философии, чтобы действительно отвечать тому, что содержится в движении наивного человеческого ума. Для более зрелого спекулятивного рассмотрения это предварительное знакомство с формальным движением имело бы свой непосредственный интерес.

4) Что касается *морали,* то подобным же образом можно было бы на занятиях в гимназии приводить правильные и определенные понятия о природе воли и свободы, права и обязанности. В старших классах это было бы тем более полезно, что преподавание морали будет связано с преподаванием религии, которое проводится во всех классах и, следовательно, продолжается от 8 до 10 лет. Мне представляется также, что в наше время еще более необходимо противодействовать с помощью правильных понятий о природе обязанностей человека и гражданина поверхностным взглядам, принесшим свои плоды также и в гимназиях, о чем кое-что стало известно.

Вышеизложенное является моим скромным мнением о *широте содержания* философского подготовительного образования в гимназии, которое я имел честь

нижайше изложить Королевскому министерству. Что же касается, например, *времени,* равно как и *последовательности* преподавания этих знаний, то в этом отношении мне нечего прибавить к тому, что было упомянуто о занятиях религией и моралью. Относительно начал *психологии* и *логики* можно было бы указать, что желательно было бы употребить на них по два часа в неделю в течение *одного* учебного года, излагая материал психологии преимущественно как введение и предпослав его логической проблематике. Если бы при том же количестве часов, которое можно считать достаточным, посвятить началам вышеназванных наук, например, 3 или 4 полугодия, то можно было бы изложить и более подробные сведения о природе духа, его деятельности и состоянии, и тогда, возможно, было бы целесообразнее начать занятия с простого, абстрактного, а потому легко усваиваемого материала логики. Он пришелся бы на более ранний период, когда юношество еще более послушно авторитету, более восприимчиво и менее заражено претенциозностью, так что материал был бы подходящим и их представлениям и интересам их чувств и привлекал их внимание.

Возможную трудность с увеличением часов из-за двух новых предметов, может быть, проще всего устранить за счет сокращения на один или два часа так называемых занятий немецким языком и немецкой литературой или — еще целесообразнее — за счет отмены лекций по юридической энциклопедии там, где они читаются, и замены их лекциями по логике, чтобы общее образование духа не было обеднено в гимназиях, каковые можно считать посвященными исключительно этой цели, и чтобы не казалось, будто уже в гимназиях начинается муштра и подготовка к будущей службе и к трудам ради хлеба насущного.

Что касается, в заключение, учебников, которые можно рекомендовать учителям для такого подготовительного обучения, то я не смог бы отдать предпочтение ни одному из известных мне; учебный материал содержится, пожалуй, почти в каждом, при этом в более старых он представлен богаче, определеннее и без

смешения разнородных частей, и высочайшая инструкция Королевского министерства могла бы дать указание, какой материал следует особо выделить.

Имею честь оставаться
покорнейшим слугою
Высокого Королевского министерства
Г. В. Ф. Гегель,
ординарный профессор философии здешнего
Королевского университета.

Берлин, 7 февраля 1823 г.

О СОЧИНЕНИЯХ ГАМАНА

Публика в высшей степени обязана уважаемому г-ну издателю за то, что благодаря его усилиям и настойчивости она располагает теперь произведениями Гамана, тогда как до этого доступ к ним был сопряжен с большими трудностями и в полном объеме был возможен для немногих лиц, а неоднократные замыслы совокупного их переиздания терпели неудачу. Сам Гаман (см. стр. X предисловия) не шел навстречу неоднократным настояниям подготовить собрание своих произведений. Лишь немногие владели полным собранием написанного им. Гёте (I том «Из моей жизни», т. XII) предполагал издать труды Гамана, но не осуществил своего замысла. Якоби, делавшему серьезные шаги к этому же предприятию, помешала судьба. Младший брат Гамана, действительный тайный старший советник правительства, г-н Л. Николовиус в Берлине отказался взять на себя издание и, напротив, не раз побуждал к этому теперешнего г-на издателя, который в последний период жизни Якоби был ему самым близким другом и при издании был избран им в качестве помощника; итак, он выполнил завещание достопочтенного, дорогого друга и удовлетворил запросы публики, причем этому исключительно благоприятствовало то счастливое обстоятельство (стр. XII), что он получил для публикации от друзей Гамана или от его наследников большое количество писем, частично даже

подобранных за многие годы, и благодаря этому он смог подготовить это издание так, что остаются лишь немногие обстоятельства или запутанные казусы в жизни Гамана, о которых нельзя было бы получить справок. К тому, что объединено в настоящем собрании, следует добавить еще третий отдел IV тома трудов Якоби, где находится крайне интересная переписка Гамана с этим близким его другом; издатель сочинений Якоби не дал согласия на то, чтобы эта переписка была снова напечатана для настоящего собрания. Мы напрасно ждали несколько лет обещанного *восьмого* тома данного издания, который должен был содержать пояснения, отчасти принадлежащие самому Гаману, а возможно, дополнения к письмам и указатель. Поскольку, если верить слухам, легко может получиться так, что еще пройдет порядочно времени, прежде чем этот том сможет появиться, мы не хотим больше откладывать [выполнение] нашей давно задуманной рецензии, как бы ни было желательно уже иметь под рукой обещанные пояснения. Читая сочинения Гамана, испытываешь в таковых настоятельную потребность; но надежда на значительные облегчения при чтении благодаря выполнению обещания уже, однако, слабеет, когда на стр. 10 предисл. к I части читаешь, что именно признанная самим Гаманом невозможность прояснить все темные места в его сочинениях удерживала его от издания собрания своих сочинений. Также и Якоби раньше был остановлен боязнью не выполнить соответствующих требований, а теперешний г-н издатель там же на стр. XIII говорит, что пояснения, которые должны быть в восьмом томе, удовлетворят, вероятно, лишь очень скромные ожидания и что расположение в хронологическом порядке сочинений, а главное, многочисленных писем Гамана по преимуществу призвано обеспечить более легкое понимание. Кроме того, быстро обнаруживается, что загадочность принадлежит к самой специфике писательской деятельности Гамана и его индивидуальности и составляет существенную ее черту. Но в основном мрак, вообще покрывавший Гамана, развеян уже тем, что его сочинения лежат теперь перед нами. «Всеобщая немецкая библиотека» [1], прав-

да, много занималась им, но не таким образом, чтобы обеспечить ему признание и доступ к публике. Напротив, Гердер и в особенности Якоби (не говоря об отдельном высказывании Гёте, приведенном на стр. 10 предисловия, которое, однако, находит свое ограничение со стороны его более подробной и основательной оценки в ранее указанном месте) упоминали о Гамане так, что получалось, что они ссылаются на него как на того, кто грядет, кто знает все мистерии, и их собственные откровения светятся лишь отблеском таковых, подобно тому как в ложах вольных каменщиков членам указывали по преимуществу на вышестоящих лиц как на тех, кто находится в средоточии всех глубин тайн — бога и природы. Вокруг «Мага Севера» (чуть ли не титул у Гамана) воссиял нимб. Этому отвечало то, что сам он в своих сочинениях всюду высказывался лишь фрагментарно, в манере Сивиллы[2], и те отдельные сочинения, которые могли заполучить в свои руки читатели, лишь разжигали любопытство к остальным, от которых можно было ждать разъяснений. Данное издание его трудов, которые теперь перед нами, дает нам возможность разобраться в том, кем был Гаман и чем были его мудрость и наука.

Если мы вначале обрисуем общую позицию, которую занимает Гаман, то надо будет сказать, что он принадлежит эпохе, когда в Германии *мыслящий дух,* которому независимость его открылась прежде всего в школьной философии, стал отныне появляться в действительности, стал притязать на все то, что считалось в ней прочным и истинным, и претендовать на всю ее область. Немецкому движению духа вперед к его свободе свойственно, что мышление создало себе в *вольфианской философии* методическую трезвую форму; после того как рассудок, подведя под эту форму также и другие науки, не говоря уже о математике, пронизал собой всеобщее образование и научную культуру, он начал теперь выступать из рамок школы и соответствующих школе форм и на основе своих принципов подвергать популярному обсуждению все интересы духа, позитивные принципы церкви, государства и права. Содержание этой деятельности столь же мало показало

внутреннюю ее оригинальность, как мало было богатства духа в таком применении рассудка. Не стоит скрывать, что все это просветительство состояло лишь в том, чтобы ввести также и в Германии те принципы деизма, религиозной терпимости и морализирования, которые были подняты Руссо и Вольтером до степени всеобщего способа мышления высших классов во Франции и за пределами ее. Когда Вольтер некоторое время сам находился при дворе Фридриха II в Берлине, а многие другие правящие немецкие князья (вероятно, большинство их) почли бы для себя за честь состоять в знакомстве, общении и переписке с Вольтером или его друзьями, происходило распространение этих принципов — из Берлина в сферу средних классов, включая духовное сословие, причем если во Франции борьба была главным образом направлена против последнего, то в Германии Просвещение, напротив, как раз среди него нашло своих самых прилежных и активных деятелей. Затем различие между двумя странами состояло в том, что во Франции к этому подъему или возмущению мысли присоединилось все, что обладало гением, духом, талантом и благородством, и эта новая мудрость истины явилась в блеске всех талантов и свежести наивного, одухотворенного, энергичного здравого человеческого рассудка. В Германии же, напротив, этот великий импульс раскололся на два различных по своему характеру. С одной стороны, делом Просвещения занялись в рамках сухой рассудочности и принципов холодной полезности, поверхностного ума и знаний, следуя мелочным или низким страстям, а там, где это было наиболее респектабельно, с некоторой, но опять-таки трезвой теплотой чувства; и это движение оказалось придирчивой, издевательской оппозицией всему, где только замечались гении, талант, подлинность духа и душевные движения. Берлин стал центром этого просветительства, где Николаи, Мендельсон, Геллер, Шпальдинг, Цельнер [3] и прочие публиковали свои сочинения и где действовала также и совокупная личность — «Всеобщая немецкая библиотека», в едином направлении, хотя и с разными настроениями; сюда как попутчиков нужно причислить Эбергарда, Штейн-

барта, Иерузалема[4] и прочих. Вне этого движения, на периферии, находилось то, что расцвело гением, духом и глубиной разума, что подвергалось со стороны того центра самым яростным нападкам и поношениям. На северо-востоке, в Кенигсберге, увидим мы Канта, Гиппеля[5], Гамана, а позднее — Шиллера, Фихте, Шеллинга и других; дальше на запад — Якоби с его друзьями. Лессинг, давно уже равнодушный к берлинской возне, жил, погруженный в глубины учености и совсем иные глубины духа, в такие глубины, о которых и не подозревали его друзья, полагавшие, что находятся в полном духовном контакте с ним. Пожалуй, Гиппель был среди названных великих мужей немецкой литературы единственным, кого не коснулись поношения, исходившие из названного выше центра. Хотя и та и другая сторона выступали в интересах свободы духа, однако такое Просвещение, будучи холодным рассудком конечного, с ненавистью преследовало то чувство или сознание бесконечного, которое находилось на другой стороне, глубину его в поэзии и в мыслящем разуме. От деятельности первой осталось *дело* (das Werk), а от деятельности второй — также и *труды* (die Werke).

И если те, кто с головой ушел в это дело Просвещения, лишь в малом и незначительном отличались друг от друга, поскольку высоты их духа состояли в формальных абстракциях, или, скажем, всеобщих чувствах религии, человечности и законности, то на указанной периферии было целое созвездие оригинальных индивидуальностей. И Гаман среди них не только оригинален, как и другие, но, пожалуй, даже оригинальнее, ибо он сосредоточился в своей глубокой обособленности, которая обнаружила свою неспособность ко всем формам всеобщности, к экспансии как мыслящего разума, так и вкуса.

Гаман противостоит берлинскому Просвещению прежде всего глубокомыслием своей христианской ортодоксии, но так, что его способ мышления состоит не в неподвижности одеревенелой ортодоксальной теологии его времени; его дух сохраняет высшую свободу, в которой ничто не остается позитивным, но субъективируется в присутствие и обладание духа. С обоими

своими друзьями из Кенигсберга, Кантом и Гиппелем, которых он уважает и с которыми общается, находится он в отношениях общей доверительности, но не общности интересов. От вышеназванного Просвещения он отделен не только по содержанию, но и по той причине, которая разъединила его с Кантом, а именно потому, что ему остается чуждой и непонятной потребность в мыслящем разуме. К Гиппелю он стоит ближе, поскольку он не способен вывести наружу свое внутреннее умонастроение — к экспансии познания, как и поэзии; он способен лишь на мимолетные и переменчивые, юмористические, сверкающие акты самовыражения; но юмор его настроений небогат и лишен многообразия впечатлений, так как нет порыва к созданию образов или попыток создавать их, дух Гамана остается совершенно ограниченным в своей субъективности. Более всего общего у него с тем из его друзей, с которым у него и переписка самая сердечная и откровенная, — с Якоби, который был способен только на письма и, как и Гаман, не мог писать книг; но письма Якоби сами по себе отличаются ясностью, они направлены на мысли, а мысли развиваются, эксплицируются и находят свое продолжение, так что эти письма становятся связной последовательностью, составляя нечто вроде книги. Французы говорят: Le stile c'est l'homme même [стиль — это сам человек]; у того же, что написано Гаманом, не только своеобразный стиль, но его сочинения насквозь *проникнуты* этим стилем. И вообще во всем, что вышло из-под пера Гамана, личность столь навязчива, столь преобладает, что читатель всюду вынужден придерживаться скорее именно ее, а не того, что следовало бы постигать как содержание. В продуктах творчества, которые выдают себя за сочинения, призванные трактовать о некотором предмете, сразу же бросается в глаза непостижимая странность их составителя; они, собственно, составляют загадку, притом утомительную, и видно, что индивидуальность их автора — это и есть слова разгадки; однако сама индивидуальность в его сочинениях не объясняется. Раскрытие его индивидуальности делается возможным в особенности благодаря тому, что теперь в собрании его произведений

помещены две не печатавшиеся ранее статьи Гамана. Одна из них — это его жизнеописание, составленное им в 1758 и 1759 годах, оно, правда, доведено только до этого времени, так что содержит в себе лишь начальный период его жизни, но также заключает и важнейший поворотный пункт его развития; другая, созданная на склоне лет, должна была выявить всю полноту замыслов его писательской деятельности (том VII, предисл., стр. VIII) и дает полный ее обзор. Богатое, до сих пор не печатавшееся собрание писем дополняет материалы, дающие наглядное представление о его личности. Более подробного освещения заслуживает жизнеописание, из которого нам нужно исходить и которое в этом издании составляет наиболее существенно новое.

Оно находится в I томе, на стр. 148—242, и имеет заголовок: «Мысли о моем жизненном пути», пс. 94, 19 (начало), датировано: Лондон, 21 апреля 1758 г. Настроение, в котором находился тогда Гаман, выражено в спокойном, а потому хорошем по стилю и в этом смысле лучше, чем большинство всех его поздних сочинений, написанном начале другого произведения — «Библейские размышления христианина», тоже Лондон, с датой 19 марта 1758 г., вербное воскресение. «Сегодня, с богом, начал я перечитывать во второй раз Священное писание. Поскольку мои обстоятельства вынуждают меня к величайшему одиночеству, пребывая в каковом сижу и бодрствую, как воробей на коньке крыши, противоядие от горечи печальных размышлений над прошлыми моими безумствами, над злоупотреблениями благодеяниями и жизненными обстоятельствами, которыми провидение столь милостиво хотело отличить меня, нахожу в обществе моих книг, в занятиях и упражнениях, доставляемых ими моим мыслям. Науки и эти друзья моего разума, вместо того, чтобы утешать меня, скорее, наоборот, испытывают мое терпение, словно Иова, и вместо того, чтобы смягчить боль ран, причиненных опытом жизни, скорее заставляют их еще больше кровоточить. Во всякое тело природа поместила соль, которую умеют извлечь оттуда искусные химики, а провидение (как видно) во все омерзи-

тельное заложило изначальное моральное вещество (Urstoff), каковое мы должны растворить и извлечь и каковое можем с пользой применять как средство против болезней нашей природы и против порочности нашей души. Если мы и не узрим бога при свете солнца в облачном столпе, то его присутствие ночью в столпе огненном более явственно и впечатляюще. Я вправе уповать на милость его, взирая на всю прежнюю мою жизнь. Не моя злая воля и не стечение обстоятельств — вина того, что не ввергнут я в еще более глубокие беды, в еще более тяжкие грехи, чем те, в которых погряз ныне. О боже! Мы столь жалкие создания, что уже меньшая степень злобы нашей делается поводом к благодарению тебя». К этому настроению раскаяния, как и к тому, чтобы изложить на бумаге свою предшествовавшую жизнь, Гамана побудили сложные обстоятельства, в которые он попал в тот период и которые, как и более ранние основные моменты его жизни, должны быть кратко отмечены здесь.

Гаман родился 27 августа 1730 г. в Кенигсберге в Пруссии. Отец его был цирюльником и, видимо, жил стесненно. Память о своих родителях (стр. 152) «принадлежит к самым дорогим понятиям [его] души и связана с нежным чувством любви и признательности»; без того чтобы вдаваться в подробности, об их характере сказано, что дети (у Гамана был только брат, несколько моложе его) «находили дома через постоянный и даже строгий присмотр и через родителей настоящую школу воспитания». Родительский дом в любое время был прибежищем для юных учеников, работа делала их благонравными; в этой обстановке Гаман изучал языки — греческий, французский, итальянский, музыку, танцы, живопись. «Как бы скудно нас ни содержали в отношении платья и прочей суетности, тут позволяли нам и разрешали всяческие излишества». В школьные годы он семь лет учился у человека, который старался научить его латыни без помощи грамматики, а потом у более методического учителя, у которого он зато должен был начать с Доната[6]. Успехи, которые были достигнуты им здесь, таковы, что учитель мог льстить себе и Гаману, заявляя, что

воспитал великого латиниста и знатока греческого; Гаман называет его педантом, и в отношении приобретенной сноровки в переводах из греческих и латинских авторов, в арифметике и музыке он оказался в плену распространенных тогда взглядов, что цель воспитания — воспитание ума и рассудительности. Молодым дворянам и бюргерским детям будто бы лучше в качестве учебного материала для овладения латинским языком иметь учебники земледелия, чем жизнь Александра и т. п.; взгляды, из которых исходили риторические вральские речи Базедова, Кампе[7] и других, их с помпой устроенные учреждения, которые оказали столь неприятное воздействие на организацию и дух общественного образования, столь укоренились, что и по сей день, хотя от них далеко уже отошли, они не вполне устранены. Гаман жалуется, что в истории и географии он совсем отстал и что не приобрел ни малейшего понятия о *поэтическом искусстве стихосложения*. Он никогда не смог восполнить надлежащим образом недостаток знания первых двух предметов, а когда ему надо было устно и письменно приводить в порядок свои мысли и с легкостью выражать их, он оказывался перед большими трудностями. Но если в этом недостатке отчасти и повинно школьное образование, то, как мы увидим дальше, он больше всего зависел, однако, от столь характерной возбужденности и настроения его духа.

Столь же характерно для него, хотя и не для его школьного образования, то, что он сообщает далее, а именно что всякий внутренний порядок, все понятия и радость от овладения ими оказались у него нарушены. На него обрушилась куча слов и вещей, и, не зная их смысла, основания, связи, употребления, он жадно бросился нагромождать одно на другое, все больше и больше, без разбора, без вдумчивости и без соображения; и болезнь эта распространилась на все его действия; в своей последующей жизни он тоже не достиг в этом отношении большей зрелости. Другое свое заблуждение он показывает, осуждая жадное и ребяческое любопытство, с которым стремился стать сведущим во всех ересях, — «так ищет враг душ наших п

всего благого, как бы ему своими плевелами заглушить посевы божьи». После дальнейшего учения в школе, получив первые понятия о философии и математике, о теологии и древнееврейском языке, а это было новое поле для излишеств: «Мозг превратился в ярмарочный киоск наиновейших товаров», — с этой путаницей в голове он в 1746 г. пришел в высшую школу. Ему надлежало изучать теологию, но он встретил препятствие «со стороны своего языка, слабой памяти, многих лицемерно-ханжеских помех в образе мышления и т. д.». Что отняло у него вкус к теологии и ко всем серьезным наукам, так это новое возникшее у него увлечение, а именно к древностям, критике, а затем к так называемым прекрасным и изящным наукам и поэзии, романам, филологии, французским писателям с их одаренностью в сочинении, живописании, изображении, привлекательностью для воображения и т. д.; он страстно молит бога, чтобы тот простил ему эти злоупотребления своими природными способностями и т. д. Он, стало быть, приблизился — «по видимости — к правоведению, — несерьезно, лживо, — чтобы стать юристом»; его глупость, говорит он, толкнула его к некоего рода возвышенности и благодарству — учиться не ради куска хлеба, но по склонности, для времяпрепровождения и из любви к самим наукам, ибо лучше быть мучеником муз, нежели поденщиком и наемником их; «какой же вздор, — не без основания замечает он против подобного высокомерия, — можно выражать словами круглыми и благозвучными».

Он задумал поступить теперь в домашние учителя, чтобы получить возможность обрести мирскую свободу, еще и потому, что в денежном отношении его содержали довольно скупо; он относит свой недостаток — неумение лучше устраивать свои денежные дела — на счет отсутствия божественного благословления, на счет «неупорядоченности, общей основной черты моего духовного склада, ложной широты души, слишком слепой любви и зависимости от суждений других, а также беззаботности, проистекающей из неопытности», но от плохой черты потрафлять суждениям других он избавился очень даже скоро.

Из подробностей тех злоключений, в которые он попал, учительствуя в частных домах, отметим здесь только то, что из всего этого он относит на счет своего характера: «Его необщительный или странный образ жизни, — говорит он на стр. 177, — который отчасти носил внешний характер, отчасти проистекал из мнимой разумности, а отчасти был следствием внутреннего беспокойства, которым он страдал в своей жизни очень долго, — неудовлетворенности, неспособности выносить себя самого и тщеславия, [побуждающих] сделать себя самого некоей загадкой, — много напортил и сделал его поведение предосудительным». Занимая свою первую должность, он написал два письма матери своего воспитанника, баронессе в Лифляндии, в которых взывал к пробуждению ее совести; ответом было его увольнение с должности. Ответ приведен буквально на стр. 255, начало его приведем и мы: «Господин Гаман, поскольку Вы сами совсем не подходите для наставления состоятельных детей, а еще мне не нравятся Ваши дурные письма, где Вы обрисовали моего сына столь подлым и гнусным образом, и т. д.». За унижение своей гордости он, впрочем, получил некоторое вознаграждение в нежном чувстве ребенка к себе, а также в том, что льстил себе сознанием, что он невинен и что за добро ему платят злом. «Я закутался, — говорит он, — в тогу религии и добродетели, чтобы прикрыть свою наготу, но кипел от гневного желания отомстить и оправдать себя; но вскоре это вздорное умонастроение испарилось». В подобные же бедствия попал он и во втором доме, а позднее с ним приключились и новые неприятности вследствие того, что, покинув этот дом, он не смог удержаться от того, чтобы и впредь навязываться со своими письменными поучениями и указаниями как своему преемнику, который стал его другом, так и воспитанникам; «его друг, видимо, воспринял эту внимательность к молодому барону как бесцеремонное вторжение или укор, а последний отплатил Гаману ненавистью и презрением».

В Кенигсберге Гаман приобрел дружбу одного из братьев Беренс из Риги; «тот, кто знает сердца людей, испытывает их и владычествует над ними, возымел

мудрое намерение ввести обоих нас, одного через другого, во искушение». И на самом деле, осложнения, в которые Гаман попал с этим другом и его семьей, — самое потрясающее в его судьбе. Некоторое время он жил в этом доме, где, как он говорит, с ним обращались, как с братом, почти даже как со старшим братом; но одновременно он признает, что, несмотря на все основания быть довольным, он не мог отдаться радости пребывания в обществе этих благороднейших, добродушнейших и добросердечнейших людей, — ничего, кроме недоверия к самому себе и другим, ничего кроме мучений, когда нужно было приблизиться и открыть свою душу. Он усматривает десницу господню, тяжело павшую на него, в том, что *не способен* был *понять* сам себя, окруженный *всей добротою,* которую он видел от людей, хотя одновременно он объявляет себя их обожателем, почитателем, другом. Гаман описывает состояние этого внутреннего беспокойства как подавленность, которая перед лицом самой благожелательной дружбы, понимаемой и признаваемой им, не могла перейти в благожелательное отношение к друзьям, а тем самым и в открытые и чистосердечные отношения. У французов есть краткое обозначение для человека с этим отвратительным свойством души, которое можно было бы назвать злобностью; такого человека они называют un homme mal élevé [дурно воспитанным], с правом рассматривая благожелательность и открытость как ближайшие последствия хорошего воспитания. Не проявилось у него в молодости и такого задатка, из которого развивается более позднее и высокое самовоспитание, идущее изнутри души, и которому время пробудиться в юные годы, не было даже той поэзии этой поры жизни или, если хотите, мечтательности и страсти, которая содержит в себе, правда, еще незрелый, идеальный, но прочный интерес к предмету духовной деятельности и является решающей для всей последующей жизни. Энергия его разумной натуры превратилась в дикую жажду духовных развлечений, без цели, в которую они сводились бы воедино. Но порокам его души предстояло вскоре проявиться при самом жестоком испытании.

На короткое время он возвратился на второе место домашнего учителя, которое раньше занимал в Курляндии. Но, будучи вызван домой, чтобы еще раз увидеться со своей умирающей матерью, и ввиду предложенных ему более тесных связей с домом Беренсов в Риге он снова оставил это место. «Бог, — говорит он на стр. 189, — особо благословил меня, чтобы отпущен я был из дома в Курляндии, с отговорками и без откровенности, с обещанием вернуться, что было очевидной ложью и шло против всех моих намерений и склонностей». Связь с братьями Беренс состояла в том, что Гаман был принят к ним на службу, введен в дела и в семью; за их счет он должен был совершить путешествие, «чтобы воспрянуть духом и возвратиться домой, приобретя вес и испытав свое счастье». После того как он повидал свою умирающую мать, где, как он признается, несмотря на охватившие его невыразимые печаль и скорбь, «его сердце у ее смертного одра далеко не было столь нежным, каким должно было быть, и он чувствовал себя готовым — несмотря на явную близость утраты — предаваться в миру иным развлечениям», 1 октября 1756 г. он отправился, снабженный деньгами и рекомендациями, в путешествие в Лондон через Берлин, где он, между прочим, впервые познакомился с Моисеем Мендельсоном, через Любек, где он у родственников провел зимние месяцы, и через Амстердам. В этом городе, говорит он, утратил он всякую удачу в обретении знакомых и друзей соответственно своему сословию и расположению души, чем прежде так гордился; ему думалось, что каждый опасается его, и он сам испытывал страх перед каждым; этому естественному переживанию в совсем чужом голландском городе он не может приписать никакой другой причины, кроме одной — тяжелой десницы господа, ибо он утратил его из своих очей, признавал бога только с равнодушием в сердце и т. д. На дальнейшем пути в Лондон его обманом лишил денег один англичанин, которого он однажды утром увидел склоненным в молитве, а потому возымел к нему доверие. В Лондоне, куда Гаман прибыл 18 апреля 1757 г., первым его шагом было разыскать рыночного глашатая, про которого

он слышал, что он может исправлять все недостатки речи (уже выше был упомянут один такой недостаток, состоявший, по-видимому, в заикании). Но поскольку лечение показалось дорогим и долгим, Гаман отказался от него и был вынужден, как он говорит, приняться за свои дела при прежнем языке и прежнем сердце; он открыл эти дела (видимо, долговые требования) тем, к кому был направлен. «Они удивлялись их размеру, еще более — способу улаживания дела, а больше всего, наверное, выбору лица, которому доверились в этом вопросе»; ответом были улыбки, отнявшие надежды на возможность что-либо устроить. Гаман же решил теперь, что самое умное — «делать как можно меньше, чтобы не множить издержек, поспешными действиями не выдавать своих слабостей и не позориться». И он, удрученный, шатался там и здесь; у него не было никого, с кем он мог бы поделиться своими мыслями и кто смог бы ему дать совет или помощь, был близок к отчаянию и одними лишь развлечениями пытался подавить такое настроение. «У меня не было иных намерений, кроме как найти возможность (и ради этого я ухватился бы за что угодно) расплатиться со своими долгами и получить возможность приняться за новые безумства. Ничего не стоящие попытки, для которых пробуждался я благодаря письмам, дружеским увещеваниям и изъявлениям признательности, были сплошной видимостью; я бодрился и храбрился, но это были лишь химеры странствующего рыцаря и звон бубенчиков дурацкого колпака». Так описывает он то беспомощное и безнадежное состояние, в которое погружена была его душа. Наконец, он отправился в кофейню, потому что ему не с кем было перекинуться словом, дабы «найти ободрение в общении с людьми и таким путем, может быть, построить мост к счастью». Таким совершенно опустившимся, вследствие упрямого своего безрассудства, слоняющимся без дела, пренебрегающим всякой добропорядочностью, равно как и связями со своими друзьями в Риге и своим отцом, мы видим его через год, который проведен был без дела и пользы, когда 8 февраля 1758 г. он поселился в доме одной честной бедной супружеской четы, где в течение трех

месяцев он самое большее четыре раза хорошо ел и где всю его жизнь составляла каша на воде и один раз в день — чашка кофе. Как он говорит, благодаря богу это очень пошло ему на пользу, ибо при таком питании он пользовался хорошим здоровьем: нужда, добавляет он, была сильнейшим побудителем к этой диете, а диета была, вероятно, единственным средством вылечить его тело от последствий излишеств.

Состояние внутренней и внешней беспомощности заставило его обратиться к Библии; он описывает «сокрушенность, которую вызвало в нем ее чтение и познание глубин божественной воли в искупительном деянии Христа; в истории еврейского народа он узнавал собственные свои прегрешения и события своей жизни; его сердце обливалось слезами, он не мог больше выносить, не мог больше утаивать от своего бога, что он был братоубийцей, братоубийцей его единородного сына». К этому времени относятся многочисленные живописания страха и мук, в которые попадают люди простой, спокойной жизни, когда они, изведав свою душу, не могут выполнить требований покаяния и, как условие милости божьей, выявить отвратительную греховность своего сердца; но они в конце концов познают, что не обнаружить в себе греховность — это сам по себе злейший грех, а тем самым оказываются близки к тому, чтобы вступить на путь покаяния. Самому Гаману после того, что описывается им в связи с его пребыванием в Лондоне, это прозрение уже не было нужно. Своим покаянием и раскаянием он достиг теперь такого успокоения своего сердца, какого не было у него никогда в жизни; воспринятое им утешение поглотило всякий страх, всякую печаль, всякое недоверие, так что от всего этого он не мог больше обнаружить в своем сердце никакого следа. Ближайшее применение, которое он сделал этому полученному им утешению, состояло в том, что оно укрепило его, томившегося под тяжестью своих долгов. 150 фунтов стерлингов промотал он в Лондоне, столько же остался должен в Курляндии и Лифляндии. «Его грехи — это долги бесконечно более весомые и чреватые последствиями, чем грехи повседневные; если христианин договорился с

богом о главном, разве не простит он их в придачу; 300 фунтов стерлингов — это *его* долги; он перекладывает теперь на бога все последствия своих грехов, ибо бог принял их тяжесть на себя».

В столь успокоенном состоянии духа составил он это в высшей степени характерное описание своего жизненного пути и своего внутреннего мира до конца апреля 1758 г. и продолжил его еще и далее.

Получив письма из дома и из Риги, доставленные ему одним человеком, которого он наконец случайно встретил на улице, пришел он к решению возвратиться в Ригу, куда прибыл в июле 1758 г. и в доме г-на Беренса был, как говорит, встречен со всем возможным дружелюбием и нежностью. Он остается там; его дела состоят только в ведении переписки с братом г-на Беренса, в обучении старшей дочери главы семьи и в оказании мелких услуг младшему брату, который работал в конторе. Он благодарит господа за то, что тот пока, как видно, благословляет его труд, и после бессонной, проведенной в раздумьях ночи 15 декабря встает с мыслью вступить в брак, поручив милосердию божию себя и свою подругу, сестру своих друзей, господ Беренсов. Получив согласие своего отца, он открывает свое решение братьям Беренсам и их сестре, которая, видимо, согласна; но последний день 1758 г. заполнен необычайными ссорами между ним и одним из братьев, который разговаривал с ним, как «Савл среди пророков» [8]; это был день бедствий, ругани и злословия, но весьма поучителен его рассказ о том, как необыкновенно тронули его перемена в том человеке и милость божия, которую, как ему показалось, ощутил он в нем, о том, как отправился он в постель «с радостной мыслью, что *умрет* ночью, если бог будет столь милостив, что спасет *душу этого брата*». В письме к своему отцу он изображает день этих стычек с их савло-пророческим языком, с их обидами, бранью и всем прочим как завершение протекшего года, кончившегося *особой благодатью,* которую сподобил его испытать господь. Молитвой за всех своих друзей, полной раскаяния и елея, в первый день 1759 г. заканчивается его дневник. Еще в письме к своему отцу от 9 января пи-

шет он о надеждах получить согласие на брак от одного из братьев Беренсов, который находился в Петербурге и был, верно, главой семьи. Но в собрании писем здесь пробел: следующее письмо от 9 марта из Кенигсберга; из него вытекает, что он покинул Ригу и пока все отношения между ним и домом Беренсов прерваны. В ходе переписки между Гаманом и ректором И. Г. Линднером[9] в Риге, общим другом Гамана и братьев Беренс, эти темные обстоятельства по-прежнему непрояснены, но из строк писем достаточно видна глубокая неприязнь с обеих сторон, причем господа Беренс глубоко чувствуют контраст между дурным поведением Гамана в Англии, а также продолжением им бездеятельной жизни и длинными разглагольствованиями о своем благочестии и о полученной от бога милости, а в особенности претензией на то, чтобы благочестием своим выделяться из своих друзей, дабы быть признанным ими в качестве их учителя и апостола. Гаман после матримониального проекта и возникших в это время скандалов, видимо, дал возможность г-ну Беренсу ознакомиться с его жизнеописанием, достаточно охарактеризованным в приведенных извлечениях; само собой ясно, с какой целью, но ясен и результат; Беренс отвечает, что он читал это жизнеописание с чувством омерзения (стр. 362); чтобы превозмочь себя и вернуться в Ригу, — и не умереть с голода, — Гаману понадобилась *Библия!* На стр. 355 можно прочитать даже об угрозе засадить Гамана ради его исправления в такую дыру, где не светят ни солнце, ни месяц. Вышеупомянутый Линднер, а затем и Кант, когда один из господ Беренсов, которого привели туда дела, находился в Кенигсберге, старались, как друзья обеих сторон, уладить этот конфликт. Письма Гамана, написанные в связи с этим делом, а также некоторые адресованные Канту, являются самым живым, а также самым откровенным и вразумительным из всего того, что выходило из-под его пера. После того как благочестие Гамана проявилось по преимуществу в готовности к покаянию, внутренней радости и не только в преданности богу, но также и во внешнем успокоении в плане отношений с людьми и положения среди них, то теперь

в сутолоке споров его с друзьями пробуждена вся страстность его и гениальная энергия; и эта страстность и прирожденная независимость воплощены в благочестии. В этой продолжавшейся полгода борьбе и перебранке развилась вся индивидуальность Гамана и вся его манера изложения и стиль; возник здесь стимул и к его собственной писательской карьере; мы поэтому задержимся на выявлении тех моментов этого спора, которые для понимания его характера будут самыми значительными; они основаны на более всеобщей, существенной и поэтому всепроникающей противоположности.

Обе стороны добиваются и стараются изменить строй чувств и взглядов другой стороны; к Гаману обращено требование признать порядочную, полезную и трудовую жизнь и по-настоящему приняться за нее, претензии же его благочестия, поскольку они его на такую жизнь не подвигают, во внимание не принимаются. Гаман же, напротив, утверждается на позициях внутренней уверенности и практически; его раскаяние и обретенная им вера в божественную милость — вот крепость, в которой он заперся и замкнулся не только против требований своих друзей прийти с ними, касательно вопросов реальной жизни, к чему-то общему и определенному и признать объективные принципы, но и против их упреков; он требует от них, чтобы они познали самих себя, а затем требует покаяния и обращения. Общий пункт, связывающий их, — то́, что, по видимости, при всех их расхождениях, по крайней мере у Гамана, остаются непоколебимыми узы дружбы; но, выводя отсюда права и обязанности в отношении друзей, он в то же время отклоняет все, что они хотели вывести отсюда же против него, и ускользает от их влияния. Принцип, из которого он выводит свою диалектику, — религиозный, который абстрактно утверждает свое превосходство над так называемыми мирскими обязанностями и деятельностью внутри существующих отношений и ради этих отношений, и в рамки этого превосходства он замыкает свою случайную личность — это диалектика, которая таким образом становится софистикой. В качестве главных ее моментов могут быть вы-

делены следующие, с указанием той своеобразной манеры, в которой при этом выражается юмор Гамана. Сначала его друзьям — Линднеру и Канту, с их посредничеством, очень крепко достается. Когда первый посредник, желая остаться беспристрастным, сообщает ему высказывания друга Беренса, Гаман спрашивает: «Можно ли назвать нейтральностью, когда, под предлогом письма, к тебе проникают вооруженные люди, а конверт превращают в троянского коня»; он сопоставляет эту услужливость с любезностью, которую Иродиада оказала своей матери, выпросив себе главу Иоанна; он называет это «лицемерно приходить к нему в овечьей шкуре» и т. д. Канту о стараниях его он пишет: «Не могу удержаться от смеха, что философа избрали, чтобы вызвать во мне перемену; на самое лучшее доказательство я смотрю, как рассудительная девица на любовное письмо, а на Баумгартеново объяснение — как на остроумный комплимент». Наиболее характерно выразил Гаман свою позицию в этой ссоре, говоря, что Кант, поскольку его втянули в нее, подвергся опасности «слишком близко подойти к человеку, которому *болезнь его страсти* придает такую силу мысли и чувства, *которой нет у здорового человека*». Вот черта, которая охватывает все своеобразие Гамана. Письма к Канту написаны с особенно великолепной страстностью. Кант как будто не отвечал на письма Гамана, и даже на первое из них, и Гаман узнал, что Кант счел несносной его гордыню; об этой своей гордыне и о молчании Канта Гаман снова пишет ему с вызывающей запальчивостью; он спрашивает: «Захочет ли Кант подняться до гордыни Гамановой, или же Гаману опуститься до тщеславия Кантова?» На упреки, сделанные ему по поводу его прежнего поведения и его теперешнего бесцельного состояния, он отвечает довольно простой увертюрой, а именно путем признания и исповеди в том, что «он благороднейший из грешников; именно в этом чувстве его слабости заключено утешение, что он получил в искуплении»; на унижение, вытекающее из обращенных к нему упреков, отвечает он «гордостью за старое рубище, которое спасло его из ямы, и он красуется в нем, как Иосиф в пестрых

одеждах». На непосредственно проявляющуюся озабоченность своих друзей по поводу его положения и будущего, неприспособленности и незанятости трудом он отвечает заявлением, что он не определен ни к тому, чтобы быть государственным или светским человеком, ни к тому, чтобы стать коммерсантом, и благодарит бога за покой, который тот дарует ему. Покинув Ригу, Гаман жил у своего старика отца, и тот, как он пишет, доставляет ему в достатке все необходимое для пропитания и жизни, а кто свободен и может быть свободным, тот не должен быть рабом; он помогает старику отцу и не спрашивает, приносит ли это тому выгоду или убыток, — *чтение Библии и молитва — вот труд христианина;* его душа — в руце божьей, со всеми ее, души, моральными недостатками и коренными изъянами. Если же хотят знать, что он делает, то он *лютерствует* (lutherisire) — надо же, чтобы делалось что-то. «Этот повидавший много видов монах сказал в Аугсбурге (!): на этом стою и не могу иначе. Да поможет мне бог, аминь!» [10]

От своего денежного долга дому Беренсов он сперва отделывается так (письмо к Канту, стр. 444): если об этом зайдет речь, Кант должен сказать г-ну Беренсу, что у него, Гамана, нет теперь ничего, и он сам вынужден теперь жить от милостей отца, а когда ему придется умереть, то он хотел бы завещать г-ну Беренсу свой труп, который тот, как египтяне, может взять в залог. Спустя год (III часть, стр. 17 и след.) он сам пишет этому дому, чтобы поставить долговые требования на определенную почву; ему отвечают, что вопрос разрешен — он покинул их дом и это обстоятельство пусть и будет концом всяких обязательств, которые когда-либо были между ними.

Главный поворот в поведении его по отношению к друзьям выразился в том, что он сам стал нападать на них, требуя от них, сначала от одного из братьев Беренсов, чтобы тот при всех основательных открытиях, которые он сделал в сердце Гамана, *почувствовал бы в своей собственной груди* и признал бы себя самого за человека, в котором налицо *мешанина великого духа и жалкого убожества,* что проявилось тогда, когда он

объявил таким человеком именно Гамана, одновременно при этом сильно льстя ему (эта лесть Беренса, больше, по словам Гамана, ранит его, чем нападки Беренса) и высказываясь, с другой стороны, вполне чистосердечно. Что в своем частном деле он так *обременил друга Линднера,* получилось оттого, говорит Гаман, что он ждал и надеялся, что Линднер *применит* все это дело не к Гаману, а *к себе самому.* И как бы часто Гаману ни напоминали о страданиях нашего спасителя, однако его ближние, его застольные друзья, не чувствовали их и не знали ни того, что *он* им *говорил,* ни того, что он хотел *им* дать *понять.* Его обвиняют в том, что он презирает средства, но в противном случае он был бы из тех, кто презирает божественный порядок; какое лучшее средство смог бы вымолить себе его друг от самого бога, чем *его,* которого считают старым, верным другом, когда он приходит под своим *подлинным* именем? *Но поскольку не познали пославшего его,* то пренебрегают и им (Гаманом), когда *приходит он во имя бога;* пренебрегают тем, *кого бог своей печатью предназначил послужить их душам.* Его друзьям отвратительна хаотичная духовная пища, которую они находят в его письмах, но что же сам он читает в их письмах? Ничего, кроме заключений его же собственной плоти и крови, которая у него более испорчена, чем у них; ничего, кроме недовольства его же ветхого Адама, которого он бичует собственными сатирами, а кровавые следы от этих бичеваний он чувствует раньше них самих, страдает от них дольше, чем они, и больше при этом вопит и стенает, потому что *у него,* по их собственному признанию, *больше жизни, больше аффектов и больше страстей.*

Данное ему от бога предназначение помочь своим друзьям достигнуть самопознания он подтверждает еще более тем, что, как он говорит, древо познают по плодам его, а потому он знает, что он пророк — по *судьбе* своей, которую он *делит со всеми свидетелями* ее, по судьбе быть оклеветанным, презираемым и преследуемым, — высшая ступень *служения богу,* которое совершают *лицемеры,* в другой раз говорит он своим друзьям, состоит в *преследовании истинно верующих.*

В соответствии с этой присвоенной им себе позицией он вызывает Канта (стр. 505) на то, чтобы последний с той же решительностью отверг его и противился его предрассудкам, как и он (Гаман) нападает на него и его предрассудки, в противном случае любовь Канта к истине и добродетели стала бы выглядеть в его глазах столь же презренной, как и любовные шашни. Иногда он весь спор выдает за совместное испытание их сердец, включая и свое собственное. Так, в письме к Линднеру (стр. 375): Линднер должен *осудить* то, что он, Гаман, говорит, и суд своего ближнего должен рассматривать как *наказание господне*, чтобы не быть осужденным со всем миром; он, Линднер, должен как христианин простить раны, которые Гаману приходится наносить ему, и горе, которое он вынужден ему причинять. Как Гаман пишет на стр. 353, он не считает горячностью то, что налицо в письмах друга его Беренса; он смотрит на все как на действие дружбы с его стороны, а таковую дружбу он считает даром божьим, так в равной мере и испытанием. То, что он (Гаман) (стр. 393) пишет в таком жестком и странном тоне, делается только для того, «чтобы ваши порывы, движения вашего сердца против нас были открыты для бога; бог пожелал испытать, какие движения вызовет в моем сердце любовь Христова к вам и что вызовет у вас любовь Христова к нам».

Ввиду этого вызова, брошенного Канту, этой видимости, будто он вместе со своими друзьями подвергается общему для них испытанию, уверенность в собственном совершенстве, в смысле полноты раскаяния, и в превосходстве над друзьями была выражена, как отмечалось, настолько сильно, что они не могли не воспринять прежде всего Гаманову «гордыню». При таких предпосылках с его стороны, очевидно, нельзя было прийти ни к какому взаимопониманию. Как сказано, Кант, видимо, уже раньше не пожелал обсуждать с Гаманом эти вещи; последнее письмо Гамана к Канту (стр. 504) содержит упреки по поводу молчания того и попытку вызвать его на объяснения; кроме того, Гаман чувствует и то, что напрасно пытается добиться в этом расположения других своих друзей — Линднера

и Беренса (стр. 469; «Все мои искусства Сирены напрасны» и т. д.), и, поскольку переписка между ними все больше выбивалась из колеи, он делает (стр. 405) предложение на некоторое время оставить эту тему. На самом деле, опыт, который Гаман приобрел при этом, не пропал для него даром; с этого времени он держит себя с Линднером, переписка с которым после некоторого времени возобновилась снова, а также и с более поздними своими друзьями иначе, рассудительно, и поведение это основано на равных правах морального и религиозного своеобразия и оставляет свободу друзей неущемленной и нестесненной.

Но именно отказ от замысла обрабатывать сердца своих друзей или по крайней мере вынудить их к дискуссиям о состоянии их душ есть скорее внешняя видимость, и она простирается лишь на область непосредственного поведения в отношении их. Поскольку он должен отказаться от своего стремления добиться для себя признания в качестве учителя и пророка путем переписки, он прибегает с той же целью к другому средству — печатным произведениям. Уже в последних письмах к Линднеру и преимущественно к Канту мы видим зародыши, а затем и ближайшее возвещение о «Сократических достопамятностях» — этом начале его авторской деятельности, как сам Гаман характеризует это произведение. Молодого Беренса и Канта он ставит к себе в такое же отношение, в каком Алкивиад стоял к Сократу, и просит о позволении говорить как *гений*. В крайне характерном и в высшей степени богатом мыслью письме (стр. 430) к Канту он прибегает к такому обороту: ему (Гаману) «столь же мало дела до истины, как и друзьям Канта», «как и Сократ, я верю во все, во что и другие верят, но стремлюсь только к одному — *помешать другим в их вере*». В другом, часто цитируемом письме к Канту (стр. 506) он упрекает его в том, что тому все равно, понимает он Гамана или же не понимает; его (Гамана) предложение состояло в том, чтобы ему занять место дитяти, а Кант должен был бы его спрашивать; завязать беседу — вот то, чего он любым способом пытается добиться, и именно с той целью, чтобы привести друзей к самопознанию. «Сократические

достопамятности» — это изложение и выразительная демонстрация позиции, которую он хочет занять: вести себя, как Сократ, который был несведущим и выставлял свое незнание напоказ, чтобы привлечь сограждан и вести их и к самопознанию и к познанию глубоко сокрытой истины. И далее видно, что Гаману в отношении специфической цели этого произведения повезло не больше, чем с его письмами; на Канта оно, очевидно, опять не оказало никакого воздействия и не способствовало тому, чтобы желаемый диалог начался, а с другой стороны, как кажется, навлекло на Гамана презрение и даже насмешки. Но эта работа как выражает общую тенденцию всей литературной деятельности Гамана, так и содержит такие суждения, которые позднее оказали широкое воздействие. Поэтому мы еще несколько задержимся на этом произведении, заметив только, что Гаман, как он признается в одном месте, не дал себе труда самому почитать для написания данной работы Платона и Ксенофонта.

В посвящении (оно двойное — Никому, Всем Известному, то есть Публике, и Двоим) он характеризует двух последних (Беренса и Канта, т. II, стр. 7) так: «Первый из них трудится над философским камнем как друг человечества, рассматривающий этот камень как средство, споспешествующее *прилежанию, гражданским добродетелям и благу общежития;* другой же хотел бы сделаться *мудрецом* и добросовестным смотрителем монетного двора, каким был Ньютон». Сам (Гаман=) Сократ, несмотря на то, что ему был дан ряд учителей и учительниц, остался *несведущим;* но «он превзошел других по мудрости, потому что дальше, чем они, продвинулся в самопознании и *знал,* что *ничего не знал».* Своим «я ничего не знаю» он отверг ученых и любознательных афинян и облегчил своим прекрасным юношам преодоление их тщеславия, стремясь добиться их доверия через равенство свое с ними». «Все *неожиданные мысли* Сократа, которые были *не чем иным, как извержениями и выделениями* его незнания, софистам, ученым того времени, казались столь же ужасными, как и волосы на голове Медузы, укрепленной в центре эгиды». От этого незнания он переходит

к тому, что в наше *собственное наличное бытие и существование всех вещей* вне нас нужно *верить*, и оно не может быть доказано никаким иным образом. «Вера, — говорит он, — это не дело разума и поэтому не может подлежать никаким посягательствам с его стороны, ибо *вера* так же точно не происходит из каких-то оснований, как и *вкус* и *зрение*. Для сократического свидетельства своего незнания у него нет более достойной печати, чем 1 кор., 7: «И если кто-то воображает, что он знает нечто, он еще ничего не знает о том, что ему надо знать. Если же кто-либо возлюбил бога, он познает его... Как же из незнания этой смерти, этого ничто выходит зародыш жизни и высшего познания, словно заново творимых, софисту не разнюхать...

Из этого незнания Сократа легко вытекают особенности его способа учения и мышления. Что может быть естественнее того, что он увидел себя вынужденным всегда задавать вопросы, дабы стать умнее; что он легковерно принимал всякое мнение за истинное и серьезному исследованию предпочитал *испытание через насмешку и причуды*, что он высказывал просто *то, что приходило в голову*, потому что *не* понимал *диалектики;* что он, как все невежды, часто говорил так *уверенно и безапелляционно*, как если бы среди всех ночных сов своей родины он был той единственной, которая восседает на шлеме Минервы». Можно заметить, как и с точки зрения стиля Гаман смешивает Сократа и себя самого; завершающие черты этой зарисовки подходят именно к нему гораздо более, чем к Сократу, — это касается и следующих слов, в которых нельзя не заметить кое-чего от того, что говорилось выше: «Сократ ответствовал на выдвинутое против него обвинение серьезно и мужественно, с *«гордостью»* и хладнокровием, так что его можно было скорее признать господином над своими судьями, чем обвиняемым. Платон считает *добровольное убожество* Сократа знаком его божественного призвания; более важным знаком является его причастность той последней судьбе, которая постигает *пророков* и *праведников* (Матф. XXIII, 29; см. выше: быть поруганным и осмеянным)».

Смысл других произведений не был, правда, столь совершенно личностным, как смысл, содержание и цель этого произведения, хотя одновременно для публики ему была придана видимость объективного содержания; но ко всем ним более или менее примешаны личностные интересы и смысл. Также и высказывания о *вере* подобным же образом выводятся сначала из христианской веры, а затем расширяются до того всеобщего смысла, при котором *чувственная достоверность* внешних, преходящих вещей — «нашего собственного наличного бытия и существования всех вещей» также называется *верой*. В этом расширении принцип веры у Якоби, как известно, становится принципом философии, и в утверждениях Якоби узнаются почти дословно утверждения Гамана. Высокие притязания, присущие религиозной вере только вследствие ее абсолютного содержания, распространены, таким образом, на субъективную веру, которой присущи партикуляризм и случайность относительного и конечного содержания. Что и это искажение стоит в связи с характером Гамана, более прояснится в дальнейшем.

Дружба в отношениях между учеными и литераторами тогдашнего времени была важным делом, как можно видеть из тех многих томов переписки, которые с тех пор опубликованы. Сравнение разных видов и судеб такой дружбы могло бы, вероятно, доставить ряд интересных характеристик, в особенности если всю эту переписку сравнить со столь же многочисленными томами опубликованных писем французских литераторов того времени. Поворот Гамана к религии принял облик абстрактной самоуглубленности, упрямая простота которой не признает существенно объективных определений, обязанностей, теоретических и практических принципов и даже не имеет к ним хотя бы интереса. Различие в принципах может поэтому, несомненно, пойти очень далеко без того, чтобы нарушалась дружба, которая на этой почве возникала чаще всего благодаря случаю и субъективной склонности; поэтому главная черта Гамана — это постоянство в дружбе. Интересно познакомиться с тем, как он излагает свои представления о дружбе, что он в особенности часто

делает, когда описывает самую крупную прежнюю ссору со своими тогдашними друзьями. По его мнению, самые сильные упреки и самые резкие нападки — это только испытания (т. I, стр. 381); дружба для него — божий дар, поскольку все то, что кажется направленным на ее уничтожение, ведет только к ее очищению и доказывает ее подлинность. Она не имеет отношения (т. I, стр. 474) к учениям, урокам, обращению в истинную веру, наставлениям на путь истинный. «Какова же цель дружбы? — спрашивает он. — Любовь, чувства, страдания. Но чем же любовь, чувствования и страсти поучают, что они внушают другу? Выражение лица, мимику, восторженность, общий облик, красноречивые движения, стратегемы, мечтательность, ревность, бешенство». И далее: «Я был бы самым низким и неблагодарным человеком, если бы так скоро дал оттолкнуть себя и перестал бы быть другом человека, проявившего ко мне холодность чувств, непонимание и даже *открытую враждебность*. При этих обстоятельствах моя обязанность тем более состоит в том, чтобы упорствовать и ожидать того, что тому человеку снова станет приятно дарить мне свое благорасположение». И Гаман на всю жизнь сохраняет это теплое умонастроение в отношении братьев Беренсов, с которыми у него было столь резкое столкновение. А после смерти Мендельсона в нем пробуждаются прежние чувства к этому человеку, у которого «вступление его (Гамана) на литературное поприще не вызвало презрения»; после всех тех вспышек, до которых он доходил, выступая против него, он уговаривает себя остаться его другом, словно может еще убедить в этом и того. С Гердером он находится в продолжительных отношениях доверительной дружбы, по крайней мере судя по тону (часто довольно принужденному, а то и поддразнивающему). При всей этой дружбе Гаман однажды заявил Гердеру (т. V, стр. 61), — впрочем, и без того это ни для кого не секрет, — что точки зрения и кругозор обоих слишком взаимоотделены и различны, чтобы они могли договориться об известных вещах; он «проклинает» одну из конкурсных работ Гердера (там же, стр. 77), которая тому принесла такую славу; даже о его сочинении

об Апокалипсисе Гаман пишет ему 29 октября 1779 г. (т. VI, стр. 103), что книга эта — первая, которую он (Гаман) может любить и хвалить от всего сердца и души; но как это высказывание может быть правдивым, если это произведение имеет весьма малое отношение к полноте сердца и духа?! Общая черта, но как раз не признак доброго расположения состоит в том, что именно сочинения лучших друзей так возбуждали Гамана, что он в своих статьях нападает на них, причем эти статьи, хотя они предназначались к печати, по его обычной манере полны страстной горячности и задора и даже не лишены такого ингредиента, который может восприниматься как язвительная насмешка и обида. Конкурсную работу Гердера о происхождении языков Гаман кратко отрецензировал в кенигсбергской газете; здесь он лишь скрытым образом выступает против ее главных мыслей; но он написал также весьма резкую статью под названием «Филологические мысли и сомнения...» (т. IV, стр. 37 и след.), где он свои сомнения доводит до вопроса: «Серьезно ли автор собирался разбирать свою тему или хотя бы *затронуть* ее»; дающие повод к таким сомнениям признаки обнаруживаются будто бы в том, что все доказательство (человеческого происхождения языка) состоит из замкнутого круга, из вечного вращения в нем и составлено из *бессмыслицы — не скрытой и не тонкой,* — основано на таинственной силе произвольных наименований и принятых в обществе громких слов или на излюбленных идейках и т. д. Однако Гаман воздержался от напечатания этой статьи, после того как Гердер, прослышав о ней, выразил ему свое желание, чтобы она никогда не попала в руки публики. Точно так же он оставил ненапечатанными приготовленную для кенигсбергской газеты рецензию на Кантову «Критику чистого разума» и статью «Метакритика», к которой мы еще вернемся. Что Гаман был безжалостен к сочинениям Якоби, касающимся его раскола с Мендельсоном, к «Письмам о Спинозе» и т. д., которыми так дорожил Якоби, — об этом позднее еще будет идти речь.

К этому своеобразному виду дружбы примыкает еще своеобразие его набожности — вообще основной

черты его писательской деятельности и личной жизни, о которой теперь нужно сказать подробнее. Раньше мы видели его погруженным в религиозное чувство своего внешнего и внутреннего убожества, но вскоре он перешел в радостное состояние примиренного сердца, так что мучения и несчастное состояние души, вечно раздвоенной на религиозные требования и на противоречащее им сознание греховности, были преодолены. Но в том, что касательно этого периода было выбрано из его жизнеописания и в величайшей полноте находится в самом его сочинении, уже в готовом виде предстает перед нами тот язык святоши и тот отвратительный тон, который свойствен скорее языку лицемерия, нежели благочестия. В пользу вывода, что он впал именно в первое, говорит еще более то, что Гаман, после того как он внутренне покончил со своими грехами, стучится теперь в двери своих друзей, не только настаивая на том, что он величайший грешник, но и противопоставляя им в том, что касается его бездеятельного, уклоняющегося от определенности и труда образа жизни, пантеизм неподлинной религиозности — дескать, на все воля божья. «Христианин, — пишет он своим друзьям, — совершает все в боге: ест и пьет, переезжает из одного города в другой, останавливается там на год и погружается в стихию житья-бытья или же остается там в бездеятельном ожидании (намек на свое пребывание в Англии) — все это *божеские* дела и свершения». Не преминул он найти и приятный круг новых дружков, с которыми в угаре эгоистической порочности он мог бы совместно тешиться и заниматься самовосхвалением. Гёте в своей биографии рассказывает о том, как в те времена «тихие поселяне» во Франкфурте обратили свое внимание на Гамана и завязали с ним отношения, как эти набожные люди представили себе Гамана набожным по их образу и подобию и обращались с ним с глубоким уважением, как с «Магом Севера», но вскоре всеобщее неудовольствие вызвано было уже его «Облаками», а еще более — титульным листом его «Крестовых походов филолога», где был изображен козлиный профиль рогатого Пана, и сатирическими гравюрами (их можно увидеть также

и в настоящем издании — т. II, стр. 103 и 134): большущий петух, дирижирующий молодыми курочками, которые стоят перед ним, держа в коготках ноты, — все в крайне смехотворном виде; после этого они выразили ему свое возмущение, а он от них удалился. Но Гаману, конечно, было нетрудно найти около себя подобных же новых друзей, и если природные свойства его брата, кончившего помешательством, еще указывают на вероятность того, что он стал бы развиваться в направлении лицемерия и притворства, то зато его охраняли от этого все еще сильные и свежие корни дружбы в его нраве, гениальная живость его духа и более благородные черты характера. Эти корни дружбы не позволяли ему кривить душой перед самим собой и перед друзьями, попирая принцип светской порядочности. Потребовался строго позитивный элемент, как бы твердый клин, чтобы вогнать его в его сердце и преодолеть тем самым его упрямство, но оно не было этим убито, а скорее получилось так, что набожность целиком вобрала в себя его энергическую живость. У Гамана есть определенное сознание этого, так что он благодарит и бога за то, что (т. I, стр. 373) он «удивительно сотворен».

В часто упоминавшейся борьбе его с друзьями он многократно высказывается об этой связи своей набожности и своеобразной живости характера. Так, он говорит (т. I, стр. 393): «Когда Павел к коринфянам писал в таком жестком и странном тоне (и это он сравнивает со своим собственным поведением), то что за *смесь страстей* вызвало это в душе как Павла, так и коринфян? Чувство ответственности, гнев, страх, желания, рвение, месть — если у естественного человека пять чувств, то христианин — это инструмент с десятью струнами, и в *отсутствии страстей* он похож на медь звенящую, а не на нового человека». Эта набожность, которая несет в себе одновременно светский элемент выдающейся гениальности, столь же сильно отличалась по существу от разновидностей как тупой пиетистской, приторно сладкой или фанатической набожности, так и от более спокойной, непринужденной набожности прямодушного христианина, и она позво-

ляла также и другим лицам, которые не принадлежали к числу «тихих поселян», находиться с ним в общности и взаимопризнании.

Г-н издатель помещает (предисл. к т. III, стр. VI и след.) интересное в отношении Гамана упоминание об одном из произведений многолетнего его друга Г. И. Линднера, которое было издано еще в 1817 г. и в котором он набрасывает образ Гамана, говоря о его религиозности, что его поразительные — не просто особенности, но полные таланта духовные силы были причиной того, что по своему моральному и религиозному способу мышления он *был мечтателем;* он был, как добавлено там, *«строгим защитником* самой жесткой ортодоксии». Этим термином тогда обозначали то, что в протестантской церкви было существенным учением христианства. Позднее название ортодоксии исчезло одновременно с названием гетеродоксии, которое было дано взглядам Просвещения. Эти названия исчезли тогда, когда то и другое почти перестало в чем-либо отклоняться друг от друга и скорее стало почти всеобщим учением не только так называемой рационалистической, но в большинстве случаев даже так называемой экзегетической теологии, и особо теологии чувства. В сфере достигнутого в его душе искупления Гаман, конечно, сознавал *объективную* основу этого искупления, поскольку эта основа есть христианское учение о *триединстве бога.* С верой Гамана, как и вообще с лютеранской и христианской верой, сильнейшим образом контрастирует то, что современные нам профессиональные теологи желают быть преданными христианскому учению об искуплении, а одновременно отрицают, что основанием его является учение о триединстве; ведь без этой объективной основы учение об искуплении может обладать всего лишь субъективным смыслом. У Гамана же оно непоколебимо. В одном из писем к Гердеру (т. V, стр. 242) он говорит: «Без так называемого таинства святой троицы невозможно, как мне кажется, никакое поучение христианству — начало и конец отпадают». В этой связи он говорит об одном произведении, над которым он тогда работал, что содержанием этого эмбриона будет все принимаемое за

pudenda [позор] религии (а именно то, что другие обозначили как жесткую ортодоксию), а затем суеверное желание урезать и неистовый замысел совершенно *искоренить* все это. Но с ортодоксией обычно бывает связано и другое представление, а именно что она есть такая вера, которую человек носит в себе лишь как мертвую, внешнюю по отношению к духу или сердцу формулу. От этого взгляда никто не был более далек, чем Гаман, так что его вера имела в себе скорее внутренний контраст — она доходила до совершенно концентрированной, уже утрачивающей форму жизненности. Резче всего это выражено в том, что замечает Якоби («Избранная переписка», т. II, 1827, стр. 142) о Гамане в «Письме к графу Ф. Л. фон Штольберг»; однажды Гаман сказал ему на ухо: «Всякое цепляньe за слова и букву религии — это *богослужение ламы*». Говорить на ухо Гаман при своей горячности обыкновения не имел. Духовный мир его набожности всюду доказывает присущую ему свободу от омерщвляющих формул. Среди многих других высказываний может быть выделено следующее, более непосредственно сюда относящееся место из одного письма Гамана к Лафатеру[11] 1778 г. (т. V, стр. 276); в противоположность Лафатеровым *внутреннему беспокойству, неуверенности, духовной жажде и деловитости,* вразрез с его искушениями и муками Гаман формулирует заповедь своего собственного христианского убеждения таким образом: «Вкушай в радостях хлеб твой, пей с добрым чувством вино твое, ибо труд твой угоден богу; пользуйся жизнью с твоей женой, которую ты любишь, пока длится суетная твоя жизнь, богом дарованная тебе под солнцем. Ваши (Лафатеровы) *камни преткновения* суть столь же преходящие феномены, как и наша система Небес и Земли, включая все эти мерзкие копировальные и счетные машины». И он добавляет: «Если сказать Вам, что идет из глубины моей души, так все мое христианство — это вкус к *символам:* к воде, хлебу, вину. Здесь полнота голода и жажды: полнота, которая не только, как закон, обладает тенью *будущих* благ, но имеет и aytēn ten eicona ton pragmaton[12], поскольку таковые, будучи изображены в виде

загадки, могут быть сделаны *ныне сущими* и *наглядными;* teleion [12a] лежит по ту сторону». То, что Гаман называет своим вкусом к символам, состоит в том, что все *предметно*-наличное его собственных внутренних и внешних состояний, как и предметно-наличное священной истории и учений веры, имеет для него значение лишь постольку, поскольку оно, будучи постигнуто духом, претворяется в духовное, так что возникающий через это претворение *смысл* предметного не есть одни лишь мысли или создания мечтательной фантазии, но есть исключительно лишь истинное, духовное, обладающее наличной действительностью. Сюда относится то, что цитирует г-н издатель в приведенном месте из сочинения Г. И. Линднера; последний рассказывает там, как однажды он заметил Гаману по поводу его толкования самых обыкновенных мест из Библии, что он, Линднер, будь у него оригинальный талант Гамана и его острый ум Протея, превращал бы прах в золото и соломенные хижины в дворцы фей, что из всей грязи романов Кребильона [13] и т. п. он выделил бы дух всего того, что получает Гаман в своих глоссах и интерпретациях любой строки Хроник, книги Руфь, Эсфири и т. д. Гаман на это ответствовал: *«Таково наше предназначение».* Хотя вера Гамана сохраняет прочную позитивную основу в качестве предпосылок, однако для него не были священными ни внешне наличная вещь (облатка у католиков), ни формула вероучения, сохраняемая в качестве буквально понимаемого слова (как это имеет место в словесной вере ортодоксии), ни даже внешне историческая сторона воспоминания; но позитивное для него — лишь начало, оно существенно для оживляющего применения, дабы осуществить переход к образам, выражениям и наглядному представлению. Гаман знает, что этот оживляющий принцип есть по существу глубоко индивидуальный дух и что просветительская возня, участники которой не стесняются носиться с авторитетом буквы, которую они всего лишь *объясняют,* была фальшивой игрой, ибо *смысл,* даваемый экзегезой, есть в то же время понятый, субъективный смысл; и таким субъективным, присущим

смыслу, были тогда прежде рассудочные абстракции вольфианской школы, а потом других школ.

Таким образом, христианство Гамана есть энергия живой, индивидуальной, наличествующей вокруг действительности; в определенности позитивного элемента он остается самым свободным и независимым духом, а поэтому по крайней мере формально открытым для всего, что кажется самым далеким и самым чужеродным, — это показали выше примеры того, как он толкует прочитанное. В упомянутом письме Якоби графу Штольбергу он рассказывает также, что Гаман сказал: «Кто не может терпеть Сократа среди пророков, того следует спросить: *кто же праотец пророков?* И не назвал ли наш бог себя *богом язычников?*»

Гамана, по крайней мере на несколько дней, так вдохновила система религии Бардта [14], как бы хорошо ни знал он его как «лжеучителя», ибо «муж света и жизни говорит о любви». Духовная глубина самого Гамана сохраняется при этом в ее крайне концентрированной интенсивности и никоим образом не распространяется вширь, будь то широта фантазии или глубокомыслия. Мысль или прекрасная фантазия, которая разрабатывает истинное содержание и развивает его, придает последнему общность и отнимает у способа изложения видимость той странноватости, которую нередко, как таковую, и принимают за оригинальность. Ни художественных творений, ни чего-либо подобного в этом роде, ни научных трудов не может произвести единичность.

Характер Гамана как писателя, о чем мы теперь будем говорить, не нуждается ни в каком особенном изображении и оценке, так как он целиком есть лишь выражение ранее описанной своеобычности его личности и едва ли выходит за ее пределы к какому-либо объективному содержанию. Г-н издатель в своей меткой характеристике сочинений Гамана говорит (часть I, предисл., стр. X), что тогда, когда они появились, только немногие встретили их с почитанием и восхищением, большинство же отнеслись к ним равнодушно, как к вещам *неудобоваримым,* или даже приняли их с презрением, как стряпню какого-то фантазера. У нас,

поскольку мы уже потомки, наверное, может быть соединено и то и другое — сознание того, что эти сочинения достойны внимания и что они неудобоваримы, причем неудобоваримы для нас в еще большей степени, чем для современников, для которых значительное количество частных деталей, которыми заполнены сочинения Гамана, скорее могли представлять интерес и были, вероятно, более понятны. Неспособность Гамана написать книгу вытекает из сказанного выше сама собой. Г-н издатель в указанном месте (часть I, предисл., стр. VIII) сообщает о многочисленных сочинениях Гамана, что ни одно из них не составляло более пяти листов, а большинство — не превышало двух. «Далее: *все* они были созданы вследствие особых к тому поводов и отнюдь не из собственного побуждения, а того менее — ради заработка (некоторые переводы с французского, рецензии для «Кенигсбергской газеты» и еще кое-что в том же роде были сделаны все же именно с этой целью), поистине это были работы на случай, полные специфики личного и местного, полные связей с современными событиями и фактами, но и намеков на тот книжный мир, в котором он жил». Повод к их написанию и присущая им тенденция во всех случаях полемичны; рецензии прежде всего давали его восприимчивой натуре стимул к писательской работе. К первому его произведению — «Сократическим достопамятностям» его побудила цель личного характера, имевшая в виду некоторых определенных лиц; другой, половинчатый и плохо продуманный расчет — расчет на публику — отмечен выше. Это произведение повлекло за собой двойную критику — одну со стороны общественности в «Гамбургских известиях», исходившую из царства учености, в 1760 г.; другая же, судя по названию и той обиде, которую чувствовал Гаман, представляла собой желчный ответ из круга знакомых, которым Гаман надеялся импонировать своими «Достопамятностями». Эти нападки побудили Гамана приняться за новые брошюры. «Крестовые походы филолога» (1762) — собрание груды маленьких, не связанных друг с другом статей, которые большей частью были весьма незначительны, однако содержали в себе

отдельные перлы — связали его с «Литературными письмами», с Николаи и Мендельсоном; оба они, в особенности последний, высоко оценивая его талант, пытались привлечь его к своей литературной деятельности. Напрасно! В условиях такой связи Гаман был бы вынужден отказаться как от своеобразия своих принципов, так и от своего причудливого и бароккообразного типа писательской композиции. Эти связи послужили скорее ближайшим поводом к многочисленным брошюрам наступательного и оборонительного характера, полным частного остроумия и яда мщения. Другими поводами послужили для него иные случайности, как, например, орфография Клопштока, «Апология ордена вольных каменщиков», принадлежавшая пресловутому (умершему католиком и притом в качестве придворного протестантского проповедника в Дармштадте), раньше общавшемуся с ним Штарку (см. переписку с Гердером и другими лицами), «Апология Сократа» Эбергарда и т. д.[15] Кроме того, должность акцизного чиновника побудила его отдать в печать несколько листов на французском языке, адресованных, между прочим, К. Ицилиусу, Гишару;[16] в них выражено недовольство как скудным содержанием и испытываемой нуждой, так и всей акцизной системой и ее основателем Фридрихом II, причем к последнему он относится прямо-таки с ожесточением. Подобные сочинения не могли оказать совершенно никакого воздействия ни на влиятельных лиц, ни на публику; партикуляризм интереса, неестественность и сухость остроумия настолько берут здесь верх, что другого смысла за ними не видно. Гаман не примкнул к глубокому почитанию короля своими соотечественниками и людьми его круга и обычному восхищению королем, которого он называл иронически «Salomon du Nord» [Северным Соломоном], но еще менее поднялся до того, чтобы понять его и оценить по достоинству. Совсем напротив, в своей враждебности к нему он не вышел за пределы чувств мелкого немецкого чиновника из таможенной конторы, над которым начальствуют французы и который получает жалкое и неоднократно урезываемое жалованье, и не поднялся над абстрактной

ненавистью к Просвещению. Далее уже было отмечено, что особым поводом для его, Гамана, страстных, резких и ядовитых выступлений в печати было — помимо сочинений тех, кто были его противниками или становились таковыми, — почти всякое новое сочинение его друзей; свои ответы он, правда, в большинстве случаев не печатал (в настоящем издании многие из них опубликованы впервые) и воздерживался от того, чтобы давать их читать друзьям, на сочинения которых он так ополчался, между тем он потихоньку сообщал о них другим друзьям еще до печати. Сильнейшее возбуждение Гамана вызвало знаменитое сочинение Мендельсона «Иерусалим, или О религиозной власти и еврействе»; направленная против него брошюра Гамана «Голгофа и Шеблимини», без сомнения, самое замечательное из того, что было им написано.

Что касается более детальных сведений о содержании сочинений Гамана и формы, в которой он выражал такое содержание, то все следующее об этом ниже скорее подтвердит сказанное прежде, чем добавит новые черты. Мы уже видели, что смыслом их были огромнейшие глубины религиозной истины, но в столь концентрированном виде, что все весьма ограничено по объему. Изобретательность формы придает блеск уплотненному содержанию; но вместо постепенной разработки сама форма создает лишь развернутость, составляемую из субъективных частностей, своенравных и капризных мыслей, запутанных и темных оборотов, а вместе с тем из шумной брани и карикатурных, почти фарсовых ингредиентов, которыми он мог потешать сам себя, но которые не могли ни доставить удовольствия друзьям, а тем более публике, ни заинтересовать их.

Как Гаман представлял себе свои занятия — это он выражает с помощью следующего прекрасного образа (т. I, стр. 397): «Вдохнуть весь аромат лилий в долине и в тайне весь аромат познания — вот гордость, которой ярче всего запылают глубины сердца и внутренность человека». Непосредственно перед этим он сравнил себя с прорицающей валаамовой ослицей. В письме к г-ну фон Мозеру (т. V, стр. 48)[17] он следующим

образом развивает указанную параллель своей деятельности и деятельности Сократа: «Дело Сократа — свести мораль с Олимпа на землю и укоренить ее на земле, претворить в практическую очевидность изречение дельфийского оракула (о самопознании) — совпадает с моей деятельностью в том, что я аналогичным образом пытался развенчать *высшую святыню* и сделать ее простой и общей для всех назло нашим праведникам — *лжепророкам, пророкам показным, пророкам таможенным* (лучше сказать: пророкам-болтунам); все мои Opuscula [сочиненьица], взятые вместе, составляют алкивиадову личину (тонкий намек на сравнение Сократа с изображениями Силена). Каждый распространялся лишь о фасоне предложения или плана, и никто не думал о древних реликвиях *малого лютерова катехизиса,* вся соль и сила которого единственно превозмогает *папско-турецкое убийство* всякого Эона [18] и всегда превозможет их». Об этом же говорит название его сочинения «Голгофа и Шеблимини» (т. VII, стр. 125 и след.): первое, согласно его объяснению, — это холм, на котором был водружен крест, священное знамя христианства, а о Шеблимини там можно попутно узнать, что это кабалистическое имя, которое «Лютер, немецкий олимпиец и восстановитель христианства, извращенного ярмарочно-балаганным одеянием вавилонова Ваала, дал *охранительному духу* своей реформации... Чистые силуэты *христианства и лютеранства,* которые, как херувимы с обеих сторон престола господня, скрывают *тайный* знак моего авторства и его кивот завета от глаз *самаритян, филистеров и подлой черни Зихема».* Это христианство, выраженное столь же проникновенно, сколь и с блестящей энергией духа и направленное против Просвещения, составляет внутренне-весомое содержание произведений Гамана. В только что приведенном бросаются в глаза и недостатки «фасона», которые более или менее «скрывали» его замыслы, то есть не позволяли им обнаружиться в более развитом и плодотворном виде. Следующее место (из «Голг. и Шебл.», т. VII, стр. 58) самым определенным образом резюмирует все своеобразие его христианства: «*Неверие* в собственно *историческом* значе-

нии слова — это единственное прегрешение против духа истинной религии, *сердце которой в небе, как и небо ее в сердце.* Не в богослужениях, жертвоприношениях и обетах, *которые бог требует от людей,* состоит тайна христианского благочестия, но, напротив, в обетованиях, свершениях и самопожертвовании, которое бог *осуществил* ради человека; не в *самых благородных и величайших заповедях,* которые он дал, но в *высшем добре,* которое он *даровал;* не *в законодательстве* и *нравственном учении,* которые касаются лишь человеческих умонастроений и действий, но в *выполнении божественных деяний, трудов и предприятий* во спасение всего мира. *Догматика* и *церковное право* принадлежат только к общественным воспитательным и административным институтам; как таковые, они подвержены *произволу властей,* — эти видимые, общественные, обычные учреждения не есть ни религия, ни мудрость, *нисходящая свыше*; но они есть *земное, человеческое и дьявольское* установление под влиянием фряжских кардиналов и фряжских цицеронов, поэтических духовников или прозаических попов-чревовещателей и по переменчивой системе статистического равновесия и неравновесия или вооруженной терпимости и нейтралитета». Видно, что для Гамана христианство обладает только такой простой наличностью, что для него ни мораль, ни заповедь любви как заповедь, ни догматика вероучения и вера в вероучение, ни, наконец, церковь не есть существенные определения; все, что относится сюда, рассматривается им как *земное, человеческое* до такой степени, что оно, в зависимости от обстоятельств, может даже быть дьявольским. Гаман совершенно не сознавал того, что живая действительность божественного духа не сохраняется в таком простом, сжатом виде, но есть выведение его в мир, творение и происходит только через выведение наружу различий, ограничение которых должно признаваться в той же самой мере, что и право и необходимость их в жизни конечного духа. Поэтому в произведениях Гамана могут быть только отдельные места, которые обладают смыслом, именно приведенным выше; их выбор составил бы, конечно, прекрасный сборник, и это было бы, вероятно, самое

целесообразное, что можно сделать, чтобы обеспечить доступ к более широкой публике тому, что здесь действительно ценно. Но если бы хотели выделить эти места так, чтобы они были очищены от дурных ингредиентов, которыми отягощена вся писательская манера Гамана, то здесь не удалось бы избавиться от затруднений.

Что было бы интересно выделить, далее, из предметов, о которых говорит Гаман, так это его отношение к философии и его взгляд на нее. Он должен был заняться этим уже по одному тому, что теологические искания его времени и без того были связаны с философией, а в особенности с вольфианской. Однако его время было еще столь далеко от того, чтобы за пределами исторического облика религиозных догм почувствовать внутри таковых спекулятивное содержание (к этому наряду с абстрактно-исторической точкой зрения раньше всего обратились уже отцы церкви, а затем средневековые доктора), что Гаман не находил никакого побуждения к такому рассмотрению ни вовне, ни, того менее, в себе самом. Два произведения, которые по преимуществу толкнули Гамана на то, чтобы высказаться о философских предметах, — это были «Иерусалим» Мендельсона и «Критика чистого разума» Канта. И интересно подметить, как бродит в Гамане конкретная идея, обращаясь против разграничений рефлексии, и как противопоставляет он им истинное определение. Для того чтобы обосновать отношение религии и государства, Мендельсон предпосылает своему исследованию вольфианские принципы естественного права. Он излагает обычные различения между совершенными и несовершенными обязанностями, или между обязанностями по принуждению, по совести и по доброй воле, между действиями и убеждениями; к тем и другим человека ведут причины: к первым — *побудительные причины,* а ко вторым — *причины довода истины*; государство во всяком случае удовлетворяется мертвыми действиями, деяниями без духа; но и государство не может обойтись без убеждений; чтобы принципы превратились в убеждения и нравы, на помощь государству должна прийти религия, а церковь

должна стать опорой гражданского общества; однако церкви не следует иметь какую-либо форму правления и т. д. Более проницательный гений Гамана виден в том, что он с основанием рассматривает (т. VII, стр. 26) эти вольфианские определения как предлог «развить жалкое естественное право, которое едва стоит того, чтобы о нем говорили, и которое не соответствует ни состоянию общества, ни положению дел еврейства!». Далее он весьма правильно возражает против вышеприведенных различий (стр. 39), говоря, что действия без убеждений и убеждения без действия — это расчленение целостных и жизненных обязанностей на две мертвые половины, и затем, что *побудительные причины* не могут быть *доводами истины, а доводы истины* непригодны в качестве *побудительных причин*, что всякое божественное и человеческое *единство* прекращается вместе с убеждениями и действиями и т. д. И хотя истинные принципы, исходя из которых Гаман выступает против разграничений рассудка, сами по себе плодотворны, однако у него дело не доходит до развития таковых, а еще менее до более трудной задачи (а как раз она составила бы истинный интерес исследования), а именно задачи наряду с раскрытием более высоких принципов одновременно определить и оправдать сферу, в которой должны выступить и иметь свое значение формальные различения между так называемыми обязанностями по принуждению и по совести. Гаман твердо противополагает *сущность* права и нравственности, *субстанцию* общества и государства определениям совершенных и несовершенных обязанностей, действиям без убеждения и убеждениям без действия — определениям, которые, будучи превращены в принципы права, нравственности, государства, порождают лишь известный формализм былого естественного права и поверхностные идеи абстрактного государства. Но столь же необходимым, как и твердое принятие субстанции, является признание значимости на своем месте подчиненных категорий. Убеждение в необходимости и значимости этих категорий остается столь же непреодолимым, как и убеждение в необходимости субстанции. Поэтому будет неправильно утверждать только ту

истину, а эти категории вообще лишь отвергнуть — такие действия не могут быть чем-то иным, кроме пустой риторики. Поэтому заслуживает особого подчеркивания то, что Гаман отбрасывает разграничение между *побудительными* причинами и *доводами истины,* так как это задевает и новые представления, по которым нравственность и религия основываются не на истине, но только на чувствах и субъективной необходимости.

Другое место, о котором мы хотим упомянуть, где Гаман занимается философскими мыслями, находится в сочинении против Канта «Метакритика пуризма чистого разума» (в VII томе); в нем всего семь страниц, но весьма примечательного содержания. Это сочинение уже рассматривали (о нем писал Ринк[19] в «Разном к истории метакритического нашествия», 1800), чтобы выявить в нем источник, из которого Гердер почерпнул свою выступившую с великим самомнением и принятую со справедливым ее принижением, а ныне давно забытую «Метакритику», у которой, как показывает сравнение, только одно общее с блестящим сочинением Гамана — название. Гаман проник в центр самой проблемы разума и излагает ее решение; однако он рассматривает ее в образе *языка.* В связи с этими мыслями Гамана мы видим еще один пример его слога. Он начинает с того, что приводит исторически существовавшие точки зрения на *очищение* философии, из которых первая есть отчасти неверно понятая, а отчасти неудачная попытка сделать разум независимым от всякой преемственности, традиции и от веры в них; вторая попытка — попытка еще более трансцендентного очищения — исходит не более не менее как из независимости от опыта и его повседневной индукции. *Третья* — высший и одновременно эмпирический пуризм, она касается, *следовательно* (?!), и *языка*, единственного, первого и последнего органона и критерия разума (стр. 7); и теперь он говорит: «*Рецептивность языка и спонтанность понятий!* Из этого двойного источника двусмысленности черпает чистый разум все элементы своей *неуступчивости, мнительности, критиканства*, создает своим анализом и синтезом, одинаково произвольными, трижды *старой закваски*, новые феномены и

метеоры переменчивого горизонта, делает знаки и чудеса творцом всего и разрушителем, *меркуриевым волшебным жезлом* своих уст или расщепленным *гусиным пером* меж *тремя силлогистически пишущими перстами* своего Геркулесова кулака...» Гаман обрушивается на метафизику со своими дальнейшими уверениями (стр. 8), что «она извращает все словесные знаки и фигуры языка нашего эмпирического познания, делая их сплошь лишь иероглифами и значками, что посредством такого бесчинства она переделывает *добропорядочность* языка в такой *бессмысленный, ошалелый, непостоянный, неопределенный* X, что остается только *свист в ушах, магическая игра теней* и самое большее, как говорит мудрый (!) Гельвеций, талисман и четки *трансцендентального суеверия* с его «entia rationis[20] ее пустые оболочки и название». И так изливая свою душу, Гаман утверждает далее, что «вся *способность* к *мышлению* основана на языке, хотя в последнем сосредоточивается и ложное понимание разумом самого себя». «*Звуки* и *буквы* суть, *следовательно* (?), *чистые формы* a priori, в которых не встречается *ничто* такое, что есть *чувствование* или что принадлежит к *понятию* предмета; звуки и буквы суть также *истинные эстетические элементы* всякого человеческого познания и разума». И тут он высказывается против Кантова разделения *чувственности* и *рассудка* — поскольку эти стволы познания вырастают из *одного* и *того же корня* — как против насильственного, неправомерного и своевольного разлучения того, что соединила природа. «Возможно, — добавляет Гаман, — что все же существует *химическое древо Дианы* не только для *познания* чувственности и рассудка, но и для *просветления* и *расширения обеих областей и их границ*». На деле для науки речь может идти только о *развитом* познании, которое Гаман называет древом Дианы, а именно оно должно быть одновременно пробным камнем для основоположений, которые должны быть утверждены как *корень* мыслящего разума; обозначение и определение этого корня не может быть предоставлено ни свободному желанию и произволу, ни вдохновению; только полное его разворачивание и содержание его, и доказа-

тельство. «Пока же, — продолжает Гаман, — не ожидая посещения нового Люцифера и не трогая смоковницы *великой богини Дианы*, пусть обыкновенная змея, пригретая на груди у простого *народного языка*, даст нам прекрасный *символ* для *гипостатического соединения чувственной* и *рассудочной* природы, общего взаимообмена идиомами их сил, *синтетических* тайн обоих *корреспондирующих* и *борющихся друг с другом* обличий «a priori» и «a posteriori» вкупе» (здесь переход к другой стороне вопроса: что в языке том сосредоточено *ложное* понимание *ошибок* разумом в самом себе) «с транссубстанцией *субъективных* условий и субсумпций в *объективные* предикаты и атрибуты»; и это «через связку всемогущего словечка-заплаты», а именно ради сокращения длиннот и заполнения пустого пространства периодической *галиматьей тезисов и антитезисов* (намек на Кантовы антиномии)». И далее он восклицает: «Ах, нет *деяний* Демосфеновых (сам Гаман, как упомянуто, был косноязычен), нет триединой (?) энергии его красноречия или грядущей еще мимики, иначе я разверз бы очи читателю, дабы узрел тот воинства созерцаний, *восходящих* в храмины чистого *рассудка*, и воинства *понятий*, нисходящих в глубокие пропасти наиострейшей чувственности и все по *лестнице*, что не приснится и во сне, и хоровод этих манахаимов, или же двух воинств разума, тайную и неприличную хронику их прелюбодеяний и непристойностей, и целую теогонию всех титанических и героических форм. Суламифи и Музы в мифологии света и тьмы, вплоть до *игры форм* старухи Баубо с самою собой, inaudita specie solaminis, как говорит святой Арнобий, и новой *непорочной девы*, которая, однако, не может быть *богоматерью*, каковой ее считает святой Ансельм».

После этих столь же бесподобных, сколь и в высшей степени вычурных и витиеватых выкладок его глубокой неприязни к абстракциям, как и к *смешению* обеих сторон противоположности и к продуктам этих сторон, Гаман переходит к ближайшему определению того, что для него есть конкретный принцип. При помощи «итак» и «следовательно», которые на деле как

раз не имеют такой связи с предшествующим, он указывает в качестве природы *слов* на то, что они как видимое и слышимое принадлежат *чувственности* и созерцанию, а по *духу* своего назначения и значения — *рассудку* и *понятиям*, что они представляют собой как чистые и эмпирические созерцания, так и чистые эмпирические понятия. Однако то, что он далее связывает с этим, кажется, имеет лишь обыкновенный психологический характер. И наконец, его суждение о критическом идеализме таково, «что утверждаемая последним возможность выведения *формы* эмпирического созерцания без предмета и без знака из *чистого* и пустого *свойства нашего* внешнего и внутреннего духовного состояния dos moi poy oto и proton pseydos[21] есть весь краеугольный камень критического идеализма, его башенных сооружений и устроенных им лож чистого разума». Он предоставляет читателю (как представляет он в своих *метафорах* трансцендентальную философию) *«развернуть сжатый кулак в плоскую ладонь»*. К процитированному добавим еще одно место из письма к Гердеру (т. VI, стр. 183); сказав, что, как ему кажется, от всей трансцендентальной болтовни Кантовой «Критики» в конце концов остается *школьная* зубрежка и словесный хлам и что для него нет ничего легче, как прыгать из одной крайности в другую, он советует заняться углублением сочинения Джордано Бруно «De Uno», где объяснен его principium coincidentiae[22], который уже многие годы сидит у него (Гамана) в голове, причем он не может ни *забыть*, ни *понять* его; это *совпадение* во всех случаях кажется ему единственным *достаточным основанием* всех противоречий и истинным процессом их *разрешения* и *сглаживания*, чтобы положить конец всякой вражде здравого разума и чистого неразумия. Видно, что идея *совпадения*, которая составляет содержание философии и о которой уже была речь в связи с теологией Гамана и его характером (причем эту идею ему надо было представить на примере языка на манер притч), — эта идея твердо установилась для духа Гамана; но видно также, что он сделал лишь «сжатый кулак», а дальнейшее, что в науке является единственной заслугой и состоит

в том, чтобы «развернуть его в плоскую ладонь», предоставил читателю. Со своей стороны Гаман не дал себе труда, который, если так можно выразиться, дал себе господь бог, разумеется в более высоком смысле, — *развернуть* в действительности сжатое ядро истины, которое и есть он, бог (древние философы говорили о боге, что он есть круглый шар), — *развернуть* его в систему природы, в систему государства, права и нравственности, в систему всемирной истории, развернуть в открытую руку с растопыренными пальцами, чтобы постигнуть дух человека и привлечь его к себе; дух, который есть не просто путаный интеллект, тупое, замкнутое и сжатое брожение в себе самом и не одно лишь чувствование и непрерывный опыт практики, но развернутая система организации интеллекта, формальное острие которого есть мышление, что означает по своей природе способность проникать сначала за поверхность божественного развертывания или же, скорее, подниматься благодаря размышлению над этой поверхностью и проникать внутрь; а затем, находясь там, воспроизводить в мысли божественное развертывание: это усилия, которые суть определения мыслящего духа в себе и для себя, и его высокий долг — с того момента, когда *он* сам избавился от облика сжатого шара и стал богом *откровения*, а именно *открыл, что он есть это* и ничто другое, а тем самым, и только тем самым, *открыл* связь природы и духа.

Из вышеприведенных суждений Гамана о Кантовой «Критике» и из многочисленных высказываний в его произведениях, как и из всего своеобразия его, вытекает, что его духу была вообще совершенно чужда потребность в научности, потребность осознать содержание в мышлении, развить его в нем и тем самым как оправдать его, так и удовлетворить мышление, как таковое. Он совершенно не оценил Просвещения, против которого он боролся, его стремления заявить о значимости мышления и его свободе во всех интересах духа, как не оценил и осуществленную Кантом, пока, правда, лишь формальную, свободу мысли; и хотя он и был прав, не удовлетворяясь теми формами, к которым пришло это мышление, он все же, так сказать, много

шумит и мелет что попало — вообще против мышления и разума, которые единственно могут быть истинным средством сознанного развертывания истины и роста ее, превращающего ее в древо Дианы. Еще и потому он не мог не пропускать все это мимо себя, что его, хотя и ортодоксальная, концентрация, которая застыла в интенсивном субъективном единстве, согласуется с тем, против чего он борется, в негативном результате — в том, что всякое дальнейшее развертывание учений истины и связанных с ними верований как учений и даже развертывание нравственных заповедей и правовых обязанностей кажется неважным и безразличным.

Но здесь надо ближе рассмотреть и остальные ингредиенты, которыми наполнен весь значительный смысл взглядов Гамана, вернее же, которыми он скорее обезображен и затемнен, нежели украшен и прояснен. Непонятность гамановых писаний, коль скоро таковая касается не указанного смысла, который, впрочем, и без того остается для многих непонятным, но его формального строения, сама по себе неприятна и безрадостна и еще более становится такой потому, что она неизбежно связывается у читателя с противным ощущением ее преднамеренности. Изначальная закоснелость в упрямстве ощущается как враждебное настроение Гамана в отношении той публики, для которой он пишет; после того как он вызвал в читателе глубокий интерес и таким образом у него возникла с ним общность, он сразу же отталкивает его гримасами, шутовством, бранью, которые ничуть не лучше от употребления библейских выражений, или издевательскими насмешками и мистификациями; таким образом, отвратительным способом он уничтожает участие, которое сам же пробуждает, или по крайней мере подрывает его, иногда безнадежно, разбрасывая и накручивая причудливые и совсем не относящиеся к делу выражения; тем самым он полностью мистифицирует читателя, так как за такими выражениями скрыты лишь совсем банальные частности, при помощи которых он пробудил видимость или ожидание глубокомысленного значения. Многие из таких намеков, как признает сам Гаман в ответ на вопросы друзей, которые просили у него разъ-

яснений, он уже не понимает. Пришлось бы проштудировать все рецензии пятидесятых и последующих годов прошлого столетия, гамбургские «Известия об ученых предметах», «Всеобщую немецкую библиотеку», «Литературные письма» и большое количество других совершенно забытых неведомых газеток и изданий, чтобы снова установить смысл многих выражений Гамана; это тем более неблагодарная и неплодотворная работа, что в большинстве случаев она и внешне осталась бы бесплодной. Сам г-н издатель, обещав дать в восьмом томе пояснения (т. I, предисл., стр. XIII), вынужден добавить, что ими будут удовлетворены лишь очень скромные ожидания. Большинство произведений Гамана, а то и все они, нуждаются в комментарии, который мог бы стать более объемистым, чем они сами. В этой связи можно согласиться с тем, что уже Мендельсон (прокомментированный Гаманом в «Литературных письмах», часть XV [т. II, стр. 479], в свойственной ему шутовской манере) сказал по данному поводу: «Кто-нибудь, рассчитывающий в итоге узнать о возвышенных и важных тайнах, еще уговорит себя поблуждать по мрачным лабиринтам подземной пещеры; но если от трудов разгадывания темного писателя нельзя ожидать в качестве прибыли ничего, кроме *случайных мыслей,* то такой писатель скорее всего останется непрочитанным». Переписка дает разъяснения некоторых совершенно частных намеков, откуда зачастую могут быть получены только совсем безжизненные мысли; если угодно, желающий может посмотреть объяснение (т. V, стр. 104) Velo Veli Dei (т. IV, стр. 187) или Мамамуши с тремя перьями (т. IV, стр. 199): это имя взято из «Gentilhomme bourgeois» [«Мещанин во дворянстве»] Мольера, и подразумевается им не паша с тремя конскими хвостами, но один газетчик, Гаманов издатель и владелец бумажной мельницы из Трутенау; другой Мамамуши появляется (т. IV, стр. 132) в связи с тем, что Гаман свойственным ему образом вводит свои личные обстоятельства в сочиненьице «Апология буквы H» и там рассказывает о себе, «что он (см. выше в его жизнеописании) безвозмездно прослужил в двух канцеляриях месяц и шесть месяцев и не смог стать

даже порядочным регистратором ввиду подавляющей конкуренции со стороны инвалидов — чистильщиков ботинок и нищих (каковы были собственные способности Гамана к исполнению должности и как он исполнял ее, известно из рассказанного выше), а теперь он школьный учитель, который желает подлинного добра для юношества, и это куда порядочнее, чем быть благоустроившимся поденщиком, лошадником или Иорданом Мамамуши о *трех ночных колпаках* без головы, что хорошо только для зашибания деньги. Кого означают эти три ночных колпака? Ответ: «Три *королевские палаты* в Кенигсберге, Гумбинене и Мариенвердере»! У Гамана, правда, было достаточно причин маскировать свою сатиру на королевские власти, когда он именно в это время искал себе место, обратившись в одну из них. Еще одну мистификацию такого рода мы приведем из «Голгофы и Шеблимини», сочинения, содержание которого уж, конечно, заслуживало того, чтобы быть свободным от шутовства. Рассматривая представления об *общественном договоре* (т. VII, стр. 31 и след.), господствовавшие тогда, да и поныне, в очень многих теориях естественного права и государства, Гаман весьма правильно выявляет ложную посылку, которая берется отсюда для государственной жизни, а именно посылку об абсолютности случайной, *частной* воли: он противопоставляет этому принципу всеобщую в себе и для себя божественную волю и в качестве истинного отношения берет существующее для частной воли бытие обязанности и подчиненность ее законам справедливости и мудрости. От *Я* частной воли последовательность рассуждения ведет его к идее монархического принципа, но его угнетенное акцизное существование тотчас же превращает для него этот принцип в фарс. «Не Соломону, не Навуходоносору, только какому-нибудь Нимвроду [23] в естественном состоянии подобало бы восклицать с настойчивостью рогатого лба: «*мне* и только мне *одному* принадлежит право решения, *обязан ли я* к *благодеянию* (он не мог бы сам добавить: к [соблюдению] *права*), кому, когда и в какой степени?.. Но *Я*, даже в естественном состоянии, ведь так несправедливо, так нескромно, и у каждого человека есть равное право

на *Я. На одно Я!* Так будем же радоваться *«нам»* по милости божьей и будем благодарны за крохи хлеба, оставляемые несовершеннолетним сиротам их охотничьими и комнатными собаками, бульдогами и волкодавами. Бушует ли река, он не трепещет; стоит смело, хотя бы Иордан вливался в уста его» (Иов, XI, 18). Кто же принудил его швырнуть бедным жнецам чаевые! Кто помешал ему забрать эти «тьфу, тьфу» *бедняков*!». И кто же догадается, что, как Гаман объясняет в письме к Гердеру, под ««тьфу, тьфу!» бедняков» надо понимать *приплату* («foy») акцизных чиновников, которую Фридрих II забрал в акцизную кассу и утрату которой, очень для Гамана чувствительную, последний часто упоминает в своих письмах. Гёте («Из моей жизни», III ч., стр. 110) говорит о писательской манере Гамана следующее. В его, Гёте, собрании находятся некоторые из печатных сочинений Гамана, где тот на полях собственноручно привел места, к которым относятся его намеки; но если, добавляет Гёте, открыть соответствующие места, то опять же обнаруживается двусмысленный свет, который весьма приятен, *только* нужно совершенно отказаться от того, что называют пониманием; Гёте замечает, что он сам был совращен Гаманом на такой Сивиллов стиль, но мы знаем, как далеко он отошел от него и как он преодолел именно противоположность между гением и вкусом (и еще придется указать), в которой он вначале оказался со всем энергическим порывом своего духа.

В манере последней противоположности, которая тогда стояла на повестке дня, Мендельсон в своих «Литературных письмах» сформулировал суждение о Гамане, вся собственность писательской манеры которого слишком бросалась в глаза, чтобы не быть правильно подмеченной наиболее рассудительными из его современников.

«В произведениях Гамана, — говорит Мендельсон, — виден *гений,* но не замечен *вкус* — категория, которая прежде была принятой и допустимой, но ныне более или менее изгнана из немецкой критики; требовать от произведения, чтобы в нем был вкус, покажется теперь по крайней мере странным. Уже сам Гаман объ-

являет эту категорию *«тельцом,* составляющим мужскую силу оригинала (наверное, Вольтера) и прелюбодействующего народа». Мендельсон видел в Гамане писателя с тонкой способностью к оценке, который много читал и много переварил из прочитанного, обнаруживает искры гения, в распоряжении которого — энергия и весомость немецкого языка; он мог бы стать одним из наших лучших писателей, но, будучи совращен *страстью* быть оригинальным, стал одним из тех, кто более всего заслуживает *порицания.* Замкнутый в субъективность партикуляризма и не созрев в ней к мыслящей или художественной форме, гений Гамана смог стать лишь *юмором* [Humor], и, что еще печальнее, юмором, слишком перемешанным со всем противным. Юмор для себя по своей субъективной природе, если над ним не господствует благонастроенная и хорошо воспитанная большая душа, всегда близок к переходу в самодовольство, субъективные частности и тривиальное содержание. У Гиппеля, земляка Гамана, родственного ему по духу и многолетнего знакомого или даже друга, которого, видимо, можно единогласно счесть превосходнейшим немецким юмористом, юмор расцветает в богатую духом форму, в талант, способный вырисовывать в высшей степени индивидуальные образы и оригинальные характеры, ситуации и судьбы, весьма тонкие и глубокие чувства и философски продуманные мысли. Этому *объективному* юмору является скорее полной противоположностью юмор Гаманов; и то распространение, какое придает Гаман, ради собственной забавы, истине, остающейся в своей концентрированности, может нравиться не вкусу, но лишь случайности gustus'a [вкуса]. О произведенных таким образом созданиях можно услышать самые разные мнения.

Друг Гамана Якоби, например, сказал о его «Новой апологии буквы H» (т. IV, стр. VI) следующее: ему не известно, «можем ли мы в нашей словесности указать на что-либо, что с точки зрения содержания и формы превосходило бы это произведение по глубокомыслию, остроумию, проникающему его настроению и вообще по богатству присущего ему гения». По-видимому, помимо процитированного автора никто ни малейшим образом

не пришел в восторг от этого сочинения. Гёте, правда, испытал на себе воздействие Гамана тогда, когда им пришлось быть современниками; последний вызвал в нем даже сильное волнение, поскольку в богатой душе соединяются многие такие сильные душевные движения. То, что Гёте в разных местах говорил о Гамане (кое-что из этого мы уже процитировали), избавляет нас от дальнейшей характеристики писательского характера последнего. Для многих Гаман есть не только нечто интересное и впечатляющее, но и опора и поддержка в те времена, когда они нуждались в таковых, дабы не отчаяться. Нам, живущим позже, следует восхищаться им как оригинальной личностью своего времени, но мы можем сожалеть, что он не нашел в то время уже выработанной духовной формы, сливаясь с которой его гений мог бы создавать истинные образы к радости и удовольствию как его современников, так и потомков, или что судьба не наделила его веселым и добродушным нравом, чтобы он мог себя самого развить для подобной объективной формы.

Здесь мы покинем картины его наличного бытия и его деятельности и из тех материалов, которые доставляются нам лежащим перед нами собранием, выделим еще конец его жизни. Что касается его литературной карьеры, то он захотел завершить ее «открытым листом», который мы теперь впервые имеем в напечатанном виде. Три листа отсюда он еще сам отдал в печать во время работы над ней, но при этом он почувствовал, что он, как он пишет Гердеру (т. VII, стр. 312), «вдруг сам впал в такую *страстную, слепую и глухую болтовню,* что совсем растерял первые впечатления о своем *идеале* и не мог уже найти снова даже его следов». Напечатанный в собрании, переработанный текст сохранил большей частью манеру первого наброска; те места из последнего, которые отсутствуют во втором варианте, составляющем 3,5 листа, г-н издатель хочет дать дополнительно, в восьмом томе. Ближайшим поводом к этому прощальному письму вновь послужила рецензия в 63 томе «Всеобщей немецкой библиотеки» на «Голгофу и Шеблимини»: «Нужно отомстить политическому филистеру Ф. (за этим инициалом укрылся

рецензент), поразив его ослиной челюстью» (т. VII, стр. 299). В этом письме он делает пространные замечания литературного характера о своих сочинениях, сожалеет, что не убедил в честности своих намерений своего старого друга Мендельсона, когда тот еще был жив, снова повторяет в основном мысли своей «Голгофы и Шеблимини» и в особенности самым резким образом выражает свое недовольство «всеобщей немецкой Иезавелью» и «старонемецкой Голгофой, его слепым спящим Гомером и его сотоварищами и оруженосцами», «theologico-politico-гипократической заквасской бродящего — во внутренностях в корне испорченной природы и общества — макиавеллизма и иезуитства, который вел свою игру с братьями Сусанны и Велиаловыми детьми нашего просвещенного столетия» и т. д. Он часто заводит речь о том, что род его писаний неприятен ему и что в будущем он постарается писать по-другому, спокойнее и яснее, но заканчивает это произведение в той же самой витиеватой, взвинченной, неприятной манере, за исключением отдельных мест, где он с трогательным чувством и прекрасной фантазией характеризует содержательную тенденцию своей писательской деятельности. Уже приводились его слова о том, как в начале своего жизненного пути, в 1759 г., он выразил свою тенденцию в прекрасном образе лилии в долине. В 1786 г. на склоне своей жизни он пишет о своем предназначении следующим образом (т. VII, стр. 120): «Для этого царя град его — Иерусалим, имя которого, как и его слова, велики и неведомы, излился мелкий ручеек моего сочинительства, которое презирают, подобно медленно текущим водам Силоаха. Суровость художественной критики преследовала сухой стебелек и каждый летучий листок моей музы. Ибо сухой стебелек играючи насвистывал с детишками, сидящими на рыночной площади, а летучий листок кружился и грезил об идеале царя, который мог гордиться величайшей кротостью и смирением сердца: здесь он более, чем Соломон. Как милый любовник изнуряет покорное эхо именем своей возлюбленной и не щадит ни одного дерева в лесу или саду, вырезая на них инициалы и крестики заветного

имени, так и память о прекраснейшем среди сынов рода человеческого в стане врагов царя была излита елеем Магдалины, и, как драгоценный бальзам, ниспадал он с главы Ааронова на всю бороду его и вниз на платье. Дом Симона Прокаженного в Вифании был полон аромата евангельского елея; но некоторым милосердным братьям и художественным критикам неприятны сии нечистоты, и ноздри их полнятся одним лишь трупным запахом». Гаман не может удержаться, чтобы не обезобразить завершающей (как и большинство остальных его выражений, заимствованных из Библии) картиной нечистот ту глубокую серьезность, с которой он начинает это изображение, и те невинные, хотя и капризные шалости, посредством которых это изображение было продолжено.

В то время как он был занят тем, чтобы таким образом завершить свою полную враждебности и борений жизненную деятельность, он рвался к тому, чтобы освежить свой утомленный жизнью дух в лоне дружбы или по крайней мере дать ему там окончательно успокоиться. Судьбы этой дружбы надо еще нам проследить. Хотя дружеские чувства Гамана и Гердера, одного из самых старых его друзей, в целом оставались неизменными и их переписка, в которой довольно рано почувствовался неестественный тон, продолжалась, однако их сообщения все более теряли живость восприятия, а тон их стал скорее впадать в скуку хныканья. 1 сентября 1782 г. Гаман пишет Гердеру из Пемпельфорта: «Уже несколько лет мои вялые и плохие письма, вероятно, были для Вас верным зеркалом моего печального положения». Гердер, который уже давно привык писать Гаману в печальном тоне (он также и с другими держал себя в манере хандры, но более неприятно, высокомерно и важно — см. Гёте, «Из моей жизни»), отвечает так (28 окт. 1787 г.): «Я краснею за свое долгое молчание, но я ничего не могу поделать с собой; я и теперь такой усталый и измученный проповедями и т. д. Все *суета* (частое восклицание в его письмах) — писательская деятельность и всякие труды и т. д.; ведь и Вы тоже чувствуете оскомину от жизни» и т. д. Что касается отношения Гамана к Гиппелю и Шеффнеру[24],

с которыми он находился в самых сердечных, частых и многолетних сношениях, то вот что он пишет Якоби (8 апреля 1787 г., «Сочинения» Якоби, т. 4, часть 3, стр. 330): «Поведение этих людей столь же странно, как и их тон; что за фигуру представляю я собой между ними, сам не знаю. *Кажется, что мы любим и ценим друг друга, но сами друг другу по-настоящему не доверяем.* Они нашли то, что я *ищу*. Как бы я ни ломал себе голову, со мной происходит то, что было с Санчо Пансой, и я в конце концов должен буду успокоиться на восклицании: «*Бог* поймет меня». В особенности в Гиппеле для него чудо и тайна, как это тот при своей занятости может думать о всяких побочных вещах (продолжение его «Жизненных путей») и откуда у него берутся минуты и силы все успевать; он и бургомистр, и директор полиции, и старший уголовный судья, он и принимает участие во всяком обществе, и разводит сады, обладает строительной жилкой и собирает гравюры, картины, умеет соединить роскошь с бережливостью, как и ум с глупостью». Это интересное изображение гениального, полного жизни и бодрости духом человека. Там же Гаман говорит о себе (стр. 336). У него в Кенигсберге нет никого, с кем он мог бы поговорить на свои темы, кругом одни лишь равнодушные люди. Тем задушевнее была его дружба с Якоби, тем оживленнее — их переписка (обращение к Гаману на «Вы» Якоби вскоре стал чередовать с обращением «Ты» и «Отец», и последние скоро возобладали; но Гаман, собираясь путешествовать, пишет Якоби: ты можешь звать меня на «ты» только с глазу на глаз! — «Переписка» Гамана с Якоби, стр. 376). К этому присоединилась дружба с г-ном Францем Бухгольцом, бароном из Велльбергена близ Мюнстера, юным и весьма состоятельным человеком, который из чувства глубокого уважения к Гаману просил его считать его, Бухгольца, своим сыном, перевел Гаману значительные денежные суммы и тем самым облегчил ему заботу о поддержке существования себя и своей семьи и о воспитании детей, а также сделал возможной и поездку к друзьям в Вестфалию. Гаман чувствовал неудобство от таких столь далеко идущих обязательств; он пишет Гарткноху [25],

который ему также предложил денег, что «под тяжестью благодеяний своего друга он и так уже достаточно страдает, он так этим придавлен, что не мог бы возложить на свои плечи иного бремени, если только не хочет свалиться под его тяжестью; затем он возводит свои переживания к *недоверию к самому себе,* что и подавно, по его словам, привязывает его к Провидению и делает покорным рабом единого отца и господа над людьми». Дух дружбы этих двух людей с Гаманом ослаблял, правда, у этих благодеяний то (связанное с ними) чувство неловкости у обеих сторон, которое при других отношениях было бы неизбежным. Не только в причудах некоего Жан-Жака (И. Г. Гаман иногда также подписывается как Ганс Гёргель!), который сунул своих детей в сиротский приют (Гаман воспитывал своих дочерей в дорогом пансионе, который содержала одна баронесса) и поддерживал свое существование перепиской нот, но и в более общем смысле в денежных отношениях (а также в *обращении на «ты»* и т. д.) «деликатность» тогдашних французских великих умов и литераторов (смотри, напр., «Жизнь Мармонтеля») была иной, чем деликатность немецких. Гаман на просьбу об отпуске получил от своего начальства в первый год отказ, во второй — разрешение на путешествие сроком на месяц; в третий же, при преемнике Фридриха II, на его прошение, в котором он, судя по резолюции (см. в указ. соч. стр. 363), чересчур сильно изобразил бесполезность своей служебной деятельности*, не подозревая, что действие, оказанное этим прошением, зайдет столь далеко, — перевод его на пенсию с выплатой лишь половины жалованья (150 талеров, которые, впрочем, вскоре были увеличены до 200). Убитый этой резолюцией, которую Якоби называет «тираниче-

* Берлин, апрель 1787 года, 26 числа: «Здесь уже известно, что с теперешней должностью управляющего упаковочным двором в Кенигсберге, занятой Гаманом, связано исполнение немногих, а отчасти и ненужных обязанностей. Это же подтверждено им самим в его, поступившем 16 числа, представлении. Поскольку излишние должности в приходной акцизной конторе, согласно категорическому высочайшему распоряжению, подлежат сокращению, а должности с малой занятостью — соединению с другими...» и т. д.

ским решением», и перед лицом «невозможности продолжительное время содержать себя и своих детей без того, чтобы не расшвырять безответственно то, что от него, Бухгольца, он получил в качестве благодеяния (капитал, предназначенный тем для воспитания детей Гамана)», он сделал новое представление в министерство и уже с потрепанным здоровьем поехал в Вестфалию. 16 июля 1787 г. он прибыл к Фр. Бухгольцу в Мюнстер. Попеременно то там, то у Якоби в Пемпельфорте он пребывает в кругу сердечных друзей и полон надежды, что результатом его паломничества, как он пишет Рейхарду (т. VII, стр. 362), будет восстановление здоровья и сердце, свободное и обновленное для наслаждения жизнью и радостями. И действительно, он находился в весьма выдающемся кругу очень благородных, образованных и блестящих людей, которые его столь же любили, как уважали и почитали, и не менее заботливо ухаживали за ним, — он был в обществе своего *Ионафана* — Якоби и его благородных сестер, *своего «сына» Алкивиада* — Бухгольца, *Диотимы* — княгини Голицыной[26], *Перикла* — фон Фюрстенберга, собственного старшего сына и старого друга, врача Линднера. И хотя взаимное уважение и любовь и общность в своей основе их умонастроений объединяла этот прекрасный кружок, однако в характере и духовных особенностях самой этой дружбы уже заключено было то, что если этот кружок и не пришел в полное расстройство, то по крайней мере в нем возникало взаимное непонимание, которое вело к трудностям во взаимоотношениях. И непонимание здесь, вероятно, хуже, чем распад кружка, ибо оно было связано с мучительными недоразумениями, тогда как последний имел бы только внешние последствия в отношении других лиц. Правда, с этими друзьями Гамана не получилось так, как с ранее упомянутыми кенигсбержцами, — ему не казалось, что они любят и уважают друг друга, но без подлинного доверия. Но если там Гаман думал, что другие уже нашли то, что он ищет, то здесь он, напротив, считался нашедшим то, что искали другие и что они в нем должны были почитать и от него вкушать, приобрести для себя или усилить. Если мы поищем причину того, что

радость, которая охватила совместно столь замечательные личности, перешла все же в итоге в неудовлетворенность, то она лежит, конечно, в противоречии, в котором они понимали и брали как себя, так и друг друга. Вне убеждений, мыслей, представлений, интересов, принципов, верований и чувствований, *вне* и *за* этой непосредственной конкретностью индивидуальности в воззрениях этого кружка лежала еще простая концентрированная интенсивность внутреннего мира их души и веры; это в глубине души находящееся Простое одно должно было иметь абсолютную ценность и только через живую наличность интимности, полной доверия, ничего не удерживающей и целиком себя отдающей, должно было дать себя, найти, познать и наслаждаться собой. Те, кто твердо осуществили в своем представлении такое разделение и связали с этим свое понятие прекрасного и даже величие души, не могут взаимно удовлетвориться мыслями и свершениями, *объективностью* умонастроения, веры и чувствования; но внутреннее может открыть себя, явить, сообщить себя только через чувствования, представления, мысли, дела и т. д. Между тем как в этом сообщении выступают различия и партикуляризм взглядов, и притом в неясном виде, — ибо вся позиция есть сама неясность, — явление, как таковое, также не соответствует искомой, требуемой для созерцания и не подлежащей *выражению* в словах внутренней жизни; душа, как таковая, не дает себя ухватить: итак, результатом является нечто Indéfinissable, непонятность и тоска неудовлетворенности; это настроение, в котором люди, не будучи собственно в состоянии ответить на вопрос, почему это так, видят себя в разделенности друг от друга и чуждыми друг другу, вместо того чтобы, как они думали, полагая, что иначе и быть не может, найти себя. Это те ситуации и результаты, известные описания которых дал сам Якоби. Мы сопоставляем факты — как рисуют друг друга действующие лица этого, если угодно, романа дружбы.

О *Диотиме,* княгине Голицыной, Гаман пишет с величайшим уважением. Он описывает ее один раз в письме к одной знакомой в Кенигсберг (т. VII, стр. 367)

крайне характерным образом, в том, что касается и ее, и некоторой части окружающих замечательных обстоятельств: «О, как проникнулись бы Вы благорасположением к этой исключительной женщине, которая *чахнет от страсти к величию и добру*». Княгиня, без сомнения, не допускала мысли оставить незатронутыми своими известными прозелитскими усилиями человека, который — поскольку он, как могло казаться, уже так «много нашел», — конечно, был недалек от того, чтобы сделать последний шаг; но Гамана было не так-то просто запутать. В качестве оставшегося от такой попытки следа нельзя все же рассматривать то, что теперь, как он говорит, он стал предпочитать цитировать Вульгату; скорее, [надо рассматривать так] то, что теперь он (после визита к «благочестивой княгине») каждое утро стал отдыхать душой над «Молитвенником» Сайлера[26a], к которому он, познакомившись с этой книгой, привязался сильнее, чем *Иоганнес* (то есть Лафатер; см. переписку Гамана с Якоби, стр. 406). Он метко высказывается об этой книге, говоря, что если бы Лютер не имел мужества стать еретиком, то Сайлер не был бы в состоянии написать такой прекрасный молитвенник (т. VII, стр. 420). В то время, когда как раз шел спор о криптокатолицизме[27], этот молитвенник приобрел дурную известность как книга, которая если и не предназначена для того, чтобы ввести в заблуждение протестантов насчет природы католицизма, то могла бы быть для этого использована. Имеется (т. VII, стр. 404) интересное письмо Гамана княгине от 11 дек. 1787 г., начало которого или повод к его написанию не совсем ясны, но далее в нем сказано следующее: «*Не полагаясь* на принципы, которые большей частью основаны на предрассудках нашего века, и отнюдь не *высмеивая* их, ибо они принадлежат к *элементам современного мира* и нашей с ним связи (очень важное, полное мысли слово), надо, как самой надежной основой всякого спокойствия, удовлетвориться *чистым* млеком *Евангелия,* ориентироваться на данный *богом,* а не *людьми* светоч и т. д.» Здесь даны определения, которые отсекают ряд составных моментов религиозности княгини,

Что касается Фрица *Ионафана* — Якоби, то Гаман в последний период своей переписки вступил с ним во всесторонний обмен мнениями о его философских и полемических сочинениях против Мендельсона и «берлинцев»; Якоби вложил в это все рвение своих помыслов духа и сердца, всю свою в высшей степени возбудимую личность; но почти все то, что Якоби сделал здесь значительного, Гаман разнес в пух и прах в присущей ему манере, то есть не давая ничего конструктивного, ничего не распутывая и не объясняя, а отчасти делая это в довольно некрасивой форме. То, что выдвигает Якоби, почти полностью в выражениях самого Гамана, относительно веры, — выдвигает весьма впечатляюще и эффективно, хотя иногда и из расчета лишь на слабых людей, удовлетворяющихся простыми словесами веры, — Гаман запальчиво ниспровергает. Так же получилось и с противоречиями идеализма и реализма, которые занимали Якоби как в связи с изданным в то время Юмом, так и сами по себе; Вы видите, пишет ему Гаман, что это только entia rationis, восковые носы, идеальное; только различия между христианством и лютеранством реальны, суть res facti [28]; живые органы и орудия божества и человечества; так догматизм и скептицизм представляются ему (Гаману) «наисовершеннейшим тождеством», как природа и разум. Если христианство и лютеранство, по правде говоря, являются совсем иными конкретными реальностями и действительностями, чем абстрактный идеализм и реализм, и находящийся в самой истине дух Гамана стоит выше противоположности природы и разума и т. д., то уже ранее более подробно замечалось, что Гаман был совершенно неспособен и невосприимчив ко всяким интересам мышления и мыслей, а тем самым и к необходимости их различений. Хуже всего была принята Гаманом оценка Спинозы у Якоби, хотя у той был лишь тот совершенно негативный смысл: Спиноза построил единственную последовательную философию рассудка; Гаман здесь, как обычно, не идет дальше шумной брани. Якоби носится со Спинозой, заявляет Гаман, «бедным шельмой из картезианско-кабалистических сомнамбулистов, как с камнем в желудке»; это все «бред воображения, слова

и знаки, de mauvais(es) plaisanteries [плохие шутки] математической фантазии, идущей к произвольным конструкциям философских азбук и библий» («Переписка Гамана с Якоби», стр. 349—357 и след.). «Глаголы — это идолы твоих понятий, — восклицает он, обращаясь к Якоби (там же, стр. 349), — наподобие того, как Спиноза вообразил, что буква — это демиург» и т. п. Гемстергейс[29], которого Якоби так уважал, тоже представляется Гаману весьма подозрительным («платоновская мышеловка»); он чувствует в нем, как и в Спинозе, лишь пустоту гнилого ореха, системы лжи и т. д. Он (см. там же, стр. 341) искренне признается Якоби, что ему его собственное творчество важнее, чем написанное Якоби, и оно кажется ему «по намерению и содержанию даже более важным и полезным». В то же время Якоби попал в очень трудное положение со своей предпринятой им против «берлинцев» защитой Штарка, которого он сам презирал. Такая *«политическая дружба»*, как назвал Гаман эту защиту, нашла у него не лучший прием.

В ответ на такое неодобрение всех своих литературных предприятий Якоби возразил только то, что ученое притворство не в его характере и что ему никогда не приходило в голову специально обелять кого-либо в глазах публики или отдельных лиц. Но среди всех этих многообразных запутанных перипетий, поглотивших все интересы его духа, ничто не могло более чувствительно его затронуть, чем все и вся порицающие бурные взрывы Гамана, которые без того были полны сумбура и метили куда попало, вкривь и вкось, так что они мало помогали взаимопониманию или прогрессу в отношениях. Но все это не ослабило внутреннего доверия; теперь, при совместном их пребывании, Якоби надлежало обрести душу Гамана, эту последнюю опору их дружбы, и в ней познать и понять разрешение всех недоразумений, объяснение загадок духа. Но Якоби после пребывания Гамана у него пишет Лафатеру 14 ноября 1787 г. следующее («Избранная переписка» Фр. Г. Якоби, т. I, стр. 435): «Мне трудно было отпустить его (об этом «отпустить» ниже), но, с другой стороны, хорошо, что он от меня уехал, так что я снова

смогу прийти в себя. *Я не смог постичь основы его искусства жить и быть счастливым,* как ни старался» *. Тому же адресату 21 янв. 1788 г. (см. там же, стр. 446): «Ты говоришь о странностях Бухгольца, но в этом отношении он ничто, совершенное ничто в сравнении с Гаманом. Я не могу тебе выразить, как настроил меня Гаман на веру в *мрачные вещи;* этот человек в своих осмысленных поступках и нелепостях, в свете и тьме, в спиритуализме и материализме — подлинный pan». Тот результат, что Якоби «не смог постичь основы искусства Гамана быть счастливым», нельзя назвать ни недоразумением, ни непониманием; от его личного присутствия он не перестал понимать его, но остался в своем прежнем его непонимании.

Что же касается наконец другого *сына, Алкивиада* Бухгольца, великодушные подарки и доверчивое отношение которого составили почву для поездки Гамана, то вот что Якоби, кроме того, что приведено выше, пишет о нем Лафатеру 23 июля 1788 г., после смерти Гамана (там же, стр. 482): «Бухгольц с супругой и т. д. уехал; о боже, как тягостен был для меня этот человек! Этого странного субъекта я узнал лучше только в апреле прошлого года, когда я приехал в Мюнстер повидаться с Гаманом. Тот дар, который от него получил Гаман, *последний оплатил, наверное, собственной жизнью.* И все же у этого Бухгольца есть черты, внушающие глубокое уважение, восхищение и любовь. Я не

---

* Лафатер (см. там же, стр. 438) говорит в своем ответе насчет этого изображения Гамана следующее: «Эта странная смесь неба и земли могла бы, впрочем, быть *использована* для нам подобных как *россыпи* великих мыслей». Позднее, когда Реберг в Ганновере употребил в отношении Якоби выражение, что он «присоединился к таким *путаным* головам, как Лафатер и др.», то Якоби отвечал (там же, стр. 471) подобным же образом, имея в виду Лафатера, что он *«светлый* (?) дух, в сочинениях которого находится многое такое, что характеризует гениального человека и могло бы быть великолепно использовано самыми абстрактными и глубокомысленными философами, а им самим, возможно, более всего». Из Гамана Якоби использовал прежде всего лишь заимствованные им у Юма положения о вере, а не его principium coincidentiae, конкретное его идеи. Но следует удивляться, что такая сердечная дружба должна была свестись к холодному финалу «использования».

думаю, что человеческая душа может быть чище, чем у него. *Но общение с ним убивает».*

Сам Гаман был прежде всего сначала подавлен своим физическим состоянием. Он отправился в путешествие, как он пишет (т. VII, стр. 411), «с распухшими ногами и двадцатилетним грузом зловредных соков, которые он накопил в результате сидячего и склонного к мрачным мыслям образа жизни и от крайней неумеренности в потреблении пищи живота и головы». Об этой неумеренности в пище и чтении говорит он во время своего пребывания в Вестфалии, а о неумеренности его в чтении можно получить более чем достаточное представление из его писем. Лечение водами, врачебные процедуры и самый заботливый, полный любви уход, которым он пользовался во время своего пребывания в Мюнстере, Пемпельфорте и Велльбергене, уже не могли обновить его ослабленного тела. Со своей стороны он постоянно выражает полнейшее удовлетворение, получаемое им в новой среде окружающих его лиц. Но «быть *льстецом или восхваляющим критиком* своих благодетельных друзей не приходит ему в голову» (т. VII, стр. 366). «Я живу здесь, — пишет он 21 марта 1788 г. из Мюнстера, — в лоне друзей одинакового склада, которые, как половинки, подходят к моим *душевным идеалам. Я нашел* и рад своей находке, как евангельские пастырь и жена; и если предчувствие небесных радостей нисходит на землю, то отчасти это сокровище досталось мне — не по заслугам и не по достоинству» (т. VII, стр. 409). Нередко он говорит о том, что «любовь и почет, с которыми он встречается, не поддаются описанию, и надо было стараться перетерпеть и объяснить это», он был прежде всего «всем этим оглушен и *ошеломлен».* Он постоянно высказывается в этом смысле, выражая чувства любви, и его письма к детям в этот период очень нежны, полны очарования и трогательности. Но Гаман, у которого было сознание того, что Якоби «приходилось много терпеть от его дурных настроений и придется еще и в будущем» (т. VII, стр. 376), Гаман, который при его полном внутреннем равнодушии ко всему, тем более сам был способен к терпению, не смог, однако, и дальше выдержать

среди этих «идеалов человечества», как он часто называет окружающих его лиц. Из описания его окружения уже можно заключить, что в его душе происходило много такого, чего он не касается в письмах и что не минуло и чувства — «неописуемо многих благодеяний и добрых дел, которыми он пользовался», но насчет внутреннего мира Гамана напрашиваются некоторые более определенные суждения. Несколько месяцев спустя после смерти Гамана («Избр. переписка» Якоби, стр. 486) Якоби рассказывает о том, что Гаман сравнил себя с одержимым, которого злой дух бросал попеременно то в огонь, то в воду; это сравнение до некоторой степени подходит и к нему (к Якоби). «О, если бы мне явился указующий перст, — восклицает он, — который вывел бы меня на *верный путь человеческого бытия!*»

«Указующий перст! — не раз обращался я так к Гаману. Быть может, среди потока слез это было одно из последних слов, которые я услышал из его уст». Перед нами два человека — один перед другим, — столь внутренне надломленных и так нуждающихся в наставлении на *верный путь человеческого бытия,* два человека, которые уже прожили жизнь, полную треволнений и внутренних порывов. Пробыв несколько месяцев у Якоби в Пемпельфорте (с 12 августа) и в Дюссельдорфе (с 1 октября по 5 ноября 1787 г.), Гаман внезапно покидает дом своего друга и в дурную погоду, не говоря ни слова о своем намерении и по-своему оценивая состояние своего — будто бы улучшающегося — здоровья, поспешно садится в почтовую карету и снова отправляется в Мюнстер к Бухгольцу. Ближайшее объяснение этого бегства, которое ему «пришлось осуществить путем насилия и хитрости» (некоторые, повидимому, относящиеся сюда записки не напечатаны — см. «Переписку» Гамана с Якоби, стр. 384), заключено, конечно, не в каких-то неприятных для него инцидентах и не в обидном с ним обращении, но, наоборот, в том, что его смущенное состояние развилось до степени страха, от которого он надеялся спастись лишь бегством. Он вносит некоторые уточнения («Переписка» Гамана с Якоби, стр. 386) только следующим образом: «Ты, бедный Ионафан, очень плохо поступил с обеими

твоими сестрами и со мной, Лазарем, возложив тяжкое ярмо и большое бремя столь *мужественной* дружбы и столь *священной* страсти, которая господствует среди нас, на их пол, более нежный и кроткий от природы. Разве не заметил ты, дорогой Ионафан, что обе амазонки рассчитывали на то, чтобы меня, старого человека, лишить всей моей философии и всей твоей к ней благосклонности и ввергнуть нас взаимно в такое стесненное состояние, что мы оба оказались бы смехотворной парой *философских призраков?»* В отношениях с умными женщинами, с которыми он не мог обойтись с помощью шума и грубости, как он это обычно делал, философствование Гамана, если именно так назвать призрачный неверный свет его чувствований и сознания, легко могло перейти в подавленность и страх, когда его принуждали покинуть свою туманность и стать на почву ясности мышления и чувств. В следующем письме Гамана сказано: «Любовь, которой я пользовался в твоем доме, никоим образом несоразмерна с моими заслугами; я был принят в нем как *ангел небесный.* Если бы я был родным *сыном Зевса или Гермеса,* я и тогда не мог бы найти бóльших жертв гостеприимства и великодушного самоотречения, чем те, которыми обессмертила себя Елена (одна из сестер Якоби). Должен ли я был приписать эту *чрезмерность сострадания* только моей потребности в нем, а не дружественному ко мне расположению, и присваивать себе то, что в большей мере принадлежало не мне, а тебе?» Крайнее почитание и уважение, которыми он пользовáлся и которые он приписывал дружеским чувствам к Якоби, а не к себе самому, еще более увеличивали его стеснительное и трудное положение.

В том же письме (от 17 ноября 1787 г., см. «Переписку с Якоби», стр. 383) Гаман по поводу своего бегства взывает к дружеским чувствам Якоби как Ионафана своей души, каковым он для него будет и останется, пока он (Гаман) жив, ибо он так обязан ему за все хорошее и т. д. На вопрос Якоби, не плохо ли ему у Бухгольца в Мюнстере, где он остановился, Гаман ответил так: «Здесь, в настоящем месте моего предназначения и исхода моего из отечества? Разве не мой Франц

(Бухгольц) призвал меня на весь мой жизненный путь и снарядил к нему? В мире и радости ожидаю я с лучшими упованиями конца этого пути, и как может мне быть плохо там, где я, как рыба и птица, нахожусь в своей подлинной стихии?» Несмотря на эти чувства и взгляды, Гаман долго там не выдержал. 21 января 1788 г. Якоби пишет («Избранная переписка», т. I, стр. 446) Лафатеру: «Гаман пробыл в Мюнстере едва ли четырнадцать дней, и ему пришло в голову совсем одному поехать в Велльберген, родовое поместье Бухгольца. Как ни уговаривали, ни просили и ни сердились на него, ничто не помогло, и он отправился. И как все и предвидели, так оно и случилось: он заболел». После трехмесячного пребывания зимой в этом, как сообщает Якоби, болотистом и сыром месте, во время которого переписка между ними оборвалась, Гаман в конце марта возвратился назад в Мюнстер, откуда он во второй половине июня еще раз собирался поехать к Якоби, чтобы попрощаться с ним и затем вернуться в Пруссию; но в день, определенный для отъезда, он сильно захворал и еще день спустя, 21 июня 1788 г., тихо и без страданий закончил свою столь нелегкую жизнь.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ *

Народная религия и христианство. Фрагменты

«Volksreligion und Christentum. Fragmente». — Это произведение Гегель начал писать в Тюбингене в 1792 г. и прекратил работу над ним в Берне в 1795 г. Отсутствие в нем какой-либо четкой структуры объясняется фрагментарностью работы. Оно впервые (не полностью) опубликовано Розенкранцем («Hegels Leben», 1844). Перевод Е. А. Фроловой (с сокращениями) выполнен по книге: «Hegels theologische Judenschriften». Hrsg. von Nohl. Tübingen, 1907 — и сверен с указанным изданием А. В. Михайловым. На русском языке публикуется впервые.

[1] Далее в рукописи зачеркнут текст: «Больные и отягченные каким-либо бременем находят утешение в религии, которая поддерживает и воскрешает их надежду, и возносят к богу тихие чувства благодарности и умиления, знакомые только молящейся душе и богу». — *47.*

[2] Далее в рукописи пропущено четыре страницы. — *48.*

[3] «Вера, в которую верят» (лат.). — *51.*

[4] Далее в рукописи зачеркнут текст: «Способ, каким действует религия:

a) какими качествами должна обладать душа, чтобы религия нашла к ней доступ,

b) если она нашла доступ, то как она действует?» — *55.*

[5] «Натан Мудрый» Лессинга, д. 4, явл. 7. — *56.*

[6] Имеется в виду битва при Лютцене 16 декабря 1632 г., где погиб шведский король Густав Адольф, победивший армию Валленштейна. — *57.*

[7] «Вероятно, из благодарности к отцу его — Эскулапа — Аполлону, коего оракул провозгласил Сократа мудрейшим из людей» («Творения Тертуллиана», ч. I. СПб., 1847, стр. 92).—*57.*

[8] *Геллерт, Кристиан Фюрхтеготт* (1715—1769) — немецкий поэт и писатель. Гегель имеет в виду его стихотворение «Христианин». — *57.*

[9] «Бога любой ремесленник...» (лат.). — *57.*

---

* Составлены А. В. Гулыгой и А. В. Михайловым.

[10] *Кампе, Иоахим Генрих* (1746—1818) — немецкий писатель и педагог. Гегель упоминает произведение: *I. H. Campe.* Theophron oder Der erfahrene Ratgeber für die unerfahrene Jugend. Hamburg, 1783 («Теофрон, или Опытные советы для неопытной молодежи»), Эту работу Гегель читал в гимназии. — *59.*

[11] См. «Натан Мудрый», д. 5, явл. 6. — *65.*

[12] Матф., XIX, 16: «И вот, некто, подойдя, сказал ему: „Учитель благий! Что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?"» — *66.*

[13] В публикации Розенкранца («Hegels Leben», S. 467) далее следует фраза, отсутствующая в рукописи:

«Правда, люди, издавна погруженные в мертвое море моральной болтовни, выходят, как Ахиллес, неуязвимыми, но ведь их человеческая сила также всегда тонула в нем». — *68.*

[14] «Судьба, необходимость» (греч.). — *72.*

[15] «Благоразумия, благочестия» (греч.). — *77.*

[16] Далее в рукописи следует зачеркнутый текст: «Отец этого гения — Хронос, от которого он всю свою жизнь оставался в некоторой зависимости (обстоятельства времени); его мать — politeia, государственное устройство; его повивальная бабка, его кормилица — религия, которая берет в помощники в воспитании прекрасное искусство — музыку телесных и духовных движений, некая эфирная сущность, которая легкой тесьмой протягивается к земле и укрепляется на ней и которая с помощью магических чар сопротивляется всем попыткам разорвать ее, поскольку она прочно вплетена в его сущность. Эта тесьма, грубую основу которой образуют потребности, соткана из многих тысяч нитей природы; в том, что каждой новой нитью он крепче привязывает себя к природе, чувствует он столь мало тягостного, что находит в этом добровольном увеличении, умножении нитей увеличение своего наслаждения, развертывание своей жизни. В нем развивались все более прекрасные, тонкие чувства, которые приносят в процессе их использования, знакомства с ними тысячи разнообразных удовольствий». — *78.*

[17] Далее в рукописи следует зачеркнутый текст: «Иного гения народов выдумала Европа — это образ стареющего гения, он никогда не был прекрасным, но в нем еще остались слабые следы некоторых, немногих черт мужественности; его отец ограблен, он не отваживается ни на радостный взгляд на мир, ни на то, чтобы возвысить самого себя в чувстве, он близорук и может видеть сразу только незначительные предметы, не обладая мужеством, не веря в свою силу, он не отваживается ни на один смелый бросок...» — *79.*

[18] *Диотима* — «мудрая женщина», упоминаемая в «Пире» Платона (201). — *80.*

[19] Матф., XXVIII, 19, и Марк., XVI, 16. — *83.*

[20] «Натан Мудрый», д. 2, явл. 1. — *83.*

[21] Когда-нибудь из гроба тень вставала,

Неся о правосудьи весть?
(Ф. Шиллер. Отречение). — *85.*

[22] «Добро, благо, доброе начало» (греч.). — *85.*

[23] «Спасительный порядок» (лат.) — путь к спасению, предписываемый церковью. См. об этом ниже в статье «Позитивность христианской религии». — *86.*

Позитивность христианской религии

«Die Positivität der christlichen Religion». — Основной текст работы написан между 2/XI 1795 и 24/IV 1796 г. В дальнейшем Гегель неоднократно возвращался к ней. Последний раз в 1800 г., когда он заново написал начало. Впервые (не полностью) работа была опубликована Розенкранцем («Hegels Leben»). Перевод выполнен А. В. Михайловым по книге: «Hegels theologische Judendschriften». Tübingen, 1907 — и сверен В. И. Башиловым. На русском языке публикуется впервые.

[1] *Лессинг.* «Натан Мудрый», д. 2, явл. 4. — 98.

[2] Известная легенда о св. Антонии Падуанском (1195—1231). — *98.*

[3] Далее следует текст, относящийся к 1795 г. Старое начало, приведенное в публикации Ноля (стр. 152—157), в данном издании опущено. — *104.*

[4] Гегель цитирует Клопштока, по-видимому оду «Рейнское вино», где говорится о добродетели как о высшей цели человека. — *111.*

[5] Деян. апост., X, 34. — *112.*

[6] Лук., X, 1, и IX, 1—2. — *113.*

[7] «Глаголать новыми языками» (греч.). — *115.*

[8] «Натан Мудрый», д. 4, явл. 7. — *122.*

[9] «По общему согласию народов» (лат.). — *124.*

[10] «Натан Мудрый», д. 4, явл. 2. — *139.*

[11] Император *Юлиан Флавий Клавдий* (361—363), сторонник философии неоплатонизма и противник христианства. — *144.*

[12] То есть в каком случае переход в христианство открывал евреям двери в общество? — *148.*

[13] *Мосгейм, Иоганн Лоренц* (1694—1775) — историк церкви, рационалист, профессор в Гёттингене. Его работы: «Institutiones historiae ecclesiasticae» (1726); «Опыт истории еретиков» (1747), и др. — *152.*

[14] Эдикт императора Иосифа II (1781) о веротерпимости гарантировал свободу вероисповедания в Габсбургской монархии. — *156.*

[15] Имеется в виду книга: *I. R. Piderit.* Einleitung und Entwurf einer Religionsvereinigung, 1781. — *157.*

[16] *Ф. Шиллер.* «Идеал и жизнь». — 165.

[17] *Мариво, Карле де Шамблен, Пьер* (1688—1763) — французский писатель, автор любовных комедий и сентиментальных романов. — *170.*

[18] *Ф. Шиллер.* «Отречение». Впоследствии исключенная поэтом строфа. — *171.*

[19] *Бегины* (лат. beguinae) — так называли в средние века женщин и девушек, готовящихся стать монахинями и входящих в секту при монастыре. Аналогичные секты были и при мужских монастырях. Название сект связывают с именем проповедника Ломберта ле Бегю, жившего в XII в. Бегинство было распространено в XII—XIV вв. в Германии, Франции и Голландии.

Мосгейм И. Л. — см. прим. 13 к стр. 152 наст. тома. — *174.*

[20] Здесь заканчивается рукопись 1796 г. Дальнейший текст относится к более позднему времени. — *176.*

[21] *Валгалла* — в германской мифологии обитель богов и героев. — *177.*

[22] *Гармодий* и *Аристогитон* убили в 514 г. до н. э. афинского тирана Гиппарха; здесь в смысле «тираноборцы». — *177.*

[23] *Аугсбургское вероисповедание* — принципы протестантской веры, переданные в 1530 г. в Аугсбурге императору. — *178.*

[24] *Хёльти, Людвиг Кристоф Генрих* (1748—1776) — лирик, обратившийся к простоте немецкой народной поэзии. *Бюргер, Готтфрид Август* (1747—1794), как и Хёльти, близкий к устремлениям поэтов так называемой «Геттингенской группы», в своем творчестве разрабатывал фольклорные элементы. *Музеус, Иоганн Карл Август* (1735—1787) — автор «Немецких народных сказок» (1782—1787). — *179.*

[25] Туиски — здесь в смысле «древние немцы» вообще. Ф. Г. Клопшток в своем творчестве стремился возродить к жизни мифологические представления древних германцев. — *180.*

[26] «Если Юпитер так поступает, разве не поступить так же мне, человеку?» (*Плавт.* «Амфитрион»). *Плавт, Тит Макций* (254—184 до н. э.) — римский комедиограф. — *189.*

[27] Примеры свободолюбивой борьбы городов Карфагена и Сагунтина в период войн Рима с Карфагеном. — *190.*

[28] *Лукиан* (ок. 120—180) — греческий сатирик; *Лонгин* (213—273) — греческий философ; *Порфирий* (ок. 232 — ок. 304) и *Ямвлих* (ум. ок. 330) — греческие философы-неоплатоники. — *191.*

[29] «Священное и скверное, благочестие и неблагочестивость» (греч., лат.). — *195.*

[30] В рукописи пропуск. Далее следует фрагмент, который воспроизведен Нолем по публикации Розенкранца («Hegels Leben», S. 510—512). — *198.*

[31] Пс. Дав. 139. — *201.*

Первая программа системы немецкого идеализма

«Das erste Systemprogramm des deutschen Idealismus». — Написана в начале лета 1796 г. Впервые опубликована в «Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft. Philos. hist. Klasse. Jahrgang 1917. 5-te Abt.». Публикуется на

русском языке впервые. Перевод А. В. Гулыги выполнен по книге: «Dokumente zu Hegels Entwicklung». Hrsg. von J. Hoffmeisters. Stuttgart, 1936, S. 219—221.

Содержание и стиль этой работы, столь отличающиеся от мыслей и стиля позднего Гегеля, послужили основанием для предположения, будто ее автором был Гёльдерлин (*W. Böhm.* Hölderlin als Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus. — «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», Bd. IV, S. 339—425). Опубликовавший эту работу Ф. Розенцвейг и другие исследователи высказывают мнение, что здесь мы имеем дело с гегелевской записью системы Шеллинга. Беседы с Гельдерлином наложили на нее свой отпечаток.

Перевод сверен А. В. Михайловым.

Исторические этюды

«Fragmente historischer Studien». — Написаны Гегелем, когда он служил в качестве домашнего учителя во Франкфурте (1797—1800). Впервые напечатана в «Prutz' Literarhistorisches Taschenbuch», 1843. На русском языке публикуется впервые. Перевод В. А. Рубина выполнен по книге: *J. Hoffmeister.* Dokumente zu Hegels Entwicklung. Stuttgart, 1936 — и сверен А. В. Михайловым.

«И женщины принимали в этом участие, чтобы вопить у гроба своих близких» (греч.). — *219.*

[2] «Но мы сами составляем большую часть ее (т. е. власти). Нынешнее поколение представляет ее лучше всего» (греч.). — *220.*

[3] *Аполлоний Тианский* (I в. н. э.) — «маг», «чудотворец»; легенды и мифолого-философские спекуляции о нем получили распространение во всем эллинистическом мире. — *222.*

[4] *Терсит* см. «Илиаду» Гомера; вообще в смысле «гнусный человек». — *223.*

[5] Персонажи из «Разбойников» Шиллера. — *223.*

[6] *Менада* — от греческого слова mania, т. е. «бешенство», «неистовство». — *224.*

[7] *Тимолеон* — греч. полководец (ок. 411—337 до н. э.), освободивший города Сицилии (под главенством Сиракуз). — *231.*

[8] Выписки из «Истории тридцатилетней войны» Шиллера (по изд. 1793 г.) и комментарии к ним Гегеля, составляющие данный фрагмент, в настоящем издании приводятся в сокращенном виде. — *231.*

[9] «При монархии народ был активной силой лишь в момент сражения. Подобно наемной армии он не только должен был сохранять субординацию в огне битвы, но и сразу же после победы ему следовало вернуться в состояние абсолютного повиновения. Мы привыкли видеть, как послушная лозунгу масса вооруженных людей бросается в упорядоченную

яростную резню и в этой лотерее жизни и смерти благодаря тому же лозунгу находит успокоение. Того же требовали и от народа, который сам взял в свои руки оружие. Лозунгом была свобода, враг тирании, верховным главнокомандующим — конституция, а субординация состояла в повиновении ее представителям. Но пассивность военной субординации не похожа на порыв восстания, повиновение приказу генерала не похоже на пламя энтузиазма, которое зажигает свободу в крови живого существа. Это священное пламя держало в напряжении нервы, и ради него, ради того, чтобы им насладиться, они были напряжены. Эти усилия — радости свободы, а Вы хотите, чтобы она от них отказалась. Эти занятия, эта активность для общего дела, этот интерес к нему — движущая сила, а Вы хотите, чтобы народ снова отдался бездействию, скуке?» (фр.).

Данный фрагмент при первой публикации сопровождался следующим примечанием Розенкранца: «Будет интересно познакомиться с небольшим образцом его собственной французской прозы. Я выбрал окончание статьи об изменениях, которые происходят в военном деле вследствие того, что конституция государства из монархической формы переходит в республиканскую». Гофмейстер, по публикации которого сделан перевод, считает, что «текст скорее представляет собой демагогическую речь французского генерала, чем «статью» Гегеля» («Dokumente zu Hegels Entwicklung», S. 466). На этом основании Гофмейстер опубликовал этот фрагмент в кавычках, которые мы сочли возможным опустить. — *233.*

О карточной игре

«Ueber Kartenspiel». — Написано в 1798 г. Впервые опубликовано в книге: *K. Rosenkranz.* Hegels Leben, S. 23—24. См. также: *J. Hoffmeister.* Dokumente zu Hegels Entwicklung, S. 277. По свидетельству К. Розенкранца, Гегель с увлечением играл в карты. Перевод Э. В. Ильенкова сверен А. В. Михайловым.

Об орбитах планет. Философская диссертация

«Dissertatio philosophica de orbis planetarum». — Написано в 1801 г. и в том же году издано в Йене. Перевод с латыни выполнен И. Румером и впервые напечатан в журнале «Под знаменем марксизма», 1934, № 6. Для настоящего издания сверен А. В. Михайловым.

[1] Ряд, о котором говорит здесь Гегель, образуется из соединения двух геометрических прогрессий: 1, 2, 4, 8... и 1, 3, 9, 27... Соединяя эти ряды в один и считая первый член общим, получаем: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27... Гегель вместо 8 на шестом месте ставит произвольно число 16. — *263.*

Тезисы

Полное название «Предварительные тезисы философской диссертации об орбитах планет» (Dissertationi philosophicae De orbitis Planetarum praemissae Theses). — Написаны для габилитационного диспута (т. е. защиты диссертации на право чтения лекций в университете), который состоялся 27 августа 1801 г. Розенкранц утверждал, что тезисы были приложены к диссертации («Hegels Leben», S. 156). На самом деле Гегель не представил своевременно диссертации, и в виде исключения ему было разрешено защищать тезисы, которые перед диспутом были отпечатаны отдельной брошюрой. В качестве оппонентов выступили профессор Шеллинг, профессор Нитхаммер и студент Шварцотт; в качестве респондента, т. е. лица, отстаивающего позицию соискателя, — студент Карл Шеллинг, брат профессора (Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801—1807), «Hegel-Studien», Bd. 4. Bonn, 1967). Перевод с латыни И. Румера. На русском языке впервые опубликованы в журнале «Под знаменем марксизма», 1934, № 6. Для настоящего издания сверен А. В. Михайловым.

О сущности философской критики

Полное название: «О сущности философской критики вообще и о ее отношении к современному состоянию философии в частности» («Uber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere»). — Впервые опубликована в 1802 г. в первом номере «Критического журнала философии» (в качестве введения к журналу), который Гегель издавал в Иене совместно с Шеллингом. Написана при участии Шеллинга незадолго до этого. На русском языке публикуется впервые, перевод Ю. Мирского выполнен по книге: *Hegel.* Sämtliche Werke Bd. I. Erste Druckschriften. Hrsg. von G. Lasson. Текст сверен А. В. Михайловым.

Иенская реальная философия

«Jenaer Realphilosophie». — Работа представляет собой подготовительные материалы к лекционному курсу, прочитанному в 1805—1806 гг. В переводе представлена только вторая часть работы — «Философия духа» (примерно одна треть текста). Первая часть — «Философия природы» — содержит следующие разделы: 1) Механика. 2) Формообразование и химизм. 3) Физика. 4) Органическое.

Работа впервые опубликована в 1931 г. И. Гофмейстером (*Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. XX. Jenenser Realphilosophie II. Hrsg. von G. Lasson. Leipzig, 1931). Перевод П. Гайденко выполнен по этому изданию. Учтено также последнее немецкое издание: *Hegel.* Jenaer Realphilosophie. Hamburg, 1967. Предварительная публикация перевода была осуществлена в «Вестнике Московского университета» (серия VIII. Философия. 1966, № 3,

4, 5, 6). Публикуемый в настоящем издании перевод существенно переработан переводчиком. Введены два вида скобок: квадратные скобки принадлежат Гофмейстеру; угольные скобки заключают в себе слова, введенные переводчиком.

Перевод сверен А. В. Михайловым.

Кто мыслит абстрактно?

«Wer denkt abstrakt?» — Статья впервые была опубликована в посмертном собрании сочинений (т. 17) и отнесена к берлинскому периоду. Вместе с тем и стиль, и содержание работы говорят о ее раннем происхождении. Высказывались предположения, что она написана в Иене (Гофмейстер) или в Нюрнберге (Байер). Недавно Г. Киммерле доказал, что она написана в Бамберге между апрелем и июлем 1807 г. («Hegel-Studien», Bd. 4. Bonn, 1967, S. 174). На русском языке впервые была опубликована в журнале «Вопросы философии», 1956, № 6. Перевод Э. В. Ильенкова выполнен по книге: *Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. XX. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, 1930 — и сверен с указанным изданием А. В. Гулыгой.

[1] espèce (фр.) — человек, достойный презрения. «Espèce — из всех кличек самая ужасная, ибо обозначает посредственность», — пишет Дидро в «Племяннике Рамо». Гегель комментирует этот образ в «Феноменологии духа» (см. *Гегель.* Соч., т. IV, стр. 264). — *391.*

[2] *Коцебу, Август, фон* (1761—1819) — немецкий драматург и русский дипломат, занимавшийся также издательской и политической деятельностью, противник либеральных идей. — *392.*

Речи директора гимназии

«Gymnasialreden». — Всего Гегель произнес на посту директора Нюрнбергской гимназии пять речей по поводу окончания учебного года: 29/IX 1809; 14/IX 1810; 2/IX 1811; 2/IX 1813; 30/VIII 1815. Мы публикуем (впервые на русском языке) только первую и четвертую. Перевод Л. Ф. Копниной выполнен по книге: *Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. 3. Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht. Hrsg. von H. Glockner — и сверен А. В. Михайловым.

О преподавании философии в университетах

«Ueber den Vortrag der Philosophie auf Universitäten». — На русском языке публикуется впервые. Перевод Л. Ф. Копниной выполнен по той же книге, что и предыдущая работа. Данная статья написана в августе 1816 г. по просьбе профессора Раумера, выполнявшего поручение министра внутренних

дел Пруссии Шукмана, речь шла о выяснении возможности приглашения Гегеля в Берлинский университет. Перевод сверен В. И. Башиловым.

[1] *Браун, Джон* (1735—1788) — английский врач, теория которого получила значительную популярность в Германии на рубеже XVIII—XIX вв. «Браунианство» основано на представлении об универсальности принципа раздражения как основы жизни. На основе этой теории Браун развил свои принципы лечения. — *421.*

[2] *Франц фон Баадер* (1765—1841) — немецкий философ-мистик, оказавший большое влияние на Шеллинга и философов-романтиков. — *421.*

Отчеты сословного собрания королевства Вюртемберг

Полное название: «Оценка появившихся в печати отчетов сословного собрания королевства Вюртемберг за 1815—1816 гг. Выпуск I—XXXIII» («Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen der Landesstände des Königreiches Würtemberg im Jahre 1815 und 1816». Abteilung I—XXXIII). — Работа написана в 1817 г., впервые опубликована в «Heidelberger Jahrbücher für Literatur» N 66—68; 73—77 (ноябрь — декабрь 1817 г.). Во время своего пребывания в Гейдельберге Гегель вел философский раздел этого журнала. На русском языке публикуется впервые. Перевод М. И. Левиной осуществлен по книге: *Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. 7. Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Hrsg. von G. Lasson. Leipzig, 1923— и сверен с указанным изданием А. В. Михайловым. Разбивка на разделы принадлежит редактору немецкого издания.

Для облегчения понимания статьи мы приводим пояснения специальных терминов, составленные М. И. Левиной. Ей же принадлежат и постраничные примечания.

Агнаты — в германском праве кровные родственники-мужчины, связанные общим происхождением по мужской линии.

Лен — в средневековой Германии земельное пожалование на условии несения военной или административной службы. Нормы ленного права сохранились в Германии до упразднения империи.

Камеральные науки — агрономия, горное дело, государственное право — преподавались в университетах Германии до середины XIX в.

Медиатизированные должности — должности, изъятые из непосредственного подчинения императору и находящиеся в зависимости от него через посредство одного из владетельных князей.

Министериалы — в средние века лица, несшие придворную или военную службу при дворе феодала. Позднее они получали наследственные лены и пополняли ряды низшего дворянства.

Министрант — служка в католической церкви.

Оберамтманны — в Вюртемберге должностные лица, возглавлявшие низшие административные округи (Oberamt).

Рейхсгофрат — высшая судебная и административная инстанция Германской империи.

Субфеод — земельное пожалование, которое совершает обладатель феода (лена) в пользу другого лица; получатель субфеода был обязан определенными службами и повинностями не верховному собственнику земли, а своему непосредственному сеньору, из рук которого он получил субфеод. Посредством субинфеодации создавалась феодальная иерархия.

Фидеикомиссы — в германском праве заповедные имения, владельцы которых были обязаны передать их в полной сохранности указанному в завещании наследнику.

Фогт — в средние века светское должностное лицо церковной вотчины с судебными и административными полномочиями; иногда фогтами становились крупные дарители из рода основателей данного монастыря или аббатства. В более позднее время — должностное лицо короля или правителя.

Шультгейс — здесь глава городской общины.

[1] *Цивильный лист* — часть государственного бюджета, представляемая в личное распоряжение монарха. — *437.*

[2] *Рыцарское сословие,* т. е. дворянство. — *439.*

[3] *Камеральные должности* — должности по управлению королевским или княжеским доменом с финансовыми, административными и судебными функциями. — *445.*

[4] «Чисто немецкое препирательство» (фр.). — *453.*

[5] «Декларация прав человека и гражданина» принята Учредительным собранием Франции 26/VIII 1789 г. — *459.*

[6] *Отречение императора* — имеется в виду отречение императора Франца II в 1805 г. — *461.*

[7] *Якоб, Мозер Иоганн* (1701—1785) — немецкий государственный деятель, историк, публицист. Автор ряда работ по государственному праву. — *468.*

[7а] Лук., XXIII, 31. — *469.*

[8] *«Адвокат дьявола»* — наименование лица, в обязанности которого входило при канонизации католического святого подвергать сомнению подлинность совершенных этим святым чудес. Так иногда называли человека, выражающего сомнение, занимающего позицию скептика при каком-либо обсуждении или решении. — *480.*

[9] *Зонара* — византийский писатель XI—XII вв. *Крамер, Иоганн Ульрих* (1706—1772) — профессор правоведения в Марбурге. Автор «Usus philosophiae Wolfianae» (1746), «Opuscula» (1742). — *484.*

[10] «Наказы депутатам» (фр.). — *521.*

[11] «В отдельных городах, поселках и деревнях на должность судей избирались двенадцать человек, известных своим бескорыстием и честностью, при этом не придавалось никакого значения тому, имеют ли они образование или нет. Они вы-

полняли свои обязанности без какого-либо вознаграждения или оплаты, считая их почетными. В назначенные дни они, отложив все свои дела, творили суд на общее благо; каждый из них приносил присягу, что будет принимать решения, руководствуясь стремлением вынести самый лучший и справедливый приговор. В присутствии магистратов они рассматривали дела и, выслушав показания сторон, выносили решение не в соответствии с законами (ранее указывалось, что речь идет о законах императоров), о которых они не имели ни малейшего понятия, а руководствуясь доводами разума и обычаем». — *528.*

[12] «Доводы разума и обычай» (лат.); «обычай» (фр.). — *528.*

[13] *Ульпиан, Домиций* (170—228) — знаменитый римский юрист. В данном случае ироническое наименование вюртембергских юристов. — *529.*

О преподавании философии в гимназиях

«Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien». — Работа написана в апреле 1822 г. На русском языке публикуется впервые. Перевод Л. Ф. Копниной выполнен по книге: *Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. 3. Philosophische Propedeutik. Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht. Hrsg. von H. Glockner — и сверен А. В. Михайловым.

О сочинениях Гамана

Полное название: «О сочинениях Гамана, изданных Фридрихом Ростом. 7 частей. Берлин, у Реймера, 1821—1825 гг.» (Ueber «Hammans Schriften». Hrsg. von Friedrich Roth. VII Teile. Berlin, bei Reimer, 1821—1825). — Написано в 1828 г. Впервые опубликовано в «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», 1828 (апрель и июнь), № 77—80, 109—114. Гегель был (вместе с Варнхагеном фон Энзе) руководителем этого журнала, основанного в 1827 г. и публиковавшего рецензии на книги по всем отраслям научного знания. На русском языке публикуется впервые. Перевод И. Нарского выполнен по книге: *Hegel.* Sämtliche Werke, Bd. XX. Vermischte Schriften aus Berlinerzeit. Hrsg. von H. Glockner — и сверен А. В. Михайловым.

Постраничные примечания к данной статье составлены И. С. Нарским и А. В. Михайловым.

[1] *«Всеобщая немецкая библиотека»* — журнал, содержавший рецензии на всю выходившую литературу самых разных жанров, издавался в Берлине Кристофом Фридрихом Николаи (1733—1811). — *578.*

[2] Т. е. в темном, непонятном слоге, как в древнеримских оракулах «Сивиллиных книг». — *579.*

[3] Здесь перечислены немецкие философы-просветители, так называемые популярные философы: *Мендельсон, Моисей* (1729—1786); *Геллер, Вильгельм Абрахам* (1734—1804); *Шпаль-*

динг, Иоганн Иоахим (1714—1804), сторонник идей английского Просвещения. — *580.*

[4] *Эбергард, Иоганн Август* (1739—1809) — сторонник философии Вольфа, выступавший в печати против Канта. *Иерузалем, Карл Вильгельм* (1747—1772). — *581.*

[5] *Гиппель, Теодор Готтлиб* (1741—1794) — кёнигсбергский чиновник (одно время бургомистр), анонимно издавший несколько романов («Жизненные пути по восходящей линии», 1778—1781, и др.). — *581.*

[6] Т. е. начать с самых азов грамматики. *Донат* — латинский грамматик IV в. — *584.*

[7] Гегель имеет в виду просветительские реформы в педагогике. Их предлагали *Иоганн Бернгард Базедов* (1723—1790), *Иоганн Генрих Кампе* (1746—1818). — *585.*

[8] См. I. Кн. Самуила, X, 10—12. — *592.*

[9] *Линднер, Иоганн Готтхельф* (1729—1776), богослов и профессор красноречия, преподававший в Риге. — *593.*

[10] Мартин Лютер произнес эти слова не в Аугсбурге, а на рейхстаге в Вормсе в 1521 г. — *596.*

[11] *Лафатер, Иоганн Каспар* (1741—1801) — швейцарский писатель, автор «Физиогномических фрагментов» (4 тома, 1775—1778). — *608.*

[12] «Сам образ вещей» (греч.). — *608.*

[12a] «Совершенное» (греч.). — *609.*

[13] Имеются в виду романы Клода Проспера Жолио де Кребильона-младшего (1707—1777), содержащие грубую эротику. — *609.*

[14] *Бардт, Карл Фридрих* (1741—1792) — радикально настроенный теолог, «система» которого вела к отрицанию религии. — *610.*

[15] Книга И. А. Эбергарда (см. прим. к стр. 581) «Новая апология Сократа» вышла в 1778 г. — *612.*

[16] *Гишар, Карл* — военный историк (псевд. *Ицилиус),* фаворит Фридриха II. Гаман надеялся, что его полемическое сочинение («Потерянное письмо северного дикаря пекинскому финансисту», 1773) попадет через Гишара в руки короля. — *612.*

[17] *Мозер, Фридрих Карл, фон* (1723—1798) — правовед, писатель. — *613.*

[18] *Эон* — по греческой мифологии сын Хроноса, олицетворение бесконечного времени. — *614.*

[19] Сочинение Ф. Т. Ринка, где разбирались обе «Метакритики» — гердеровская и гамановская, вышло в 1800 г. По выражению Р. Гайма, оно было «терновым венцом для автора «Метакритики», т. е. Гердера (*R. Haym.* Herder, Bd. II. Berlin, 1958, S. 737). — *618.*

[20] «(идеальные) сущности разума» (лат.). — *619.*

[21] Известное изречение Архимеда: «Дай мне где встать...»; «первая, главная ошибка» (греч.) — *621.*

[22] «принцип совпадения противоположностей». — *621.*

[23] *Нимврод* — легендарный «первый охотник» (I кн. Моисея, X, 8—9). — *625.*

[24] *Шеффнер, Иоганн Георг* (1736—1820) — военный советник в Кёнигсберге и Гумбинене, поэт, переводчик. — *630.*

[25] *Гарткнох, Иоганн Фридрих* — рижский издатель Гамана и Канта. — *631.*

[26] *Голицына, Амалия* (1748—1806) — урожд. графиня Шметтау, жена князя Д. А. Голицына, с 1779 г. жила в Мюнстере, где вокруг нее образовался религиозный кружок. — *633.*

[26а] *Саймер, Михаэль* (1751—1832) — епископ, католический религиозный писатель. — *635.*

[27] *Криптокатолицизм* — букв. «скрытый католицизм», движение внутри протестантизма в XVIII в. В тайном католичестве не без основания обвиняли Иоганна Августа Штарка (1741—1816), известного франкмасона (есть переводы его книг на русский язык), против которого Гаман написал несколько полемических сочинений (см. в наст. книге стр. 612). — *635.*

[28] «Реальные, ставшие вещи» (лат.). — *636.*

[29] *Гемстергейс, Франц* (1721—1790) — нидерландский философ, близкий кружку кн. Голицыной. — *637.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Август, Гай Юлий Цезарь Октавиан 434
Агафон 77
Александр (Македонский) 177, 280, 585
Алкивиад 179, 231, 599
Амвросий 196
Ансельм (Кентерберийский) 620
Антоний Падуанский 98
Антоний (святой) 196
Апеллес 179
Аполлоний Тианский 222
Аристид 224
Аристотель 253, 280, 356
Арнобий 620

Баадер, Франц 421
Базедов, Иоганн Бернгард 585
Бардт, Карл Фридрих 610
Беренс 587, 589, 592, 593, 595—600, 603
Боллей 493, 503, 507, 516, 517, 522, 525, 544, 545, 550, 554, 555
Бонапарт — см. Наполеон Бонапарт
Бруно, Джордано 621
Бухгольц, Франц 631, 633, 638, 640—642
Бюргер, Готфрид Август 179

Вагенгейм, фон 516
Вальдбург-Цейль, фон 555
Вальдек, фон 456, 457, 461, 475, 478, 500, 522
Вейсхаар 516, 527, 542, 555
Виарда 467
Воблан 443
Вольтер, Франсуа-Мари-Аруэ 580, 627
Вольф, Христиан 572

Гаман, Иоганн Георг 575, 577—579, 581—585, 587—591, 593—628, 630—642
Гарткнох, Иоганн Фридрих 631
Геллер, Вильгельм Абрахам 580
Геллерт, Кристиан Фюрхтеготт 57, 58
Гельвеций, Клод-Адриан 619
Геммингеи, фон 525
Гемстергейс, Франц 637
Гердер, Иоганн Готфрид 182, 198, 579, 603, 604, 607, 612, 618, 621, 626, 628, 630
Герострат 334—335
Гёте, Иоганн Вольфганг 577, 579, 605, 626, 628, 630
Гиппель, Теодор Готтлиб 581, 582, 627, 630, 631
Гишар, Карл (Guichard) 612
Глейх 481, 502, 508, 510, 517, 518
Гогенлоэ-Эринген, фон 475, 494
Голицына, Амалия, фон 633, 634
Гомер 377, 629
Гризингер 527, 538, 549

Густав (II) Адольф 57
Декарт, Рене 253
Дидро, Дени 393
Диоген 81
Донат 584

Еврипид 179, 229

Зонара 484

Иерузалем, Карл Вильгельм 581
Иосиф (II) 156
Ицилиус — см. Гишар Карл

Кампе, Иоахим Генрих 59, 62, 63, 585
Кант, Иммануил 174, 175, 211, 274, 338, 581, 582, 593, 595, 596, 598—600, 616, 618, 622
Карл Великий 162, 177
Карл (герцог Вюртембергский) 521, 536
Катон, Марк Порций 186
Кеплер, Иоганн 238, 240, 252, 260, 261
Клопшток, Фридрих Готлиб 111, 612
Кнапп 560, 561
Котта 483, 507, 515, 516
Коцебу, Август 392
Крамер, Иоганн Ульрих 484
Кребильон, Клод Проспер Жолио (младший) 609
Кристоф (герцог Вюртембергский) 456
Ксенофонт 600

Ланг 554
Лафатер, Иоганн Каспар 608, 635, 637, 638, 642
Лейбниц, Готфрид Вильгельм 280
Лессинг, Готхольд Эфраим 58, 65, 581
Ликург (полумиф.) 220, 496
Линднер, Иоганн Готтхельф 593, 595, 597—599, 607, 609, 633
Линк 410
Локк, Джон 253
Лонгин 191
Лукиан 191
Людовик XIV 64
Людовик XVIII 496
Лютер, Мартин 152, 177, 614, 635

Макиавелли, Никколо 358, 433
Мариво, Пьер 170
Мармонтель, Жан-Франсуа 632
Мендельсон, Моисей 580, 589, 603, 604, 612, 613, 616, 624, 626, 627, 629, 636
Мозер, Иоганн Якоб, фон 468, 613
Мольер, Жан-Батист 624
Монтескье, Шарль-Луи 187, 227, 484
Мопертюи 84
Мосгейм, Иоганн Лоренц 152, 174
Музеус, Иоганн Карл Август 179

Наполеон Бонапарт 485, 491, 517
Науклер 528
Николаи, Кристофер Фридрих 580, 612
Николовиус Л. 577
Ньютон, Исаак 238—241, 243, 246, 250—253, 256, 600

Паулюс 464
Перикл 179, 226
Пидерит 157
Плавт, Тит Макций 189
Платон 77, 362, 363, 600, 601
Порфирий 191

Раумер, Фридрих, фон 419
Реберг 638
Рейнгард 486, 495, 496
Рейхард 633
Ринк 618
Робеспьер, Максимилиан 359
Руссо, Жан-Жак 225, 580, 632

Сайлер, Михаэль 635
Сократ 57, 80—84, 112, 113,

229, 237, 599—601, 610, 612, 614
Солон 360, 496
Софокл 179
Софрониск 84
Спиноза, Бенедикт 604, 636, 637

Теллер 580
Тертуллиан, Квинт Септимий 57, 58
Тиберий 434
Тимолеон 231

Фарнбюлер, фон 554
Фемистокл 231
Фидий 179
Фихте, Иоганн Готлиб 274, 581
Форстнер, фон 523, 524, 526, 527, 538
Фридрих Барбаросса 177
Фридрих II (король Вюртембергский) 433, 434, 561
Фридрих II (король Прусский) 58, 580, 612, 626, 632
Фукидид 219, 220
Фюрстенберг, фон 633

Хёльти, Людвиг Кристофер Генри 179
Хенинг, фон 565
Хорб 525

Цезарь, Гай Юлий 177
Цельнер 580
Цицерон, Марк Туллий 237

Шекспир, Вильям 179
Шеллинг, Фридрих Вильгельм 581
Шеффнер, Иоганн Георг 630
Шиллер, Фридрих 581
Шлегель, Фридрих 421
Шпальдинг, Иоганн Иоахим 580
Шпиттлер 540
Штарк, Иоганн Август 612, 637
Штейнбарт 580—581
Штольберг, Ф. Л., фон 608, 610

Эбергард, Иоганн Август 580, 612
Этинген-Валлерштейн, фон 549, 553, 556

Юлиан (Отступник) 144, 180
Юм, Давид 230, 636, 638

Якоби, Елена 641
Якоби, Фридрих Генрих 577—579, 581, 582, 602, 604, 608, 610, 627, 631—642
Ямвлих 191

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абсолютное 277
Абстрактное
— и конкретное 425
Абстракция 298, 406, 407, 450
Авторитет 97, 109, 151, 199, 609
— божественный 107, 115
— личности 110
— церкви 161
Аскетизм 167, 173
Астрономия 237, 238

Бог 191, 192, 383
— как действительное 381
— как дух 380
— как объективное и субъективное 194
Брак 338
— определение 339
— расторжение 340
Бытие 287, 300, 305, 306, 314
— определение 288
— как внутреннее 290
— как самость 291
— в признанности 318, 323, 326, 327, 335, 336, 351, 355, 371, 375
— в-себе-бытие 296
— для-себя-бытие 289, 292, 313, 319—321, 333
— для-другого 311
— для-меня-бытие 291
— наличное 301, 307, 321, 323, 329—333, 346, 378
— непосредственное 311, 316
— случайное 316
(см. также Воля)

Вера 53, 65, 71, 72, 99, 106, 107, 114, 121, 123, 130, 134, 137, 148, 149, 151—154, 161, 165, 205, 222, 602, 608
— определение 200
— единая 150
— официальная 116
— позитивная 201
— в авторитет 105, 110, 201
— в чудеса 109, 197, 198
— и мифология 181
— и разум 124, 147
— и сомнение 123, 164
— и эмоции 172
(см. также Истина, Разум, Рассудок, Свобода)
Веротерпимость (терпимость) 142—144
Вещь 288, 291, 292, 302, 312, 318, 326
— как орудие 307
— и знак 317
Власть 214, 445
— государственная 344
(см. также Церковь)
Внутреннее 393
— и внешнее 291, 301
Возможность 307
— и действительность 317
Воля 302, 303, 308, 323, 333, 356, 357, 360, 363
— определение 311
— как бытие в признанности 322
— как для-себя-бытие 304
— народа 494, 495, 499

— всеобщая (общая) 137, 323, 336, 346, 347, 352
— знающая 321
— единичная (особенная) и всеобщая 328—331, 335, 354, 361, 383
— позитивная 359
— частная 625
— и вожделение 304
— и побуждение 304
(см. также Разум, Свобода)
Воображение 224
Время
— определение 385
— и пространство 239, 252, 255, 258, 259, 289
Всеобщее (всеобщность) 300, 318, 333, 351, 355, 356, 359, 362, 368, 372, 373, 381
— определение 299
— как субстанция отдельного 350
— как чистая необходимость 342
— абстрактная 350
— и особенное 397
(см. также Единичное)

Государство 149, 177, 188, 211, 230, 353, 357, 363, 366, 431, 434, 454, 470, 471, 489, 510, 552
— определение 345
— как абсолютный дух 358
— и власть 433, 449, 495
— и индивид 127
— и права человека 125, 126
— и религия 128, 129, 383, 616
и частное лицо 465
(см. также Власть, Народ)

Движение 243, 246, 247, 261, 262, 319
— категорий 201
— в пространстве и времени 290
Демократия 361
Деятельность
— как самосознание 319
Диалектика
— и софистика 594
Добро 85
Добродетель 68, 81—83, 85, 107, 109—116, 121, 130, 175, 225
Договор 149, 318, 327, 328, 331, 373, 477
— государственный 471
— гражданский и церковный 150
— общественный 131, 155, 160, 165, 625
Доказательство
— бытия бога 124
— математическое 248
Долг 68
Дружба 311, 602—604
(см. также Любовь)
Дуализм 282
Дух 194, 196, 213, 218, 221, 288, 289, 293, 350, 363, 365, 369, 371, 375, 379, 622
— определение 354
— как абстракция 323
— как сознание 292, 385
— как целое 362
— абсолютный 364, 378
— абстрактный 414
— действительный 322
— народа (народный) 78, 104, 382
Духовенство (священнослужители) 118, 166, 169, 233

Единичное (единичность) 294, 295
— и всеобщее (всеобщность) 81, 298, 301, 303—305, 307, 309, 322, 337, 384
— и множественность 297
— и целое 338
Единство
— всеобщего и единичного (индивидуального) 360, 362
— противоположностей 300

Закон 214, 221, 307, 336, 338, 339, 347, 351, 353, 361, 375
— определение 337

— как всеобщность 340
— как субстанция 349
— как формальное право 342
— господство 359
— абстрактный 339
— гражданский 139
— моральный 175
— тяготения 250, 251
— и судопроизводство 348, 349
Зло (злое начало) 192, 350, 352, 355, 358, 361, 554
— определение 353
— как необходимость 359
Знание 125, 309, 310, 321, 372, 399, 408, 421, 422
— абсолютное 355
— философское 384
(см. также Разум)

Идеал 93, 414
Идеальное 238, 255
Идея 49, 70, 230
— как синтез конечного и бесконечного 264
— ассоциация идей 290, 293
— революционная 472
Имя 293—298
— определение 293, 295
— как духовное бытие 292
Индивид (отдельный) 318, 338, 343, 351, 356, 357, 364
— и право 315
(см. также Государство)
Индукция 253
Инквизиция 123
Интеллект 287, 302, 322, 384
Искусство 376, 378
— формализм 377
Истина (истинное) 60, 109, 114, 279, 617, 618, 622, 623
— историческая 203
— объективная и субъективная 182, 200, 203
— и благо 212
— и вера 165
(см. также Разум)
История 211, 430, 446

Категория 292, 617, 618
(см. также Движение)
Конечное
— и бесконечное 99
Конституция 376, 431, 436, 438, 443, 457, 459, 476, 480, 491, 496—500, 506, 513, 552, 553, 557
Красота 212, 377, 378
Критика
— философская 269
Культура
— и мифология 179

Личность 106, 108, 332, 414
Логика 425, 570, 571, 573
Любовь 310, 311, 313, 318
— как инобытие 312
— как познание 311

Математика 238, 259
— и астрономия 252
— и физика 238—240
— и философия 260
Материя 244, 253—255, 257
— и движение 260
— и пространство 258
Метафизика 211, 420, 425, 572, 619
Метод
— эмпирический 243
Мифология 213
Мораль 48, 58, 59, 65, 110, 121, 129, 166—168, 183, 192, 211, 265, 572
— и обучение 68
— и религия 129, 171
Моральность 49, 53, 85, 373
Мудрость (мудрый) 215
— определение 62
— истинная и ложная 63
— правительства 374
Мысль
— абстрактная 413
Мышление 339, 383, 422, 423, 567, 568, 622, 623
— законы 570
— формы 571
— абстрактное 390—393
— государственное 442
(см. также Философия)

Народ 365, 465, 501
— определение 220

— как целое 372
— политическое воспитание 547, 556
— и государство 231, 445, 452, 551
— и правительство 455
— и право 474
(см. также Воля)
Насилие
— как зло 359
— как необходимость 364
Натурфилософия 384, 425
Наука 372, 399, 421
Нация 177, 178, 220
Необходимость 214, 215, 293—295, 315, 349, 354—356, 369, 480
— абсолютная 337
— естественная 72
— и случайность 244, 332, 344, 345
(см. также Насилие)
Нравственность 97, 111, 171, 175, 202, 296, 364, 375

Образ 289
— и память 294
Образование 399, 401, 402, 405, 407, 411
— и древняя культура 402
— и обучение древним языкам 400
Общество 130, 133, 356, 357
— гражданское 149
— христианское 149
Отдельное 188
Отношение 293
Отчуждение 176, 333, 350, 354, 355, 360, 361, 373, 379—383, 405
— как приобретение 328
— особенное и всеобщее 336
(см. также Труд)

Память 219, 297
(см. также Образ)
Познание 239, 270, 282, 309, 310, 619
— и самопознание 600
(см. также Любовь)
Понятие 299, 430, 620
— всеобщее 90
— бесконечного 242
— причины 59, 197, 204
Потребность 324, 343
— в религии 99
Право 315, 316, 355, 366, 368, 499, 503, 541, 554
— абстрактное 345
— активное избирательное 448, 451
— государственное 438, 441, 446, 466, 558
— государственное и церковное 145
— гражданские 140, 142, 458
— естественное 228, 616, 617
— пассивное избирательное 439, 551
— положительное 472, 475
— уголовное 370
— церковное 144, 153
— частное 471
(см. также Народ)
Предмет
— определение 305
— и знак 293
— и форма 290
Прекрасное 343
Преступление 329, 334, 353, 373
— определение 336
— и наказание 229, 331, 335
Природа
— человека (человеческая) 91, 92, 191
Просвещение 62, 280, 282, 580—582, 622
(см. также Христианство)
Пространство 287, 293, 385
(см. также Материя)
Протестантизм (протестантство)
— определение 159
Противоположность 216, 244, 306, 307, 309
— снятие 305
Противоречие 332
— как критерий истины 364
Психология 425
— эмпирическая 569, 573

Равенство
— христиан 118
— и неравенство 320
Различие 298
(см. также Тождество)
Разум 93, 94, 99, 109, 111, 199, 202, 223, 262, 301, 499, 618, 619, 621
— теоретический 193
— и вера 203, 207, 211, 601
— и воля 206
— и догмы 61
— и знания 276
— и истина 202
— и рассудок 198—200
— и религия 100, 175, 205
— и чувства 66
— и чувственность 207
— и философия 270
(см. также Вера, Церковь)
Рассудок 60, 62, 93, 197, 282, 297, 298, 300, 620
— просвещающий 64
— и вера 204
— и опыт 199
— и религия 56, 58
— и страсть 234
— и чувственность 619
(см. также Разум)
Реальность
— физическая 242, 243
Революция
— французская 473
Религия 47, 49, 50, 55, 60, 65, 76, 77, 91, 92, 94, 101—105, 115, 122, 130, 184, 185, 189, 196, 223, 232, 364, 371, 380, 458, 608, 615
— как суеверие 55
— абсолютная 378, 379
— истинная 380
— народная 50, 61, 65, 67—69, 77
— объективная и субъективная 51—56, 197
— позитивная 205, 207
— позитивная и естественная 89
— римская и греческая 185
— христианская 90, 95, 97, 100, 112, 116, 183, 190, 193, 202, 358
— и жертвоприношение 74, 75
— и заблуждение 95
— и знание 49
— и обряды 170
— и природа 95
— и чувства 54
— догматика (догматы) 50, 69, 70, 72, 73, 95, 154
— распространение 114
(см. также Государство, Духовенство, Мораль, Разум, Рассудок, Христианство, Церковь, Чувственность)
Республика 187

Свобода 110, 187, 193, 211, 224, 226, 367, 375, 414
— абсолютная 212
— политическая 188, 195, 226,
— философская 274
— веры 155, 157, 158, 160, 163, 164
— воли 91, 302
Секта
— позитивная и философская 131
— христианская 117, 135
— философская 105, 117
Семья 314
— и воспитание 342
— и собственность 341
Случайность (случайное) 90, 94, 99, 100, 104, 233, 234, 317, 343, 347, 348, 357, 367, 442
— и необходимость 91, 97
(см. также Необходимость)
Собственность 327, 342, 346
— и владение 316
Совесть 52, 55
Сознание 98, 304, 365, 380
Сословие 365, 439, 452, 453
— адвокатское 441
— военное 372
— городское 367
— дворянское 463
— духовенства 462
— крестьянское 366

— купеческое 368
— общественное 369
— писарей 441, 524—541
Справедливость 81, 83, 127, 228
Стоики 221, 222
Стоимость 326, 328
— как равенство 325
Субстанция 336, 345, 346, 617
— духовная 313
— и акциденция 297
Субъект
— и объект 257
Субъективное (субъективность) 277
— и объективное 219, 271—273
Суждение 301, 334
Сущее 301, 309, 330, 331
— для-себя-сущее 319
— и не-сущее 288
Сущность 219, 291, 292, 317, 318, 360, 378, 385
— мысленная (мыслимая) 349, 350
— вещи 368
(см. также Форма)
Счастье 48

Тело
— небесное 255
— реальное и идеальное 259
— физическое 256
Теология 53, 55, 420, 425, 607
Тождество 318
— и различие 254, 258
(см. также Различие)
Труд 231, 294—296, 312, 342, 355, 364, 365, 371, 374
— как делание-себя-вещью 306
— как потребность 325
— абстрактный 324, 343, 344, 366, 367
— конкретный 325, 366, 367
— и отчуждение 327

Умозаключение 298—300, 322
Универсум 385

Фантазия 177, 179, 182, 421, 423
— религиозная 178—181, 185
Философия 215, 225, 237, 238, 244, 254, 280—283, 384, 385, 419, 422, 567, 568, 571
— как наука 274
— как познание абсолютного 270
— борьба партий в философии 283, 284
— духа 212, 425
— основной принцип 276
— вольфианская 576, 616
— картезианская 281
— критическая 264, 276
— спекулятивная 389
— экспериментальная 253
— эмпирическая 248
— и мышление 424
— и не-философия 271, 276, 283
— и опыт 211
— и частные науки 419, 425
— и физика 244, 254
— и филология 423, 567
(см. также Математика, Разум)
Философская система 131, 272—275
Форма
— как внешность 297
— всеобщая 354
— и содержание 302, 613
— и сущность 465

Христианство 120, 124, 134, 166, 177, 184, 185, 189, 192, 222, 607, 608, 610, 615
— догмы 96, 164
— и иудаизм 171
— и обман 125
— и Просвещение 614
— и собственность 118
(см. также Религия)

Церковь 137, 162, 165, 170, 194, 195, 615
— определение 382
— фанатизм 382
— евангелическая 157
— единая 151
— католическая и проте-

стантская 118, 139, 148, 150—153, 162, 173
— лютеранская 158, 173
— реформированная 157, 158, 173
— христианская 74, 113, 135, 152, 170, 171
— и власть 176
— и воспитание 146, 147
— и государство 132, 135—146, 155—164, 169, 174, 193, 381, 382
— и политическая свобода 169
— и разум 132, 174
— и собственность 144

Человек 284, 306
Число
— и мера 262
Чувственность 621
— и предрассудки 54
— и религия 55
Чувство 67
— моральное 66, 107 (см. также Религия)

Эксперимент 253
Эмпиризм 276
Эстетика 425
Этика 211

Юмор 627

Явление 245
Язык 291, 400, 404, 573, 618, 619
— древних 407
— народный 620

ПЕРЕВОД ЛАТИНСКИХ ВЫРАЖЕНИЙ

argumentum ad hominem — довод, апеллирующий к человеку, с точки зрения человека
complementum — дополнение
de jure — юридически, по праву
de juribus singulorum — о правах отдельных лиц
in abstracto — абстрактно
in partibus — частично
nolentem volentem — волей-неволей
non plus ultra — до самого предела
status in statu — государство в государстве
stricto jure — строго по закону

СОДЕРЖАНИЕ

А. В. Гулыга. Гегель. Вехи творческого пути 5
НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ И ХРИСТИАНСТВО 45
ПОЗИТИВНОСТЬ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ 87
ФРАГМЕНТЫ 209
Первая программа системы немецкого идеализма 211
Исторические этюды 214
О карточной игре 234
ОБ ОРБИТАХ ПЛАНЕТ. ФИЛОСОФСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ 235
Тезисы 265
О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКИ 268
ИЕНСКАЯ РЕАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ 295
КТО МЫСЛИТ АБСТРАКТНО? 387
РЕЧИ ДИРЕКТОРА ГИМНАЗИИ 395
29 сентября 1809 г. 397
2 сентября 1813 г. 410
О ПРЕПОДАВАНИИ ФИЛОСОФИИ В УНИВЕРСИТЕТАХ 417
ОТЧЕТЫ СОСЛОВНОГО СОБРАНИЯ КОРОЛЕВСТВА ВЮРТЕМБЕРГ 427
О ПРЕПОДАВАНИИ ФИЛОСОФИИ В ГИМНАЗИЯХ . . 563
О СОЧИНЕНИЯХ ГАМАНА 575
Примечания 643
Указатель имен 658
Предметный указатель 661

Гегель

Г27 Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. Сост., общая ред. и вступит. статья А. В. Гулыги. М., «Мысль», 1970.

668 с.; 1 л. портр. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие).

В первый том настоящего издания, выпуск которого приурочен к 200-летию со дня рождения великого немецкого философа, включены произведения, не вошедшие в 14-томное собрание его сочинений; бо́льшая часть их публикуется на русском языке впервые. Среди них ранние труды Гегеля, важные для понимания его философской эволюции, — «Народная религия и христианство» и «Позитивизм христианской религии», а также один из первоначальных вариантов гегелевской системы — конспект лекций «Иенская реальная философия».

1-5-1 1Ф

П. и.

2 р. 30 к.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»