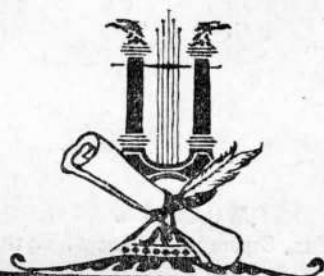




ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

(1800-1910)

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ
Проф. О. Д. БАТЮШКОВА



МОСКВА. ИЗД. Т-ВА МІРЪ.

ВЪ СЕМБЕРСѢ



МОСКВА.

Типографія Т-ва Рябушинскихъ, Страстной бульваръ, Путинковский пер., соб. домъ.

1917.

Исторія западной литературы.

(1800—1910 гг.).

Подъ редакціей **Θ. Д. Батюшкова**,

при ближайшемъ участіи проф. **Θ. А. Брауна**, акад. **Н. А. Котляревскаго**, проф. **Д. К. Петрова**, проф. **Е. В. Аничкова**
и прив.-доц. **К. Θ. Тиандера**.

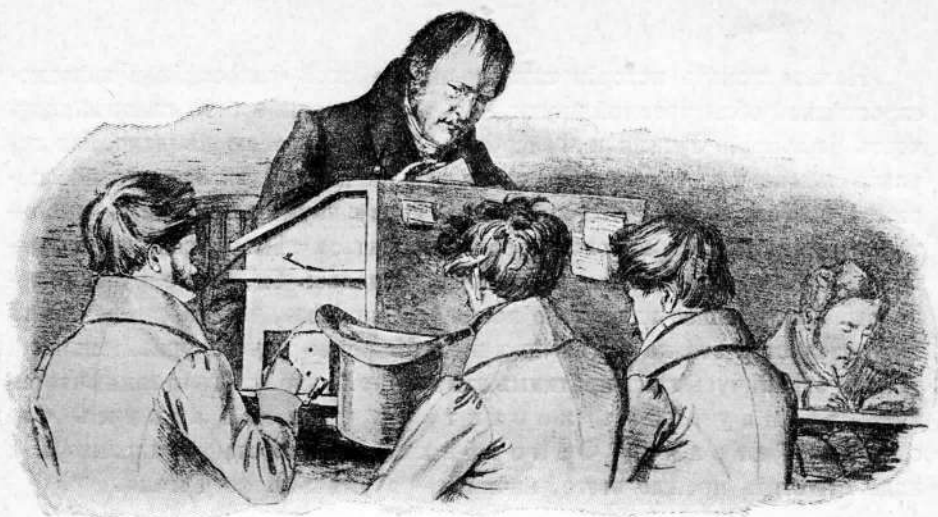
Сотрудники: проф. Е. В. Аничковъ, прив.-доц. Ф. Г. де-ла-Бартъ (†), Θ. Д. Батюшковъ, проф. Θ. А. Браунъ, В. Я. Брюсовъ, Э. А. Венгерова, акад. А. Н. Веселовскій, Ю. А. Веселовскій, прив.-доц. И. И. Гливенко, А. Г. Горнфельдъ, В. М. Жирмунскій, Вяч. Ивановъ, П. С. Коганъ, Л. С. Козловскій, акад. Н. А. Котляревскій, А. Ф. Лютеръ, Н. М. Минскій, П. О. Морозовъ, Н. Д. Набоковъ, М. А. Петровскій, проф. Д. К. Петровъ, Г. В. Плехановъ, проф. Э. Л. Радловъ, проф. М. Н. Ррозановъ, прив.-доц. А. А. Смирновъ, проф. С. В. Соловьевъ, прив.-доц. К. Θ. Тиандеръ и др.

Томъ IV.

ИЗДАНИЕ Т-ВА «МІРЪ».
МОСКВА.

Томъ IV.

Эпоха реализма.



Гегель на кафедрѣ. Съ рис. ф. Куглера.

ГЛАВА I.

ОТЪ ИДЕАЛИЗМА КЪ МАТЕРІАЛИЗМУ.

Г. В. Плеханова.

(Гегель и лѣвые гегельянцы.—Давидъ-Фридрихъ Штраусъ.—Братья Бруно и Эдгаръ Бауеры.—Фейербахъ).

Идеалистическая нѣмецкая философія сыграла чрезвычайно важную роль въ исторіи развитія науки XIX в. Она сильно повліяла даже на естествознаніе. Но несравненно сильнѣе было ея вліяніе на тѣ «дисциплины», которымъ во Франціи присвоено названіе нравственныхъ и политическихъ наукъ. Тутъ вліяніе нѣмецкой идеалистической философіи должно быть признано рѣшающимъ въ полномъ смыслѣ этого слова. Она выдвинула и отчасти разрѣшила такіе вопросы, рѣшить которые безусловно необходимо для того, чтобы сдѣлалось возможнымъ научное изслѣдованіе процесса общественнаго развитія. Для примѣра достаточно указать на рѣшеніе Шеллингомъ (въ его «System des transzendentalen Idealismus». Tübingen, 1800) вопроса объ отношеніи свободы къ необходимости. Но Шеллингъ былъ только предтечей; самаго полного выразителя своего нѣмецкій идеализмъ нашелъ въ лицѣ Георга Вильгельма Фридриха Гегеля *).

Вполнѣ естественно, что вліяніе Гегеля было всего больше на его родинѣ, въ Германіи. А послѣ Германіи не было страны, на которую такъ сильно повліялъ бы онъ, какъ Россія **).

*) См. выше, т. I, стр. 172—176.

**) Общеизвѣстно послѣдовательное вліяніе Гегеля и Фейербаха на Бѣлинскаго, Фейербаха на Чернышевскаго, который сообщалъ, что въ молодости зналъ наизусть цѣлыя страницы изъ Фейербаха.

Нельзя понять исторіи западно-европейской философіи и западно-европейской общественной науки XIX в., не уяснивъ себѣ главнѣйшихъ чертъ философіи Гегеля и Фейербаха. Это само собою понятно. Но гораздо менѣе понятнымъ представляется на первый взглядъ то неоспоримое обстоятельство, что именно къ этимъ двумъ нерусскимъ мыслителямъ приходилось въ свое время обращаться тѣмъ русскимъ писателямъ, которые стремились разрѣшить, казалось бы, чисто русскіе вопросы. Дальнѣйшее изложеніе покажетъ, надѣюсь, что на самомъ дѣлѣ обстоятельство это не заключало въ себѣ ровно ничего удивительнаго. Я пока ограничусь тѣмъ краткимъ замѣчаніемъ, что все дѣло заключается тутъ въ научномъ характерѣ философскихъ системъ Гегеля и Фейербаха. Вотъ этотъ-то характеръ и надо отмѣтить прежде всего, начиная, разумѣется, съ Гегеля.

I.

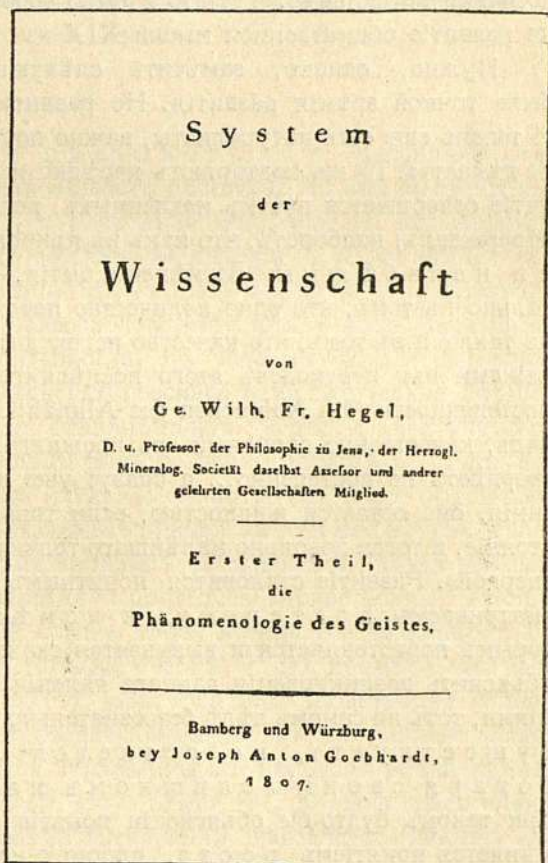
Когда, послѣ насильственного удаленія Н. Г. Чернышевскаго съ литературной сцены, въ нашихъ передовыхъ кругахъ распространилось пренебреженіе къ германской «метафизикѣ», у насъ стали смотрѣть на Гегеля, какъ на мыслителя консервативнаго,—если не реакціоннаго,—по преимуществу. Это была огромная ошибка. Неоспоримо, что въ концѣ своей жизни онъ былъ далеко не тѣмъ, чѣмъ былъ онъ прежде. Въ молодости онъ, вмѣстѣ съ Шеллингомъ, сажалъ на лугу около Тюбингена дерево свободы и наполнялъ листы своего альбома восклицаніями въ родѣ: «vive la liberté!», «vive Jean Jacques!» и т. д. А на склонѣ дней, въ ту пору, когда онъ работалъ надъ своей «Philosophie des Rechts», онъ въ самомъ дѣлѣ (Бѣлинскій правильно понялъ тогдашняго Гегеля) готовъ былъ проповѣдывать философское «примиреніе съ дѣйствительностью». Но главная отличительная черта гегелевой системы заключается вовсе не въ томъ, что ея творецъ на старости лѣтъ дѣлалъ консервативные практическіе выводы изъ своихъ теоретическихъ посылокъ. Система эта занимаетъ одно изъ самыхъ первыхъ мѣстъ,—если не самое первое мѣсто,—въ исторіи философской мысли отнюдь не по той причинѣ, что она пришла къ какимъ-нибудь особенно цѣннымъ практическимъ выводамъ, а потому, что она утвердила нѣкоторыя теоретическія положенія, имѣющія такую огромную важность, что ихъ необходимо долженъ усвоить не только мыслитель, стремящійся выработать себѣ правильный теоретическій взглядъ на міръ, но и всякій практическій дѣятель, сознательно стремящійся къ переустройству окружающаго его общественного порядка. Гегель самъ говорилъ, что въ философіи главное—методъ, а не результаты, т. е. не тѣ или другіе отдѣльные выводы. Съ точки зрѣнія метода и слѣдуетъ прежде всего смотрѣть на его философію.

Извѣстно, что Гегель называлъ свой методъ діалектическимъ. Почему онъ называлъ его такъ?

Въ своей «Phenomenologie des Geistes» (Феноменологія духа) онъ сравниваетъ человѣческую жизнь съ діалогомъ въ томъ смыслѣ, что подъ вліяніемъ жизненнаго опыта наши взгляды постепенно измѣняются, какъ это происходитъ съ мнѣніями разговаривающихъ между собою лицъ въ процессъ богатой духовнымъ содержаніемъ бесѣды, равнивая ходъ развитія сознанія съ ходомъ такой бесѣды, Гегель и обозначилъ его словомъ д і а л е к т и к а, или діалектическое движеніе. Выраженіе діалектика употребляется уже Платономъ, но особенно глубокій, важный смыслъ оно приобрѣло именно у Гегеля. Діалектика есть для него душа всякаго научнаго познанія. Понять ея природу въ высшей степени важно. Она есть принципъ всякаго движенія, всякой жизни, всего того, что совершается въ дѣй-

ствительности. По словамъ Гегеля, все конечное не только ограничено извнѣ, но, въ силу своей собственной природы, отрицаетъ себя и переходитъ въ свою собственную противоположность. Все существующее можетъ быть взято, какъ примѣръ, для объясненія природы діалектики. Все течетъ, все измѣняется, все уничтожается. Гегель сравниваетъ силу діалектики съ божьимъ всемогуществомъ. Діалектика есть та общая непроходимая сила, противъ которой ничто устоять не можетъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ діалектика даетъ себя чувствовать въ каждомъ отдѣльномъ явленіи каждой отдѣльной области жизни. Возьмемъ движеніе. Въ

данную минутудвижущееся тѣло находится въ данной точкѣ, но въ ту же самую минуту оно находится и внѣ ея, потому что, если бы оно находилось только въ ней, то оно оставалось бы неподвижнымъ. Всякое движеніе есть живое противорѣчіе. Всякое движеніе есть діалектическій процессъ. Но вся жизнь природы есть движеніе. Поэтому, изучая природу, безусловно необходимо становится на діалектическую точку зрѣнія. Гегель рѣзко осуждаетъ тѣхъ естествоиспытателей, которые забываютъ объ



Титульный листъ 1 изд. «System der Wissenschaft» Гегеля (факсимиле).

этомъ *). Но главный упрекъ, выдвигаемый имъ противъ нихъ, заключается въ томъ, что они въ своихъ классификаціяхъ непроходимой пропастью раздѣляютъ одну отъ другой такія вещи, которыя на самомъ дѣлѣ переходятъ одна въ другую, повинувшись непреодолимой силѣ діалектическаго движенія. Послѣдующее торжество трансформизма въ біологіи съ ясностью показало, что упрекъ этотъ имѣлъ подъ собою весьма серьезное теоретическое основаніе. Совершенно то же показываютъ и происходящія на нашихъ глазахъ изумительныя открытія въ химіи. Между тѣмъ не подлежитъ сомнѣнію, что философія природы есть самая слабая часть въ системѣ Гегеля. Въ «логикѣ», въ «философіи исторіи» и вообще въ философіи общественной жизни, а также въ «философіи духа» Гегель несравненно сильнѣе. Тутъ-то и было особенно благотворно его вліяніе на развитіе общественной мысли XIX в.

Нужно, однако, замѣтить слѣдующее. Точка зрѣнія Гегеля была точкой зрѣнія развитія. Но развитіе можно понимать различно. И теперь еще есть натуралисты, важно повторяющіе: «природа скачкова не дѣлаетъ». То же повторяютъ нерѣдко и социологи: общественное развитіе совершается путемъ медленныхъ, постепенныхъ измѣненій. Гегель утверждалъ, наоборотъ, что какъ въ природѣ, такъ и въ исторіи с к а ч к и н е и з б ѣ ж н ы. «Измѣненія бытія,—говоритъ онъ,—состоятъ не только въ томъ, что одно количество переходитъ въ другое количество, но также и въ томъ, что качество переходитъ въ количество и наоборотъ; каждый изъ переходовъ этого послѣдняго рода составляетъ перерывъ постепенности (ein Abbrechen des Allmählichen) и даетъ явленію новый видъ, качественно отличный отъ прежняго. Такъ, вода при охлажденіи твердѣетъ не постепенно... а сразу; уже охладившись до точки замерзанія, она остается жидкостью, если только сохраняетъ спокойное состояніе, и тогда довольно малѣйшаго толчка, чтобы она вдругъ сдѣлалась твердой». Развитіе становится понятнымъ только тогда, когда мы рассматриваемъ п о с т е п е н н ы я и з м ѣ н е н і я какъ процессъ, которымъ готовится и вызывается скачекъ (или скачки). Кто хочетъ объяснить возникновенія даннаго явленія одними медленными измѣненіями, тотъ на самомъ дѣлѣ безсознательно предполагаетъ, что оно уже существуетъ, но остается незамѣтнымъ благодаря своимъ слишкомъ малымъ размѣрамъ. Но при такомъ будто бы объясненіи понятіе возникновенія подмѣняется понятіемъ роста, простого измѣненія величины, т. е. произвольно устраняется именно то, что требовалось объяснить **). Извѣстно, что нынѣшняя біологія вполне признаетъ значеніе «перерывовъ постепенности въ процессѣ развитія животныхъ и растительныхъ видовъ».

Гегель былъ абсолютный идеалистъ. По его ученію, движущей силой процесса мірового развитія служить въ послѣднемъ счетѣ сила абсолютной идеи. Это, конечно, совершенно произвольное и, можно сказать, фантастическое предположеніе. Впослѣдствіи Тренделенбургъ безъ труда

*) При чемъ въ его время объ этомъ забывали почти всѣ они.

**) См. Wissenschaft der Logik. Nürnberg, стр. 313, 314.

показаль въ своихъ «Logischen Untersuchungen», что ссылка на идею въ дѣйствительности никогда и ничего не объясняетъ. Но, какъ я уже говорилъ въ другомъ мѣстѣ, Тренделенбургъ, направляя свои удары противъ діалектики, попадалъ собственно только въ ея идеалистическую основу *). Тренделенбургъ былъ совершенно правъ, когда обвинялъ діалектику Гегеля въ томъ, что она «утверждаетъ самопроизвольное движеніе чистой мысли, являющейся въ то же время самозарожденіемъ бытія». Но въ этомъ утвержденіи состоитъ не природа всякой діалектики вообще, а только недостатокъ идеалистической діалектики. Недостатокъ этотъ былъ устраненъ матеріалистомъ Марксомъ, и теперь возраженія Тренделенбурга противъ діалектики потеряли всякій вѣсъ. Но самъ Марксъ прежде, нежели сдѣлаться матеріалистомъ, былъ послѣдователемъ Гегеля.

II.

Гегель ошибался, какъ идеалистъ, т. е. поскольку считалъ силу идеи движущей силой мірового процесса. Но онъ былъ правъ, какъ діалектикъ, т. е. поскольку смотрѣлъ на всѣ явленія подъ угломъ ихъ развитія. Кто смотритъ на явленія съ точки зрѣнія ихъ развитія, тотъ отказывается прилагать къ нимъ мѣрку того или другого отвлеченнаго принципа. Это превосходно выяснилъ у насъ Чернышевскій. «Все зависитъ отъ обстоятельствъ, отъ условій мѣста и времени», писалъ онъ въ своихъ «Очеркахъ Гоголевскаго періода русской литературы», характеризуя главную отличительную черту діалектическаго взгляда на явленія. Этотъ взглядъ былъ особенно плодотворенъ въ публицистикѣ и въ общественныхъ наукахъ, въ которыхъ стало привычкой произносить приговоры объ явленіяхъ, опираясь на тотъ или другой отвлеченный, разъ навсегда принятый, принципъ: не даромъ эти науки назывались у французовъ «Sciences morales et politiques» (нравственныя и политическія науки). «Отвлеченной истины нѣтъ, истина всегда конкретна», продолжалъ Чернышевскій въ томъ же очеркѣ. И для примѣра онъ указывалъ, между прочимъ, на войну. «Пагубна или плодотворна война? Вообще нельзя отвѣтить на это рѣшительнымъ образомъ; надобно знать, о какой войнѣ идетъ дѣло. Для образованныхъ народовъ война приноситъ менѣе пользы и болѣе вреда. Но... война 1812 г. была спасительна для русскаго народа; марафонская битва была благодѣлѣйшимъ событіемъ въ исторіи человѣчества». Это правильно. Но если это правильно, то лишается смысла и вопросъ о томъ, какой именно соціально-политическій строй долженъ быть признанъ самымъ лучшимъ: здѣсь вѣдь тоже все зависитъ отъ обстоятельствъ, отъ условій мѣста и времени. Такимъ образомъ, философія Гегеля беспощадно осуждала утопизмъ. Ученикъ Гегеля могъ, сохраняя вѣрность методу своего учителя, стать соціалистомъ только въ томъ случаѣ, если бы научное изслѣдованіе современнаго экономическаго строя привело его къ тому выводу, что его внутрен-

*) См. предисловіе къ моему переводу брошюры Энгельса «Людвигъ Фейербахъ».

нее закономѣрное развитіе ведетъ къ возникновенію социалистическаго порядка. Соціализмъ долженъ былъ сдѣлаться наукой или перестать существовать. Въ виду этого понятно, почему основатели научнаго социализма, Марксъ и Энгельсъ, вышли именно изъ школы Гегеля.

Возьмемъ другой примѣръ. Ж. Б. Сэй объявилъ бесполезнымъ изученіе исторіи политической экономіи на томъ основаніи, что до Адама Смита,—послѣдователемъ котораго онъ, по недоразумѣнію, считаль

Encyclopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen

von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Professor der Philosophie an der Universität

zu Heidelberg.

Heidelberg,

in August Schwab's Universitätsbuchhandlung.

1817.

Титульный листъ 1 изд. «Encyclopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrisse» Гегеля (факсимиле).

ванія обвиняли въ томъ, что временами онъ довольно безцеремонно обращался съ историческими данными, располагая ихъ сообразно нуждамъ своей собственной философской системы **), но все-таки не подлежитъ сомнѣнію, что его «Vorlesungen über die Geschichte der

себя,—всѣ экономисты держались ошибочныхъ взглядовъ. Совсѣмъ иначе смотрѣлъ на исторію философіи современникъ Ж. Б. Сэй—Гегель. Въ его глазахъ философія была самопознаніемъ духа. Такъ какъ духъ идетъ впередъ, такъ какъ онъ развивается вмѣстѣ съ ходомъ развитія человечества, то не сидитъ на одномъ мѣстѣ и философія. Каждая, теперь «превзойденная», философская система являлась умственнымъ выраженіемъ своего времени (seine Zeit in Gedanken erfasst), и въ этомъ состоитъ ея относительное оправданіе. Кромѣ того, «послѣдняя по времени философія есть результатъ всѣхъ предшествовавшихъ философій и потому должна заключать въ себѣ принципы ихъ всѣхъ» *).

Только при такомъ взглядѣ на исторію философіи она и могла стать предметомъ внимательнаго, научнаго, изученія. И хотя Гегеля не безъ осно-

*) Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, § 13.

**) Ниже мы увидимъ, что именно вводило его въ этотъ грѣхъ.

Philosophie» до сихъ поръ представляютъ собою наилучшую исторію философіи, т. е. самую поучительную, проливающую самый яркій свѣтъ на теоретическое содержаніе различныхъ философскихъ ученій.

Съ той же діалектической точки зрѣнія смотрѣлъ Гегель на право, на нравственность, на искусство, на религію. И всѣ эти «дисциплины» изучались имъ во взаимной связи. Онъ училъ, что «только при данной религіи можетъ существовать данная форма государственнаго устройства, только при данномъ государственномъ устройствѣ возможно существованіе данной философіи и даннаго искусства» *). Такой взглядъ истолковывается иногда очень поверхностно: говорятъ, что каждая изъ многочисленныхъ сторонъ общественной жизни вліяетъ на всѣ остальные и, въ свою очередь, испытываетъ на себѣ вліяніе всѣхъ остальныхъ. Это—извѣстное ученіе о взаимодѣйствіи общественныхъ явленій. Но хотя Гегель и признавалъ это ученіе, онъ считалъ, однако, что нельзя останавливаться на немъ.

«Недостаточность приѣма, заключающагося въ разсмотрѣніи явленія съ точки зрѣнія взаимодѣйствія,—говоритъ онъ,—состоитъ въ томъ, что отношеніе взаимодѣйствія, вмѣсто того, чтобы служить эквивалентомъ понятія, «само еще должно быть понято». Это значить вотъ что. Если мнѣ удалось открыть, что государственное устройство данной страны вліяетъ на ея религію, а ея религія вліяетъ на ея государственное устройство, то мое открытіе, разумѣется, принесетъ мнѣ свою долю пользы; однако, оно вовсе еще не объяснитъ мнѣ, откуда же собственно взялись эти взаимодѣйствующія явленія: данное государственное устройство и данная религія. Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, я долженъ взглянуть на дѣло глубже и, не довольствуясь взаимодѣйствіемъ между религіей и государственнымъ устройствомъ, постараться обнаружить ту общую основу, на которой покоится и государственное устройство и религія. Гегель превосходно выразилъ это, сказавъ, что «причина не только имѣетъ дѣйствіе, въ дѣйстви она, какъ причина, вступаетъ въ отношеніе къ самой себѣ» **), и что взаимодѣйствующія стороны не могутъ приниматься, какъ непосредственныя данныя, а должны быть поняты, какъ моменты чего-то третьяго, «высшаго».

Въ методологическомъ отношеніи требованіе это было крайне важно потому, что побуждало доискиваться той коренной причины, которую вызываетъ въ послѣднемъ счетѣ историческое движеніе человѣчества. Самъ Гегель, въ качествѣ идеалиста, считалъ коренной причиной этого движенія всемірный духъ. Исторія есть не болѣе, какъ его «изложеніе и осуществленіе», т. е., говоря проще, движеніе. Движеніе это совершается ступенями. Каждая отдѣльная ступень имѣетъ свой особый принципъ, носителемъ котораго служить, въ данную эпоху, извѣстный народъ, являющійся тогда какъ бы избраннымъ народомъ. И этотъ особый принципъ опредѣляетъ собою весь духъ эпохи.

*) Philosophie der Geschichte. Dritte Auflage, Einleitung, стр. 66.

**) Wissenschaft der Logik. Zweites Buch, dritter Abschnitt, «Die Wechselwirkung».

«Въ свойствахъ народнаго духа,—говорить Гегель,—конкретно выражаются всѣ стороны сознанія и воли каждаго даннаго народа, вся его дѣйствительность; они налагаютъ свою печать на его религію, на его политическій строй, на его нравственность, на его право, на его обычай, а также на его науку, на его искусство, на его технику. Всѣ эти частныя свойства объясняются общими свойствами народнаго духа, равно какъ и наоборотъ—эти общія свойства могутъ быть выведены изъ изучаемыхъ исторіей фактическихъ частныхъ народнаго быта» *).

Извѣстно, что ссылками на свойства народнаго духа много злоупотребляли въ общественной наукѣ и въ публицистикѣ. Но злоупотреблять можно всякой данною теоріей, особенно тогда, когда она уже отживаетъ свое время. Само по себѣ ученіе о томъ, что «духъ» даннаго народа отличается, на данной степени развитія этого послѣдняго, особыми свойствами, вовсе не такъ ошибочно, какъ это можно подуматъ, читая разсужденія иныхъ націоналистовъ. Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что «общественный человѣкъ» обладаетъ извѣстной психикой, свойствами которой опредѣляются всѣ создаваемые имъ идеологіи. Эту его психику можно назвать, если угодно, его духомъ. Разумѣется, необходимо всегда помнить, что психика общественнаго человѣка развивается, т.-е. измѣняется. Но Гегель хорошо зналъ это. Нужно, кромѣ того, имѣть въ виду, что психика общественнаго человѣка не объясняетъ его историческаго движенія, а сама объясняется имъ. Но тутъ у Гегеля выходило наоборотъ: «Духомъ всякаго даннаго народа объяснялась его историческая судьба, равно какъ и вся его дѣйствительность, т.-е. весь его общественный бытъ. Это ошибка. Происхожденіе этой ошибки вполне понятно. Въ качествѣ идеалиста, Гегель былъ убѣжденъ, что бытіе опредѣляется сознаніемъ, а не наоборотъ. Примѣните этотъ общій идеалистическій взглядъ къ исторіи, и у васъ выйдетъ, что общественное бытіе опредѣляется общественнымъ сознаніемъ, или,—если вы предпочитаете такъ выразиться,—народнымъ духомъ. Потому-то Гегель и говорилъ, что духомъ всякаго даннаго народа опредѣляется,—замѣтьте, однако, только въ послѣдней инстанціи,—не только его искусство, его религія и его философія, т. е. не только вся совокупность его идеологій, но также и его политическій строй и даже его техника и вся совокупность его общественныхъ отношеній. Его ошибка была замѣчена только тогда, когда обнаружилась несостоятельность общей (идеалистической) основы его философіи,—да и то далеко не сразу. Каждая ступень развитія всемірнаго духа представляется на исторической сценѣ отдѣльнымъ народомъ. Нынѣшняя историческая эпоха есть эпоха германской культуры. По ученію Гегеля, народъ, представляющій собою высшую ступень развитія всемірнаго духа, имѣетъ право смотрѣть на другіе народы,

*) Philosophie der Geschichte, Einleitung, Ср. 79 стр. также Grundlinien der Philosophie des Rechts, параграфы 344 и 352.

какъ на простыя орудія достиженія его историческихъ цѣлей. Это надо замѣтить. Если теперь нѣмцы не церемонятся съ побѣжденными, то въ этомъ есть, къ сожалѣнію, капля гегелева меда.

Но славянскіе народы, конечно, не могли охотно признать германской гегемоніи. Въ славянскихъ странахъ еще со временъ Шеллинга часть интеллигенціи усердно занималась вопросомъ о томъ, какую именно ступень развитія всемірнаго духа суждено представлять этимъ народамъ.

Выше я сказалъ, что Гегеля нерѣдко упрекали въ произвольномъ расположеніи фактовъ,—историческихъ и другихъ,—ради интересовъ своей системы. Теперь я прибавлю, что, оставаясь идеалистомъ, онъ и не могъ совершенно отказаться отъ извѣстнаго произвола въ обращеніи съ фактическими данными. Но этимъ грѣхомъ онъ грѣшилъ все-таки меньше другихъ строителей идеалистическихъ системъ. Очень ошибаются тѣ, которые, не будучи знакомы съ гегелевой философіей исторіи, наивно полагаютъ, будто онъ никогда не опускался въ ней на конкретную, историческую почву *). Напротивъ, онъ часто дѣлалъ это, и когда онъ это дѣлалъ, тогда его философско-историческія соображенія проливали яркій свѣтъ на многіе важные вопросы историческаго развитія человѣчества. Вотъ, напримѣръ, говоря о паденіи Спарты, онъ не довольствуется тѣмъ, что можно сказать о немъ, оставаясь на точкѣ зрѣнія «всемірнаго духа», а ищетъ его причины въ неравенствѣ имуществъ (Ungleichheit des Besitzes). Ростомъ имущественнаго неравенства объясняетъ онъ и происхожденіе государства, а исторической основой брака этотъ абсолютный «идеалистъ» считалъ земледѣліе. Гегель любилъ повторять, что при ближайшемъ разсмотрѣніи идеализмъ оказывается истиной матеріализма. Только что приведенные примѣры,—а я легко могъ бы увеличить ихъ число,—убѣдительно показываютъ, что на самомъ дѣлѣ въ его собственной философіи исторіи выходило, при ближайшемъ разсмотрѣніи, наоборотъ: матеріализмъ оказывался истиной идеализма **). Это обстоятельство пріобрѣтаетъ въ нашихъ глазахъ немаловажное значеніе, если мы вспомнимъ, что основателями теоріи историческаго матеріализма явились въ послѣдствіи Марксъ и Энгельсъ, бывшіе сначала гегельянами.

III.

Кто смотритъ на общественныя отношенія съ точки зрѣнія ихъ развитія, тотъ не можетъ быть поборникомъ застоя.

Герценъ, ознакомившись съ философіей Гегеля, назвалъ ее алгеброй революціи. Если такая оцѣнка не была чужда извѣстнаго преувеличенія, то все-таки неоспоримо, что пока Гегель оставался вѣрнымъ своему могучему діалектическому методу, онъ былъ сторонникомъ

*) Его собственное выраженіе.

**) Подробнѣе объ этомъ говорится въ моемъ сборникѣ «Критика нашихъ критиковъ» (Спб. 1906 г.), въ статьѣ: «Къ шестидесятилѣтію смерти Гегеля».

поступательнаго движенія. Заканчивая свои чтенія по исторіи философіи, онъ говорилъ, что всемірный духъ никогда не стоитъ на одномъ мѣстѣ, такъ какъ движеніе впередъ и составляетъ его интимную природу. «Иногда кажется,—допускалъ Гегель,—что всемірный духъ останавливается, что онъ утрачиваетъ свое вѣчное стремленіе къ самопознанію. Но это только такъ кажется. На самомъ дѣлѣ въ немъ совершается тогда глубокая внутренняя работа, незамѣтная до тѣхъ поръ, пока не обнаружатся достигнутые ею результаты, пока не разлетится въ прахъ кора устарѣлыхъ взглядовъ, и самъ онъ, помолодѣвъ, не двинется впередъ семимильными шагами. Гамлетъ восклицаетъ, обращаясь къ духу своего отца: «Подземный кротъ, ты роешь славно!» То же можно сказать и о всемірномъ духѣ: «онъ роетъ славно!» *)

Это все, что хотите, но не философія охранителя существующаго порядка вещей!

Какъ извѣстно, Гегеля упрекали въ консерватизмъ на основаніи провозглашеннаго имъ тождества разума съ дѣйствительнымъ. Но, сами по себѣ, слова: «что дѣйствительно, то разумно; что разумно, то дѣйствительно» (*Was wirklich ist, das ist vernünftig; was vernünftig ist, das ist wirklich*) вовсе не указываютъ на готовность Гегеля примириться со всякимъ даннымъ общественнымъ порядкомъ или хотя бы только со всякимъ даннымъ общественнымъ учрежденіемъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно было бы вспомнить, какъ относился онъ къ чрезмѣрной власти отца въ римской семьѣ. По Гегелю, далеко не все существующее дѣйствительно. Онъ такъ и говорилъ: «дѣйствительность выше существованія» (*die Wirklichkeit steht höher, als die Existenz*). Дѣйствительное—необходимо. А между тѣмъ, необходимо далеко не все то, что существуетъ. Какъ мы уже знаемъ, всемірный духъ не стоитъ на одномъ мѣстѣ. Его вѣчное движеніе, его неустанная работа мало-по-малу лишаетъ данный общественный порядокъ его необходимаго содержанія, превращаетъ его въ пустую, отжившую свое время форму и потому дѣлаетъ необходимымъ замѣну его новымъ порядкомъ. Если дѣйствительное—разумно, то обязательно помнить, что вѣдь и разумное—дѣйствительно. А если разумное—дѣйствительно, то изъ этого слѣдуетъ, что нѣтъ и не можетъ быть инстанціи, способной остановить его поступательное діалектическое движеніе. Не даромъ же Гегель опредѣлялъ діалектику какъ всеобщую непреодолимую силу, которая должна разрушить даже все наиболѣе устойчивое.

IV.

«Все течетъ, все измѣняется! Нельзя вступить дважды въ тотъ же самый потокъ, и къ смертной сущности никто не прикоснется дважды». Такъ говорилъ глубокій («темный») эфесскій мыслитель. И та же мысль,—

*) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Т. III, стр. 685.

Mathematik
2-2 12 2/3.

Wochenschrift.

Im diesem letzten Brief bin ich die erste Vor-
bindung. Bei der Zusammenstellung will ich mich anmerken,
dass dieser nicht mit dem gewöhnlichen Namen
Angewandtes ist. Ich will nicht auch zu diesem
Artikel ein Beispiel geben; man hat auch
bemerkt, dass alle Zusammenstellungen nicht dieselbe
Bedeutung am Wort (Namen) sondern durch
denen Namen am Ausdruck, 3, 4, 6 etc. ausgedr.
tete nehmen; überhaupt man muss sich
mit etwas Zögern zu. Ich will probieren die Zusammen-
stellung für diesen Brief zu machen. Ich lasse
in einem nachfolgenden, das das selbste
nach, i. fand es durch die Zusammen-
setzung, ~~besonders~~ besonders kommt es die
Lücken zu d. ersten Teil der Aufsätze in
diesem nehmen.

28. Juni
1785.

Die Zusammen-
setzung
Hegel

Факсимиле письма Г. Ф. В. Гегеля.

только закаленная въ горнилѣ несравненно болѣе строгой логики,—лежитъ въ основѣ философіи Гегеля. Но если все течетъ, все измѣняется, если могучая сила діалектическаго движенія не щадитъ самыхъ устойчивыхъ явленій, то ни на одно изъ нихъ мы не имѣемъ основанія смотрѣть съ точки зрѣнія мистики. Напротивъ, всѣ они могутъ и должны быть разсматриваемы лишь съ точки зрѣнія науки.

Читателю должно быть извѣстно знаменитое противопоставленіе звѣзднаго неба нравственному закону, сдѣланное Кантомъ въ своей «Критикѣ практическаго разума». «Величественное зрѣлище звѣзднаго неба какъ бы уничтожаетъ мое значеніе, напоминая мнѣ о моей зависимости отъ матеріальнаго міра. Напротивъ, сознаніе нравственнаго закона безконечно возвышаетъ мое значеніе, открывая мнѣ жизнь, независимую отъ животности и даже отъ всего чувственнаго міра». Такимъ образомъ, для Канта,—какъ и для Фихте,—нравственный законъ былъ чѣмъ-то въ родѣ ключа, отворяющаго дверь въ потусторонній міръ. Гегель взглянулъ на него совершенно иначе. Согласно его ученію, нравственность представляетъ собою неизбѣжный продуктъ и необходимое условіе общественной жизни. Гегель напоминаетъ слова Аристотеля о томъ, что народъ существуетъ раньше, чѣмъ отдѣльный человѣкъ. Отдѣльное лицо есть нѣчто несамостоятельное и потому должно существовать въ единствѣ съ цѣлымъ. Быть нравственнымъ значитъ жить согласно нравамъ своей страны. Чтобы дать человѣку хорошее воспитаніе, надо сдѣлать его гражданиномъ благоустроеннаго государства *).

Выходитъ, что этика коренится въ политикѣ. Это какъ двѣ капли воды похоже на революціонное ученіе о нравственности, выработанное французскими просвѣтителеми XVIII вѣка. Но это сходство способно вызвать недоумѣніе. Если быть нравственнымъ значитъ жить согласно нравамъ своей страны, то этимъ какъ будто заранѣе осуждаются новаторы, дѣятельность которыхъ всегда и неизбѣжно ставить ихъ въ противорѣчіе съ тѣми или другими нравами своей страны, т. е. дѣлаетъ ихъ безнравственными въ извѣстномъ смыслѣ этого слова. Аристофанъ обвинялъ Сократа именно въ безнравственности. А смерть Сократа показываетъ, что аѳинскій народъ нашелъ это обвиненіе основательнымъ.

Однако противорѣчіе легко разрѣшается съ помощью діалектическаго метода. Въ введеніи къ своей «Философіи исторіи» Гегель замѣчаетъ: «Что касается вообще упадка, нарушенія и уничтоженія нравственныхъ цѣлей и отношеній, то надо сказать, что, будучи безконечными и вѣчными по своей внутренней сущности, они ограничены во внѣшнихъ своихъ проявленіяхъ и подчинены законамъ природы, а также дѣйствию случайности. Поэтому они преходящи; поэтому они подлежатъ нарушенію и уничтоженію». Тамъ же Гегель высказываетъ мысль, подробно развитую впослѣдствіи Лассалемъ въ своемъ сочиненіи: «System der erworbenen

*) Rechtsphilosophie, § 153, примѣчаніе.

Rechte): «Право всемірнаго духа выше всѣхъ частныхъ правъ» (Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen).

Великія личности, выступавшія въ исторіи носительницами и защитницами «права всемірнаго духа», нашли себѣ полное оправданіе въ гегелевой философіи исторіи, несмотря на то, что ихъ выступленія составляли нарушеніе частныхъ правъ и колебали существовавшій общественный порядокъ. Такихъ личностей Гегель называлъ героями, создающими своею дѣятельностью новый міръ. «Они,—говоритъ онъ,—приходятъ въ противорѣчіе со старымъ порядкомъ и разрушаютъ его; они являются нарушителями существующихъ законовъ. Поэтому они гибнутъ, но гибнутъ, какъ отдѣльныя лица; ихъ наказаніе не уничтожаетъ представляемаго ими принципа... принципъ торжествуетъ въ послѣдствіи, хотя бы и въ другой формѣ». Аристофанъ не ошибся. Сократъ въ самомъ дѣлѣ разрушалъ старые нравы своего народа. И нельзя винить этого народа, если онъ, почуявъ опасность для дорогого ему порядка, осудилъ Сократа на смерть. Афиняне были правы по-своему. Однако и Сократъ былъ правъ и даже болѣе, чѣмъ его судьи, такъ какъ онъ выступилъ сознательнымъ представителемъ новаго, высшаго принципа.

Гегель положительно имѣлъ слабость къ этимъ «нарушителямъ существующихъ законовъ» и ѣдко осмѣивалъ глубокомысленныхъ психологовъ, стремящихся объяснять дѣйствія великихъ историческихъ дѣятелей своекорыстными, личными побужденіями. Онъ признавалъ совершенно естественнымъ, что если человѣкъ преданъ своему дѣлу, то работа для этого дѣла приноситъ ему, между прочимъ, и личное удовлетвореніе, которое можно, пожалуй, разложить на всѣ виды себялюбія. Но думать на этомъ основаніи, что великіе историческіе дѣятели руководились только личными мотивами, могутъ только «психологическіе камердинеры», для которыхъ нѣтъ героев не потому, что ихъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ, а потому, что эти цѣнители—только камердинеры.

V.

тика Гегеля была крупнымъ шагомъ впередъ, сдѣланнымъ философіей въ области научнаго объясненія нравственнаго развитія человѣчества. Его эстетика представляетъ собою не менѣе крупный шагъ впередъ въ дѣлѣ пониманія сущности и исторіи искусства. Она оказала,—въ лицѣ Бѣлинскаго,—огромное вліяніе на русскую критику и уже по одному этому ея основныя положенія, заслуживаютъ величайшаго вниманія со стороны русскаго читателя.

Эстетика Гегеля родственна эстетикѣ его ближайшаго философскаго предшественника—Шеллинга. Шеллингъ говорилъ, что красота есть безконечное, выраженное въ конечной формѣ. И такъ какъ поэтически творящая фантазія обусловлена эпохами развитія міра, то искусственно подчинено законосообразному и необходимому развитію, изображеніе—Шеллингъ говорилъ: конструированіе—котораго составляетъ задачу эстетики. Поставить передъ эстетикой

такую задачу значило провозгласить необходимость научнаго изученія исторіи искусства. Конечно, разстояніе *entre la coupe et les lèvres* (между кубкомъ и губами) бываетъ иногда очень велико. Одно дѣло поставить извѣстную задачу, а другое дѣло рѣшить ее. Къ тому же научныя задачи не рѣшаются посредствомъ «конструирования», а безъ него трудно было обходиться философамъ-идеалистамъ. Но за Шеллингомъ, во всякомъ случаѣ, остается незабвенная заслуга правильной постановки вопроса.

Кромѣ того, опредѣлить красоту, какъ выраженіе безконечнаго въ конечной формѣ, значило поставить на видъ, что содержаніе не есть ничто безразличное въ художественномъ произведеніи, а, напротивъ, имѣетъ большую важность. Да и вообще, уже съ точки зрѣнія Шеллинга лишалось всякаго смысла противопоставленіе формы—содержанію. Шеллингъ настаивалъ на томъ, что форма не можетъ существовать безъ содержанія, такъ какъ она опредѣляется имъ. Художественное произведеніе существуетъ только ради самого себя. Въ томъ и состоитъ святость искусства, что его созданія возникаютъ не ради какихъ-нибудь постороннихъ для него цѣлей, на примѣръ,—чувственного наслажденія или экономической выгоды, или нравственнаго улучшенія людей, или ихъ просвѣщенія. Искусство существуетъ для искусства. Эту мысль Шеллинга съ восторгомъ повторяли всѣ шеллингисты вообще и наши русскіе—въ частности. Въ извѣстномъ смыслѣ они были совершенно правы. Но если произведенія искусства служатъ конечнымъ выраженіемъ безконечнаго, а его эволюція опредѣляется эволюціей міра, то ясно, что искусство всякой данной исторической эпохи имѣетъ своимъ содержаніемъ то, что было наиболѣе важнымъ для людей этой эпохи.

У Гегеля основныя мысли эстетики Шеллинга получили еще болѣе глубокое обоснованіе и несравненно болѣе стройную разработку.

Мы уже знаемъ, что духъ, къ которому Гегель всегда апеллируетъ, какъ къ послѣдней инстанціи, не есть неизмѣнная, неподвижная субстанція. Онъ движется; онъ развивается; онъ различается самъ въ себѣ; онъ раскрывается въ природѣ, въ государствѣ, во всемірной исторіи. Цѣль—точно было бы сказать: плодъ—его вѣчнаго движенія есть самопознаніе. Дѣло духа въ томъ и состоитъ, чтобы познать самого себя. Это его стремленіе къ самопознанію осуществляется въ процессъ духовнаго развитія человечества, которое выражается въ искусствѣ, въ религіи и въ философіи. Духъ, свободно созерцающій свою собственную сущность, есть изящное, или эстетическое искусство; духъ, благоговѣнно представляющій себѣ эту сущность, есть религія; наконецъ, духъ, познающій ее, есть философія.

Опредѣленіе искусства, какъ свободнаго созерцанія духомъ своей сущности, важно потому, что оттѣняетъ полную независимость области художественнаго творчества и насла-

жденія. По Гегелю, какъ и по Шеллингу, какъ и по Канту, произведенія искусства существуютъ и должны существовать не ради какихъ-нибудь постороннихъ цѣлей. «Созерцаніе прекраснаго,—говоритъ Гегель,—либерально (*ist liberaler Art*); оно предоставляетъ предметы самимъ себѣ, какъ въ себѣ свободные и безконечные, не стремясь овладѣть и воспользоваться ими, какъ полезными для конечныхъ потребностей и намѣреній». Въ то же время опредѣленіе искусства, какъ области, въ которой духъ созерцаетъ свою сущность, означаетъ, что предметъ искусства тождественъ съ предметомъ философіи (и религіи). Этимъ отбѣняется огромная цѣнность содержанія художественныхъ произведеній. Философія имѣетъ дѣло съ истиной. Съ нею же имѣетъ дѣло и искусство. Но между тѣмъ какъ философъ познаетъ истину въ понятіи, художникъ созерцаетъ ее въ образѣ *). А такъ какъ мы уже знаемъ, что истинное («разумное») — дѣйствительно, то мы можемъ сказать, что содержаніемъ искусства служить именно дѣйствительность. Но, говоря такъ, мы обязаны помнить, что дѣйствительно далеко не все существующее. По замѣчанію Гегеля, было бы ошибочно думать, что художественное созданіе есть простое воспроизведеніе данной художнику вещи, только въ прикрашенномъ видѣ; что идеаль художника относится къ существующему, какъ портретъ, въ которомъ живописецъ польстилъ оригиналу. Художественный идеаль есть дѣйствительность, свободная отъ тѣхъ элементовъ случайности, которые неизбѣжны во всякомъ конечномъ существованіи. Искусство приводитъ вещи, запятнанныя, по выраженію Гегеля, случайностью и внѣшностью повседнежнаго бытія, къ гармоніи съ ихъ понятіемъ, отбрасывая все, что ему не соотвѣтствуетъ.

Посредствомъ такого отбрасыванія и создается художественный идеаль. Поэтому Гегель говорилъ, что художественный идеаль есть дѣйствительность во всей полнотѣ своей силы.

Въ историческомъ развитіи человѣчества было три главныхъ ступени: восточный міръ, міръ античный и, наконецъ, міръ христіанскій, или германскій. А такъ какъ ступенямъ историческаго развитія соотвѣтствуютъ ступени развитія художественнаго идеала, то этихъ послѣднихъ Гегель насчитывалъ тоже три.

Искусство восточнаго міра имѣетъ символическій характеръ: въ немъ идея связывается съ матеріальнымъ предметомъ, но еще не проникаетъ его собою. Притомъ она сама остается неопредѣленною. Опредѣленность идеи и проникновеніе ею предмета достигается только въ искусствѣ античнаго міра, другими словами, въ классическомъ искусствѣ. Въ немъ художественный идеаль является въ человѣческой формѣ. Такое очеловѣченіе идеала подвергалось осужденію, но Гегель говоритъ, что поскольку искусство имѣетъ цѣлью выраженіе духовнаго содержанія въ чувственной формѣ, постольку оно должно было придти къ этому очеловѣченію, такъ какъ только человѣческое тѣло можетъ

*) Сообразно съ этимъ, Гегель называетъ прекрасное чувственнымъ проявленіемъ идеи.

служить соотвѣтственной духу чувственной формой. Отъ этого классическое искусство и является царствомъ красоты. «Большей красоты не можетъ быть и не будетъ», восторженно говоритъ Гегель. Но когда античный міръ отжилъ свое время, возникло новое міросозерцаніе, а съ нимъ и новый художественный,—романтический,—идеаль. Новое міросозерцаніе состояло въ томъ, что духъ искалъ своей цѣли не внѣ себя, а только въ себѣ самомъ. Въ романтическомъ искусствѣ идея начала перевѣшивать чувственную форму. Поэтому внѣшняя красота стала играть въ немъ подчиненную роль, главное же значеніе приобрѣла красота духовная. Впрочемъ, благодаря этому искусство обнаружило стремленіе переступить за свои предѣлы и войти въ область религіи.

Искусствомъ, символическимъ по преимуществу, является, по Гегелю, архитектура, тогда какъ скульптура есть искусство классическое, а живопись, музыка и поэзія суть романтическія искусства.

Мы видимъ, въ какой тѣсной теоретической связи находится эстетика Гегеля съ его философіей исторіи. И тутъ и тамъ—тотъ же методъ и та же точка исхода: движеніе духа провозглашается основной причиной развитія. Отсюда въ обѣихъ областяхъ одинъ и тотъ же недостатокъ: чтобы изобразить ходъ развитія, какъ результатъ движенія духа, приходится подчасъ прибѣгать къ произвольному обращенію съ данными. Но и тутъ и тамъ Гегель обнаруживаетъ удивительную глубину мысли. Кромѣ того, онъ и въ эстетикѣ охотно спускается на «конкретную историческую почву» *), и тогда его соображенія объ эволюціи искусства становятся поистинѣ свѣтоносными. Къ сожалѣнію, недостатокъ мѣста не позволяетъ мнѣ подтвердить это примѣрами. Укажу, однако, на превосходныя страницы, посвященныя нашимъ мыслителемъ исторіи голландской живописи въ XVII вѣкѣ **).

VI.

Изящное искусство порождается тѣмъ, что духъ свободно созерцаетъ свою сущность. Религія же обязана своимъ происхожденіемъ тому, что духъ представляетъ себѣ эту сущность. Такъ училъ Гегель. Но можно ли отдѣлить область представленія отъ области созерцанія? Если и можно, то не безъ труда, потому что, представляя себѣ данный предметъ, мы въ то же время и созерцаемъ его. Не даромъ самъ Гегель утверждалъ, что романтическое искусство переступаетъ за предѣлы эстетическаго творче-

*) Это его собственное выраженіе.

**) См. его Vorlesungen über die Aesthetik. Т. I, стр. 217—218. Т. II, стр. 217—233. Было бы поучительно сравнить сказанное тамъ Гегелемъ съ тѣмъ, что говоритъ о характерѣ и происхожденіи голландской школы Фромантэнъ въ своей извѣстной книгѣ «Les maîtres d'autrefois». Основная мысль Фромантэна, сводящаяся къ тому, что голландская живопись была портретомъ голландской буржуазіи на извѣстной стадіи ея развитія,—вполнѣ совпадаетъ со взглядомъ Гегеля.

ства и входить въ область религіи. Между тѣмъ для пониманія дальнѣйшаго хода развитія философской мысли въ Германіи необходимо какъ можно лучше выяснитъ себѣ взглядъ Гегеля на религію. Поэтому я приглашаю читателя взглянуть на этотъ предметъ съ другой стороны.

По Гегелю, духъ находится въ процессѣ постоянного движенія. Процессъ его движенія есть процессъ его самораскрытія. Духъ раскрываетъ себя въ природѣ, въ общественной жизни, во всемірной исторіи. Это его самораскрытіе совершается во времени и въ пространствѣ. Безконечная мощь духа проявляется, такимъ образомъ, въ конечной формѣ. Уничтожьте эту конечную форму, и у васъ получится религіозная точка зрѣнія. Гегель говорилъ, что человѣку, держащемуся этой точки зрѣнія, богъ представляется какъ абсолютная сила и абсолютная субстанція, въ которую возвращается все богатство естественнаго духовнаго міра. Духъ открывается представленію какъ нѣчто сверхчеловѣческое, совершенно независимое отъ конечнаго субъекта, но при этомъ тѣсно связанное съ нимъ. Но онъ открывается ему и тутъ не всегда одинаково. Представленіе духа, какъ сверхчеловѣческаго существа, измѣняется, — *развивается*, — вмѣстѣ съ ходомъ историческаго развитія человѣчества. Востоку богъ представляется какъ абсолютная сила природы или какъ субстанція, передъ которой человѣкъ сознаетъ себя ничтожнымъ и несвободнымъ. На слѣдующей ступени богъ представляется какъ субъектъ. Наконецъ, христіанство, которое признается у Гегеля абсолютной религіей, провозглашаетъ безусловное единство и примиреніе безконечнаго съ конечнымъ. Въ центрѣ этой религіи стоитъ Христосъ, какъ искупитель міра, какъ Сынъ Божій, и главное — какъ Богочеловѣкъ.

Вотъ что значать слова: религія есть истинное содержаніе въ формѣ представленія. Но эта форма еще не есть адекватное выраженіе абсолютной истины. Свое адекватное выраженіе истина эта находитъ только въ философіи. Представленіе сохраняетъ образныя выраженія и считаетъ ихъ существенными. Она говоритъ о гнѣвѣ божьемъ, о рожденіи Сына Божія и т. п. Гегель энергично отстаивалъ «внутреннюю правду» христіанства; но онъ не считалъ возможнымъ вѣрить въ достовѣрность библейскихъ разсказовъ, представляющихъ божественныя дѣйствія какъ историческія событія. Онъ говорилъ, что ихъ надо разсматривать какъ аллегорическое изображеніе истины, подобно мифамъ Платона *). Философія Гегеля была враждебна субъективному произволу. Съ ея точки зрѣнія идеалъ данной личности имѣетъ цѣнность только тогда, когда въ немъ выражается объективный ходъ общественнаго развитія, обусловливаемого движеніемъ всемірнаго духа. Тѣ герои, о которыхъ Гегель говоритъ съ такимъ сочувствіемъ, служили

*) Взглядъ на религіозныя повѣствованія, какъ на мифы, высказанъ былъ еще Шеллингомъ. «Христосъ, — говоритъ Шеллингъ, — есть историческая личность, біографія которой была написана уже до рожденія ея» (Кунно Фишеръ, Шеллингъ, Спб., стр. 768).

орудіємъ этого развитія. Уже по одному этому его философія не оставляла мѣста для утопизма. Кромѣ того, ей невозможно было помириться съ утопизмомъ еще и по той причинѣ, что характерное для этого послѣдняго убѣжденіе въ возможности придумать планъ наилучшаго общественнаго устройства лишается всякаго смысла при свѣтѣ діалектики. Если все зависитъ отъ обстоятельствъ времени и мѣста, если все относительно, если все течетъ и все мѣняется, то не подлежитъ сомнѣнію только одно: общественный строй измѣняется сообразно тѣмъ общественнымъ отношеніямъ, которыя возникаютъ въ данной странѣ въ данное время. Неудивительно, что Гегеля не любили ни романтики, такъ сильно дорожившіе субъективнымъ произволомъ, ни утописты, не имѣвшіе понятія о діалектическомъ методѣ и, какъ извѣстно, состоявшіе въ самомъ близкомъ родствѣ съ романтиками. Первоначально только очень немногіе представители оппозиціи въ Германіи понимали, что философія Гегеля способна дать самое прочное теоретическое обоснованіе освободительнымъ стремленіямъ своего времени. Къ числу этихъ весьма немногихъ принадлежалъ Генрихъ Гейне. Въ сороковыхъ годахъ прошлаго вѣка онъ, юмористически изображая разговоръ, будто бы происходившій между нимъ и Гегелемъ, ставилъ читателямъ на видъ, что слова: «все существующее разумно» означаютъ также, что все разумное должно существовать. Достоинно замѣчанія, что при этомъ въ знаменитой формулѣ Гегеля Гейне замѣнилъ слово: «дѣйствительное»—словомъ: «существующее», вѣроятно, желая показать, что даже при вульгарномъ пониманіи этой формулы она сохраняетъ свой прогрессивный смыслъ.

Послѣ всего сказаннаго выше, едва ли нужно прибавлять, что Гейне былъ правъ, поскольку рѣчь шла у него о діалектическомъ характерѣ гегелевой философіи. Но не слѣдуетъ забывать, что съ помощью діалектическаго метода Гегель пытался построить систему абсолютнаго идеализма.

Система абсолютнаго идеализма есть система абсолютной истины. Если Гегель построилъ такую систему,—а онъ думалъ, что ему удалось построить ее,—то, разсуждая въ духѣ его идеализма, мы должны признать, что цѣль непрерывнаго движенія духа уже достигнута: въ лицѣ Гегеля духъ пришелъ къ самопознанію въ его истинной, «адекватной» формѣ, т. е. въ формѣ понятія. А разъ цѣль движенія достигнута, то оно должно прекратиться. Такимъ образомъ, если до Гегеля философская мысль постоянно подвигалась впередъ, то появленіе Гегеля знаменуетъ начало ея застоя. Абсолютный идеализмъ Гегеля приходилъ въ непримиримое противорѣчіе съ его же діалектическимъ методомъ и,—замѣтьте это,—не только въ области философскаго мышленія. Если всякая философія есть умственное выраженіе своего времени, то философія, представляющая собою систему абсолютной истины, является умственнымъ выраженіемъ такого историческаго періода, которому соответствуетъ абсолютный общественный порядокъ, т. е. порядокъ, служащій объек-

тивнымъ осуществленіемъ абсолютной истины. А такъ какъ абсолютная истина есть истина вѣчная, то общественный порядокъ, служащій объективнымъ ея выраженіемъ, пріобрѣтаетъ непреходящее значеніе. Въ немъ можно передѣлать кое-какія частности; но онъ не долженъ подвергаться существеннымъ измѣненіямъ. Вотъ почему въ тѣхъ самыхъ чтеніяхъ по исторіи философіи, въ которыхъ Гегель съ восторгомъ говорилъ о герояхъ древности, возставшихъ противъ установленнаго порядка, мы встрѣчаемъ назидательное разсужденіе о томъ, что въ новѣйшемъ обществѣ, въ противоположность античному, философская дѣятельность можетъ и должна ограничиться внутреннимъ міромъ, такъ какъ внѣшній міръ, общественный строй, пришелъ теперь въ извѣстный разумный порядокъ, «примирился самъ съ собой». Такимъ образомъ и въ сферѣ общественныхъ отношеній прежде было движеніе, а теперь оно должно остановиться. Это значить, что и въ ученіи объ этихъ отношеніяхъ абсолютный идеализмъ Гегеля приходилъ въ противорѣчіе съ его діалектическимъ методомъ.

Итакъ, философія Гегеля имѣла двѣ стороны: прогрессивную (тѣсно связанную съ его методомъ) и консервативную (не менѣе тѣсно связанную съ его претензіей на обладаніе абсолютной истиной). Съ годами консервативная сторона весьма значительно увеличилась на счетъ прогрессивной. Ярче всего это обнаружилось въ гегелевой «*Philosophie des Rechts*». Знаменитое сочиненіе это есть богатѣйшій рудникъ глубокихъ мыслей. И въ то же время чуть не на каждой его страницѣ выступаетъ стремленіе Гегеля остаться въ мирѣ съ существующимъ порядкомъ. Замѣчательно, что тамъ у него встрѣчается даже выраженіе: «миръ съ дѣйствительностью», такъ часто употреблявшееся Бѣлинскимъ въ эпоху статей о Бородинской годовщинѣ *). Изъ этого слѣдуетъ, что если мысль Гегеля о разумности всего дѣйствительнаго подала поводъ къ недоразумѣніямъ, то этому больше всѣхъ способствовалъ онъ самъ, лишивъ ее свойственнаго ей прежде діалектическаго содержанія и признавъ осуществленнымъ разумомъ печальную русскую дѣйствительность.

Тѣ послѣдователи Гегеля, которые болѣе подчинялись вліянію діалектическаго элемента, въ самомъ дѣлѣ понимали ее, подобно Герцену, какъ алгебру революціи; тѣ же, на которыхъ сильнѣе вліялъ элементъ абсолютнаго идеализма, склонны были понимать ее, какъ ариметику застоя. Въ 1838 г. вышла въ Лейпцигѣ, по-своему очень интересная, книга гегельянца Карла Байроггера: «*Die Ideen und Geschichte der Philosophie*». Байроггеръ утверждалъ, что Гегель есть вершина всемірнаго духа, и что въ немъ нашла своего двойника въ-себѣ-и-для-себя-сущая идея философіи (*Hegel ist diese Spitze des Weltgeistes... Die an-*

*) Именно, Гегель говорилъ тамъ, что человѣкъ, сумѣвшій открыть умъ, скрытый въ дѣйствительности, не возстаеъ противъ нея, а мирится съ нею и радуется на нее.

und-für-sich-seiende Idee der Philosophie hat sich in Hegel verdoppelt *). Дальше этого нельзя было идти въ признаніи абсолютнаго характера гегелевой философіи. Непосредственно за этимъ у Байрогффера слѣдуетъ тотъ, неизбежный въ этомъ случаѣ, логическій выводъ, что теперь абсолютная идея сама сдѣлалась дѣйствительностью (selbst Wirklichkeit geworden) **) и что міръ достигъ теперь своей цѣли (die Welt hat ihr Ziel erreicht) ***). Излишне распространяться о томъ, что подобный выводъ былъ благопріятенъ для разнаго рода охранительныхъ стремленій какъ въ самой Германіи, такъ и во всѣхъ тѣхъ странахъ, въ которыя проникало вліяніе нѣмецкой философіи.

VII.

Система Гегеля имѣла свою судьбу, которая въ тысяча-первый разъ подтвердила ту истину, что ходъ развитія философіи, какъ и всякой другой идеологіи, опредѣляется ходомъ историческаго развитія. Пока еще вяло бился пульсъ общественной жизни Германіи, изъ философскаго ученія Гегеля дѣлались по преимуществу консервативные выводы. Тогда она и сдѣлалась официально признанной королевско-прусской философіей. А по мѣрѣ того, какъ учащалось бѣненіе общественнаго пульса, консервативный элементъ философіи Гегеля все болѣе и болѣе оттѣснялся на задній планъ ея діалектическимъ прогрессивнымъ элементомъ. Во второй половинѣ 30-хъ годовъ можно было съ полнымъ правомъ говорить о расколѣ въ лагерѣ гегельянцевъ.

Въ 1838 г. А. Руге и Т. Эхтермейеръ основали «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», которые въ 1841 г. были перенесены изъ Галле въ Лейпцигъ и получили названіе: «Deutsche Jahrbücher». Органъ Руге и Эхтермейера держался радикальнаго направленія. Вслѣдствіе этого ему не суждено было долго просуще-

DEUTSCH-FRANZOSISCHE

JAHRBÜCHER

herausgegeben

von

Arnold Ruge und Karl Marx.

1ste und 2te Lieferung.

PARIS,

IM BUREAU DER JAHRBÜCHER. } RUE VANNEAU, 22.
AU BUREAU DES ANNALES.

1844

Титульный листъ журнала «Deutsch-französische Jahrbücher», издаваемого А. Руге и К. Маркомъ (факсимиле).

*) Стр. 423—424.

**) Тамъ же, стр. 424.

***) Тамъ же, стр. 425.

ствовать въ Саксоніи. Въ 1843 г. онъ былъ запрещенъ, и тогда Руге сдѣлалъ попытку издавать его въ Парижѣ подъ именемъ «Deutsch-französische Jahrbücher». Въ этомъ своемъ новомъ видѣ онъ оказался уже и вовсе недолговѣчнымъ: появилась только одна (двойная) его книжка. Но изданіе весьма замѣчательно въ томъ отношеніи, что его издателемъ, кромѣ Руге, былъ еще Карлъ Марксъ, а однимъ изъ дѣятельныхъ сотрудниковъ Фридрихъ Энгельсъ. Лѣвое гегельянство постепенно покидало собственно философскую почву и все болѣе и болѣе приобрѣтало политическую и социалистическую окраску.

Но прежде чѣмъ проявить себя въ политикѣ и въ социализмѣ, поступательное движеніе философской мысли, унаслѣдованной гегельянами отъ своего учителя, обнаружилось въ теологіи.

Какъ мы уже знаемъ, Гегель, не признававшій исторической достоверности библейскихъ разсказовъ, видѣлъ въ нихъ,—какъ и Шеллингъ,—аллегорическіе миѳы въ родѣ платоновскихъ (см. выше). Съ другой сторонѣ, задача философіи религіи состояла, по Гегелю, въ томъ,

Das

Leben Jesu,

kritisch bearbeitet

von

David Friedrich Strauss,

Dr. der Philosophie.

Zweiter Band.

Mit Königl. Württembergischem Privilegium gegen den Nachdruck.

T ü b i n g e n ,

Verlag von C. F. Osiander.

1836.

чтобы познать положительную религію. Такимъ образомъ, религія становилась для философа предметомъ научнаго познанія. Но что значить познать религію? Это, между прочимъ, значить подвергнуть научному, критическому разсмотрѣнію вопросъ о томъ, какъ же возникли тѣ повѣствованія, тѣ аллегорическіе миѳы, съ помощью которыхъ религія представляетъ истину. Эту научную задачу и взялъ на себя ученикъ Гегеля Давидъ Фридрихъ Штраусъ (1808—1874).

Его книга,—«Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet» Д. Фр. Штрауса (факсимиле).

Титульный листъ 1 изд. «Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet» Д. Фр. Штрауса (факсимиле).
Его книга,—«Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet», — появившаяся въ 1835 г., была первымъ крупнымъ теоретическимъ явленіемъ въ процессѣ распада гегелевой школы. Штраусъ никогда не склонялся къ политическому радикализму. Въ революціонную эпоху 1848—49 гг. онъ показалъ себя очень большимъ оппортунистомъ. Но въ богословской литературѣ Германіи его выступленіе составило поистинѣ революціонную эпоху. Т. Циглеръ думаетъ, что едва ли какая-нибудь другая книга имѣла въ XIX в. такое вліяніе, какъ штраусова «Жизнь Иисуса».

Сильнѣйшимъ доказательствомъ того положенія, что евангельскіе рассказы заключаютъ въ себѣ очень мало исторически достовѣрнаго, Штраусъ считаетъ чудеса.

Въ тогдашней богословской литературѣ Германіи существовало двойное отношеніе къ чудесамъ. «С у п р а н а т у р а л и с т ы» признавали ихъ дѣйствительность, между тѣмъ какъ рачіоналисты отрицали ее, усиливаясь найти естественное объясненіе тѣмъ мнимымъ чудесамъ. Штраусъ разошелся и съ тѣми и съ другими. Онъ не только отказывался вѣрить въ ч у д е с а. Онъ утверждалъ, что недостовѣрны самыя событія, выдававшіяся евангелистами за чудеса и получавшія естественное объясненіе подъ перомъ находчивыхъ рачіоналистовъ. Онъ провозгласилъ, что пора положить конецъ ненаучнымъ попыткамъ «сдѣлать вѣроятнымъ невѣроятное, исторически мыслимымъ то, чего не было въ исторіи». Слѣдуя Шеллингу и Гегелю, онъ высказалъ ту мысль, что въ евангельскихъ рассказахъ слѣдуетъ видѣть не сообщенія о дѣйствительныхъ событіяхъ, а только м и е ы, которые сложились въ нѣдрахъ христіанскихъ общинъ и отражали собою мессіанскія идеи своего времени. Вотъ какъ онъ самъ излагалъ въ послѣдствіи свой взглядъ на процессъ возникновенія интересующихъ насъ здѣсь мифовъ.

«Напрасно было бы, говорилъ я, искать естественныхъ объясненій для такихъ, напр., фактовъ, какіе сообщаются намъ въ рассказахъ о звѣздѣ, явившейся восточнымъ мудрецамъ, о преображеніи, о чудесномъ насыщеніи нѣсколькими хлѣбами нѣсколькихъ тысячъ человѣкъ и т. п.; но такъ какъ, съ другой стороны, нельзя допустить, что такія сверхъестественныя явленія дѣйствительно совершались, то остается признать подобные рассказы вымыслами. На вопросъ, почему же во время возникновенія нашихъ евангелій сочинялись объ Иисусѣ такого рода рассказы, я отвѣчалъ прежде всего указаніемъ на тогдашнія ожиданія Мессіи. Я говорилъ, что послѣ того, какъ сначала небольшое, а затѣмъ все болѣе и болѣе возрастающее число людей стало признавать Иисуса за Мессію, эти люди прониклись увѣренностью въ томъ, что съ нимъ должно было случиться все то, чего ожидали отъ Мессіи, основываясь на ветхозавѣтныхъ пророчествахъ, образованіяхъ и ихъ ходячихъ объясненіяхъ. Какъ бы ни было, хорошо извѣстно, что Иисусъ родился въ Назаретѣ, но въ качествѣ Мессіи и сына Давидова онъ все-таки долженъ былъ родиться въ Виелеемѣ, потому что такъ пророчествовалъ Михей. Преданіе могло сохранить очень рѣзкіе отзывы Иисуса о страсти его земляковъ къ чудесамъ. Но такъ какъ первый освободитель народа, Моисей, дѣлалъ чудеса, то ихъ долженъ былъ совершать и послѣдній его освободитель, Мессія, т.-е. Иисусъ. Исаія предсказывалъ, что, когда явится Мессія, откроются очи слѣпыхъ, глухіе станутъ слышать, хромые будутъ скакать, какъ олени, и развяжутся языки косноязычныхъ. Такимъ образомъ было съ точностью извѣстно, какія именно чудеса долженъ былъ совершить Иисусъ, т.-е. Мессія. Вотъ почему первыя христіанскія общины не только могли, но и должны были сочинять

разказы объ Іисусѣ, сами не сознавая, однако, что они ихъ сочиняютъ!.. Такой взглядъ ставить происхожденіе христіанскихъ міеовъ на одну доску съ тѣмъ, что мы встрѣчаемъ въ исторіи возникновенія прочихъ религій. Въ томъ-то и заключаются новѣйшіе успѣхи науки въ области міеологіи, что она поняла, какъ возникаютъ міеы, представляющіе собою не сознательное и намѣренное измышленіе отдѣльнаго лица, а продуктъ общаго сознанія цѣлаго народа или религіознаго общества. Конечно, кто-нибудь первый долженъ высказать это общее убѣжденіе.



Д.-Ф. Штраусъ на смертномъ одрѣ.

Міеѡ не есть оболочка, въ которую мудрецъ, для пользы и назиданія невѣжественной толпы, прячетъ извѣстную идею. Въ міеѡ идея возникаетъ лишь вмѣстѣ съ разказомъ, существуетъ лишь въ видѣ разказа и въ своемъ чистомъ видѣ непонятна самимъ разказчикамъ... *).

VIII.

Безъ всякаго сомнѣнія, только такую постановку вопроса и можно признать научной. Въ лицѣ Штрауса школа Гегеля въ самомъ дѣлѣ подошла къ религіи,—или, по крайней мѣрѣ, къ нѣкоторымъ

*) См. Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von David Friedrich Strauss. Dritte Auflage, стр. 150—154. Есть русскій переводъ М. Снявскаго подъ редакціей Н. М. Никольскаго, изд. въ двухъ томахъ въ Москвѣ, въ 1907 г.

плодамъ религіознаго творчества,—съ хирургическимъ ножомъ научнаго изслѣдованія въ рукахъ. Однако правильная постановка вопроса еще не равносильна правильному его рѣшенію. Книга Штрауса вызвала много замѣчаній и возраженій. Такъ, напримѣръ, Вейссе (*Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1838) утверждалъ, что къ тому времени, когда написаны были три наши первыя евангелія, въ христіанскихъ общинахъ еще не сложилось преданіе «опредѣленнаго типа». Отсюда слѣдовало, что содержаніе этихъ евангелій не можетъ быть объяснено преданіемъ. Вейссе, считавшій евангеліе отъ Марка первымъ по времени изъ нашихъ евангелій, доказывалъ, что это первое евангеліе и легло въ основу повѣствованій Маттея и Луки. Но если одинъ евангелистъ заимствовалъ свой матеріалъ у другого, то онъ могъ подвергнуть его извѣстной переработкѣ. А это показываетъ, что въ евангеліяхъ мы, вѣроятно, имѣемъ дѣло не только съ мифами, но также и съ продуктами личнаго творчества евангелистовъ. Наконецъ, высказано было то мнѣніе, что въ эпоху, предшествовавшую появленію Иисуса и возникновенію христіанскихъ общинъ, представленіе о Мессіи не было такъ сильно распространено въ іудейскомъ мірѣ, какъ это думалъ Штраусъ.

Рѣшительнѣе вѣсхъ другихъ критиковалъ Штрауса Бруно Бауеръ (1809—1882).

Возражая своимъ критикамъ, Штраусъ замѣтилъ, что въ гегелевой школѣ образовалось три отдѣлка мысли: центръ и два крыла—правое и лѣвое *). Бруно Бауеръ, тоже бывшій ученикомъ Гегеля, примыкалъ сначала къ правому крылу. Но въ концѣ тридцатыхъ годовъ онъ сталъ уже однимъ изъ самыхъ крайнихъ на лѣвой сторонѣ. Въ 1840 г. онъ выпустилъ свою «*Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*», а въ 1841—1842 гг.—«*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*». Эти его сочиненія,—особенно послѣднее,—надѣлали много шума. Раздраженная противъ Бауера ортодоксія добилась того, что у него было отнято право университетскаго преподаванія **).

По мнѣнію Бауера, за Штраусомъ навсегда останется та заслуга, что онъ окончательно разорвалъ съ ортодоксіей. Но, разорвавъ съ нею, онъ сдѣлалъ только первый шагъ на пути правильнаго анализа евангельской исторіи. Его теорія мифовъ не выдерживаетъ критики. Она сама страдаетъ мистицизмомъ. Говоря, что евангельская исторія имѣетъ свой источникъ въ преданіи, Штраусъ объясняетъ очень мало, такъ какъ задача заключается именно въ изслѣдованіи того процесса, которому преданіе обязано своимъ происхожденіемъ ***). Не таинственная и

*) См. его интересную статью «*Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie*» въ сборникѣ «*Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*».

**) Онъ состоялъ тогда приватъ-доцентомъ въ Боннѣ.

***) *Kritik der Evangel. Geschichte der Synoptiker. Zweite Auflage, Leipzig, 1846, т. I, Vorrede, стр. VII.*

безсознательная творческая дѣятельность христіанской общины создала евангельскую исторію. Ее создало совершенно сознательное творчество отдѣльных лицъ, преслѣдовавшихъ опредѣленные религіозныя цѣли. Это очень бросается въ глаза при чтеніи четвертаго евангелія, но замѣтно и въ остальныхъ. Такъ называемый Лука передѣлывалъ по своему усмотрѣнію евангеліе такъ называемаго Марка, а такъ называемый Матвей перекраиваетъ ихъ обоихъ, стараясь приспособить ихъ рассказы къ понятіямъ и духовнымъ потребностямъ своего собственнаго времени. Онъ старается согласить ихъ между собою, но самъ запутывается при этомъ во многихъ противорѣчіяхъ.

Уже Штраусъ пришелъ къ тому выводу, что въ нашемъ распоряженіи мало такихъ данныхъ, которыя позволили бы намъ составить себѣ опредѣленное представленіе о личности Іисуса. Б. Бауеръ совсѣмъ отвергъ его историческое существованіе. Понятно, какое негодованіе долженъ былъ онъ вызвать въ огромнѣйшемъ большинствѣ своихъ читателей. И, конечно, не надо забывать при этомъ, что у Бауера вопросъ все-таки получилъ болѣе вѣрную постановку, нежели у Штрауса. Исслѣдователямъ, державшимся взгляда Бауера, во всякомъ случаѣ приходилось разсматривать христіанство не какъ плодъ, окончательно созрѣвшій на почвѣ еврейскихъ мессіаническихъ ожиданій, а какъ духовный результатъ развитія греко-римской культуры. Бауеръ настаивалъ на томъ, что христіанство явилось, какъ продуктъ извѣстныхъ общественныхъ отношеній. Правда, такимъ языкомъ онъ заговорилъ уже значительно позже,—въ семидесятыхъ годахъ прошлаго вѣка,—а въ то время, когда онъ велъ полемику со Штраусомъ, онъ самъ, въ своемъ пониманіи христіанства, оставался чистокровнымъ идеалистомъ, что и навлекло на него, нѣсколько лѣтъ спустя, упрекъ со стороны Маркса, сказавшаго, что, по Бауеру, евангелія были продиктованы не святымъ духомъ, а безконечнымъ самосознаніемъ.

Чтобы понять философскій смыслъ этого упрека и тѣмъ самымъ выяснить себѣ роль Б. Бауера въ исторіи нѣмецкаго гегелизма послѣ Гегеля, надо принять во вниманіе то значеніе, которое самъ Б. Бауеръ приписывалъ своему спору со Штраусомъ.

IX.

По его мнѣнію, этотъ споръ былъ споромъ о с у б с т а н ц і и, съ одной стороны, и о с а м о с о з н а н і и—съ другой. Штраусъ, объяснявшій возникновеніе евангельскихъ рассказовъ безсознательнымъ творчествомъ христіанской общины, стоялъ на точкѣ зрѣнія с у б с т а н ц і и. Отвергая эту точку зрѣнія и доказывая, что евангельскіе рассказы были сознательно придуманы евангелистами, Б. Бауеръ провозгласилъ себя представителемъ с а м о с о з н а н і я.

Вопросъ, по поводу котораго онъ вступилъ въ споръ со Штраусомъ, дѣйствительно былъ несравненно шире вопроса о происхожденіи евангельской исторіи. Это былъ великій философско-историческій вопросъ о томъ, какъ относится законмѣрный ходъ исторіи вообще и исторіи

мысли въ частности къ сознательной дѣятельности отдѣльныхъ лицъ. Вопросъ этотъ безъ остатка рѣшается тѣмъ соображеніемъ, что закономѣрный ходъ исторіи опредѣляется совокупностью дѣйствій отдѣльныхъ лицъ, и что, слѣдовательно, эта послѣдняя ни въ какомъ случаѣ не должна быть противопоставляема закономѣрному историческому движенію. Правда, понятіе закономѣрности совпадаетъ съ понятіемъ необходимости, между тѣмъ какъ сознательная дѣятельность отдѣльныхъ лицъ представляется имъ несвязанной необходимостью или, чтобы употребить обычное въ такихъ случаяхъ выраженіе, свободной. Но она представляется имъ такою потому, что они, сознавая себя какъ причину извѣстныхъ общественныхъ событій, не признаютъ себя какъ слѣдствіе той общественной обстановки, въ которой родилось ихъ стремленіе дѣйствовать именно такъ, а не иначе. Дѣйствовать свободно значитъ осуществлять свои цѣли, а не быть орудіемъ достиженія чужихъ цѣлей, только и всего. Свобода противоположна принужденію, а вовсе не необходимости. Сознательная дѣятельность великихъ людей всякой данной исторической эпохи была свободной въ томъ смыслѣ, что они осуществляли свои, а не чужіе идеалы, и вмѣстѣ съ тѣмъ она была необходимой, потому что ихъ рѣшеніе служить даннымъ идеаламъ обусловлено было всѣмъ предыдущимъ ходомъ общественнаго развитія. Притомъ даже самая свободная и плодотворная дѣятельность отдѣльныхъ лицъ всегда вызываетъ, между прочимъ, и такія послѣдствія, которыхъ они вовсе не имѣли въ виду. Ясно даже съ перваго, поверхностнаго взгляда, что эти послѣдствія могутъ найти свое объясненіе только въ извѣстной необходимой, закономѣрной, связи общественныхъ явленій. Но какъ ни ясно все это, свободная дѣятельность отдѣльныхъ лицъ все же весьма часто и, по извѣстнымъ психологическимъ побужденіямъ, весьма охотно противопоставляется закономѣрному ходу развитія. И хотя философія Гегеля выяснила всю несостоятельность такой антиноміи, однако даже очень даровитые гегельянцы, какими, безъ всякаго сомнѣнія, были Штраусъ и Б. Бауеръ,—не всегда умѣли справиться съ нею. Штраусъ, утверждавшій, что евангельская исторія возникла изъ преданія, и не отводившій, по крайней мѣрѣ сначала, мѣста для переработки преданія творчествомъ отдѣльныхъ лицъ, склонялся на одну сторону антиноміи. На своемъ гегельянскомъ языкѣ Б. Бауеръ выражалъ это, говоря, что Штраусъ остановился на точкѣ зрѣнія субстанціи. Ссылаясь на Гегеля, Б. Бауеръ утверждалъ, что подобная остановка составляетъ большой грѣхъ противъ философіи,—конечно, гегелевой,—которая требуетъ движенія отъ с у б с т а н ц і и къ с а м о с о з н а н і ю. Онъ готовъ былъ, пожалуй, признать право субстанціи, но требовалъ, чтобы и самосознаніе не было лишено своего права. «Ошибка Штрауса,—говорилъ онъ,—заключается не въ томъ, что онъ приводитъ въ движеніе эту общую силу, а въ томъ, что онъ заставлятъ ее дѣйствовать прямо изъ своей общности» *). Это было ска-

*) Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zürich.

зано поистинѣ превосходно. Однако, въ своей защитѣ права «самосознанія», Бауэръ обнаружилъ слишкомъ много усердія. Онъ съ такимъ увлеченіемъ защищалъ его, что «общая сила» оказалась совершенно внѣ и для его зрѣнія. Другими словами, онъ склонился къ другой сторонѣ антиноміи: такъ примирилъ «субстанцію» съ «самосознаніемъ», что самосознаніе стало у него всѣмъ, а субстанція ничѣмъ. Вотъ этимъ и вызвано было приведенное выше насмѣшливое замѣчаніе Маркса, равносильное упреку въ крайнемъ историческомъ идеализмѣ.

Разногласіе между Штраусомъ и Б. Бауеромъ было разногласіемъ на основѣ гегелева умозрѣнія. Но каждый изъ нихъ склонялся, какъ мы видимъ, къ одной изъ сторонъ антиноміи между закономѣрнымъ ходомъ исторіи и свободной дѣятельностью отдѣльныхъ лицъ. И въ той самой мѣрѣ, въ какой они грѣшили этой односторонностью, они расходились со своимъ учителемъ. У Б. Бауера расхождение съ Гегелемъ знаменовало отказъ отъ гегелевой философіи исторіи и возвращеніемъ къ тому воззрѣнію французскихъ просвѣтителей XVIII в., по которому «міромъ править мнѣніе» (*c'est l'opinion qui gouverne le monde*).

Но возвращеніе это было шагомъ назадъ, попятнымъ движеніемъ въ пониманіи историческаго процесса. Что «мнѣніе» вліяетъ на ходъ общественнаго развитія, этого никто не отрицаетъ. Но спрашивается, не должны ли мы признать, что въ процессѣ возникновенія и развитія «мнѣнія» есть своя законосообразность, т.-е. необходимость? Уже Гельвѣцій,—одинъ изъ самыхъ блестящихъ и смѣлыхъ представителей французской просвѣтительной философіи XVIII вѣка,—подозрѣвалъ, что такая необходимость существуетъ. Онъ говорилъ, что развитіе знаній (а слѣдовательно, и «мнѣнія» вообще) подчиняется извѣстнымъ законамъ, и что существуютъ какія-то неизвѣстныя причины, которыми оно опредѣляется. Говоря это, онъ ставилъ передъ философіей исторіи,—или, если хотите, передъ общественной наукой,—новую и крайне важную задачу: открыть неизвѣстныя причины, опредѣляющія собою ходъ развитія «мнѣнія». Геніальный Гегель понималъ огромную важность этой задачи, хотя, можетъ быть, и не зналъ, кѣмъ она была формулирована. Онъ коснулся ея въ своихъ чтеніяхъ по исторіи философіи, при оцѣнкѣ Анаксагора. Анаксагоръ сказалъ, что міръ движется разумомъ. Гегель вполне одобрилъ эту его мысль. Но, примѣняя ее къ объясненію историческаго процесса, онъ замѣтилъ, что разумъ правитъ исторіей лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ управляетъ движеніемъ небесныхъ свѣтилъ, т.-е. въ смыслѣ законосообразности. Историческое движеніе человѣчества подчиняется извѣстнымъ законамъ. Но это вовсе не значитъ, что его ходомъ правятъ мнѣнія людей. Сова Минервы вылетаетъ только ночью. Люди начинаютъ вдумываться въ свои общественныя отношенія только тогда, когда эти послѣднія уже склоняются къ упадку и готовятся уступить свое мѣсто новому строю. Какъ же возникаютъ общественныя отношенія? Мы уже знаемъ, что, по Гегелю,



Д. Штраусъ (David Friedrich Strauss).

послѣдней причиной историческаго развитія служить движеніе всемірнаго духа. Мы знаемъ также, что Гегель временами какъ будто самъ чувствовалъ бессодержательность ссылки на всемірный духъ, и тогда онъ, «абсолютный идеалистъ», дѣлалъ неожиданныя экскурсіи въ область матеріалистическаго объясненія исторіи. Б. Бауера и его единомышленниковъ,—между которыми видную роль игралъ его братъ Эдгаръ,—ссылка на всемірный духъ, на абсолютный разумъ и т. п. удовлетворяли еще менѣе, чѣмъ Гегеля. Эдгаръ Бауеръ писалъ, что умозрительная (т.-е. гегелева) философія очень ошибается, говоря о разумѣ, какъ о нѣкоторой отвлеченной абсолютной силѣ. Никакого абсолютнаго разума нѣтъ *). И, конечно, онъ былъ правъ. Но хотя гегелева ссылка на всемірный духъ, или, что—то же, на абсолютный разумъ, была несостоятельна, она все-таки означала признаніе той неоспоримой истины, что прогрессивное развитіе «мнѣнія» не есть послѣдняя причина историческаго развитія, такъ какъ само оно зависитъ отъ нѣкоторыхъ неизвѣстныхъ скрытыхъ причинъ. Отвергая ссылку на абсолютный разумъ, нужно было или совсѣмъ позабыть о существованіи этихъ причинъ,—и такимъ образомъ проглядѣть важнѣйшую задачу научнаго объясненія историческаго процесса,—или же продолжать искать ихъ въ томъ самомъ направленіи, въ какомъ искалъ ихъ порой Гегель, т.-е. въ направленіи историческаго матеріализма. Третьяго выхода не могло быть. Но Б. Бауеръ и его сторонники не придали ровно никакой цѣны экскурсіямъ Гегеля въ область матеріалистическаго объясненія исторіи,—просто на просто не замѣтили ихъ. Поэтому имъ и осталось только пойти назадъ, вернуться къ поверхностному историческому идеализму XVIII столѣтія. Они сдѣлали это, признавъ «мнѣніе» движущей силой всемірной исторіи **).

Историческій идеализмъ французскихъ просвѣтителей не помѣшалъ имъ сдѣлать большое революціонное дѣло. Хотя ихъ собственное «мнѣніе» было, какъ и всякое другое, закономѣрнымъ плодомъ общественнаго развитія, но, разъ возникнувъ, оно явилось могучимъ средствомъ дальнѣйшаго развитія общества. Б. Бауеръ и его единомышленники тоже считали себя большими революціонерами. Эдгаръ Бауеръ полагалъ, что наше время отличается прежде всего своимъ революціоннымъ характеромъ ***). Онъ,—да и никто другой изъ крайнихъ представителей «критики»,—не подозрѣвалъ, что на той стадіи развитія, которой достигли западно-европейскія общества въ сороковыхъ годахъ прошлаго вѣка, идеалистическая точка зрѣнія была несогласима съ революціоннымъ образомъ мыслей въ области общественной и политической теоріи. Говоря это, я, разумѣется, имѣю въ виду послѣдовательное революціонное мышленіе, такъ какъ непослѣдователь-

*) Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat. Bern, 1844, стр. 184.

**) Ср. Эдг. Бауеръ, назв. соч., стр. 185; ср. его же сочиненіе «Bruno Bauer und seine Gegner» Berlin, 1842, стр. 89—90.

***) «Der Charakter unserer Zeit ist die Revolution», см. о. с. «Bruno Bauer und seine Gegner», стр. 5.

ное приспособляется съ большимъ удобствомъ ко всякой точкѣ исхода.

Х.

Образъ мыслей братьевъ Бауеровъ былъ очень радикаленъ въ области теологіи. И тутъ нечему удивляться. Согласно теоріи ихъ учителя, Гегеля, въ религіи духъ представляетъ себѣ свою собственную сущность. Но Бауеры пришли къ тому убѣжденію, что духъ вовсе и не существуетъ какъ нѣчто независимое отъ человѣческаго самосознанія. Ясно, что они уже не могли смотрѣть на религію глазами Гегеля. Они говорили, что не духъ, а человекъ представляетъ въ религіи свою сущность. Но религіозное представленіе сущности человека есть ошибочное ея представленіе и, какъ таковое, должно быть устранено. Этотъ взглядъ на религію заимствованъ былъ Бауерами у Людвига Фейербаха, и мы остановимся на немъ, перейдя къ этому послѣднему. Здѣсь же надо отмѣтить только то, что во взглядѣ, — хотя бы и не самостоятельномъ, — на религію Бауеры значительно опередили Штрауса, который на довольно долгое время замѣшкался въ промежутокъ, отдѣлявшемъ Фейербаха отъ Гегеля. У нихъ уже не было рѣчи о мирѣ между религіей и философійей. Когда одинъ изъ сторонниковъ такого мира сказалъ, что мыслитель, возстающій противъ данной религіи, обязанъ поставить на ея мѣсто другую, Бруно Бауеръ рѣзко возразилъ, что если мы стремились вывести людей изъ одного заблужденія, то это отнюдь не обязываетъ насъ вводить ихъ въ другое, и если мы желаемъ искупить одно преступленіе, то изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что мы должны совершить новое *).

На мѣсто религіи «критика» хотѣла поставить философію. Однако и философія не была, въ ея глазахъ, сама себѣ цѣлью. Торжество философіи должно было уравнивать путь для переустройства общества на разумныхъ основаніяхъ и для дальнѣйшаго поступательнаго движенія человѣчества. Это, — казалось бы, — вполне прогрессивная программа. Но тутъ-то и обнаруживается, какъ трудно было, около половины XIX столѣтія, согласовать послѣдовательное революціонное мышленіе съ идеализмомъ.

Программа Б. Бауера и его единомышленниковъ оставалась прогрессивною лишь до тѣхъ поръ, пока сохраняла видъ алгебраической формулы. А когда потребовалось замѣнить въ ней алгебраическіе знаки опредѣленными арифметическими числами, она пріобрѣла сомнительный и даже прямо консервативный характеръ. Братья Бауеры не сумѣли связать отвлеченнаго радикализма своего мышленія съ общественными стремленіями своей эпохи. Гордые своимъ «критическимъ духомъ», они пренебрежительно смотрѣли на «массу», — чуждую, какъ они думали, всякой критики, — и считали вреднымъ сближеніе съ нею. Ими выска-

*) Die gute Sache и т. д., стр. 201.

зана была та странная мысль, что всѣ великія историческія дѣйствія, совершавшіяся до сихъ поръ, потому не имѣли рѣшительнаго успѣха, что ими интересовалась и увлекалась масса, или, иначе, по той причинѣ, что идея, во имя которой онѣ совершались, должна была рассчитывать на сочувствіе массы. По этому поводу Марксъ очень удачно сказалъ, что «идея» терпѣла постыдное поражение всякій разъ, когда отдѣляла себя отъ «интереса», т.-е. не выражала нуждъ цѣлаго общества или его отдѣльнаго класса *). Величественное презрѣніе идеалистической «критики» къ матеріальному интересу массы сдѣлало недоступнымъ для ея пониманія смыслъ освободительнаго движенія пролетаріата и даже поставило ее въ оппозицію къ этому движенію. Гораздо большую силу пониманія показалъ въ этомъ случаѣ Фейербахъ; но замѣчательно, что въ его лицѣ нѣмецкая философія разрывала съ идеализмомъ и становилась матеріалистической.

XI.

Чтобы понять, какъ это произошло и почему это должно было произойти, надо припомнить, въ главныхъ его чертахъ, то движеніе мысли, которое привело нѣмецкую философію къ абсолютному идеализму Гегеля.

Справедливо было сказано, что основнымъ вопросомъ философіи,—особенно философіи новаго времени,—является вопросъ объ отношеніи сознанія къ природѣ, субъекта къ объекту. Вокругъ этого вопроса и вращалась, какъ вокругъ своей оси, германская философская мысль девятнадцатаго столѣтія.

Въ философіи Канта міръ феноменовъ былъ рѣзко противопоставленъ міру нуменовъ, человекъ—природѣ, субъектъ—объекту. Это—дуализмъ, но философія, —если только она не топчется на одномъ мѣстѣ,—не можетъ удовольствоваться дуализмомъ. Она стремится къ м о н и з м у. И легко понять—почему: потому что т о л ь к о монизмъ, объясняющій міръ съ помощью одного принципа, имѣетъ право претендовать на (болѣе или менѣе правильное) рѣшеніе вопроса о томъ, какъ относится субъектъ къ объекту. Дуализмъ не рѣшаетъ этого вопроса, а признаетъ его неразрѣшеннымъ или же апеллируетъ къ чуду, т. е. ко вмѣшательству всемогущаго существа, которое возвышается и надъ субъектомъ и надъ объектомъ. Но высшее существо едино. Поэтому аппелляція къ нему сама является попыткой рѣшить,—правда, лишь съ помощью фантома,—основной философскій вопросъ въ монистическомъ смыслѣ **).

Фихте хотѣлъ устранить дуализмъ Канта, объявивъ, что ошибочно видѣть въ н е - я, (въ объектѣ, въ природѣ) нѣчто независимое отъ я

*) Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Konsorten, въ изданныхъ Ф. Мерингомъ сочиненіяхъ Маркса и Энгельса, т. II, стр. 182.

**) Наука тоже стремится къ монизму. Къ нему тяготѣлъ и одинъ изъ геніальнѣйшихъ представителей науки новаго времени,—Ньютонъ.

(отъ субъекта, отъ самосознанія) и отдѣленное отъ него непреходимой пропастью. Въ дѣйствительности, я противоположаетъ самаго себя самому себѣ и тѣмъ полагаетъ не-я. Такимъ образомъ, все, что существуетъ, существуетъ въ я и черезъ я. Другими словами, природа обязана своимъ существованіемъ творческому дѣйствию сознанія и существуетъ только въ немъ. Это рѣшеніе вопроса объ отношеніи субъекта къ объекту имѣло въ глазахъ современниковъ два преимущества: оно было, во-первыхъ, м о н и с т и ч н о , а во-вторыхъ, монистично въ идеалистическомъ смыслѣ. Извѣстный романтикъ Новалисъ называлъ Фихте новымъ Ньютономъ, открывшимъ законъ внутренней системы міровъ *). Ученикомъ Фихте выступилъ первоначально и Шеллингъ. Однако романтики скоро нашли, что они умѣютъ «фихтизировать» лучше самаго Фихте (*besser fichtisiren als Fichte*). Они провозгласили міръ мечтою, а мечту міромъ и ударились въ «магическій» идеализмъ. Тотъ же Новалисъ утверждалъ, что природа есть фантазія, превратившаяся въ машину, а физика—ученіе о фантазіи **). Вѣроятно, подобныя крайности романтиковъ и заставили Шеллинга критически пересмотрѣть вопросъ о томъ, что же такое представляетъ собою въ ученіи Фихте я, «полагающее» природу. Поставивъ передъ собой этотъ вопросъ, Шеллингъ пришелъ къ тому заключенію, что, по мнѣнію Фихте, природу творитъ конечное человѣческое я, субъектъ, обладающій сознаніемъ и волей. Провозглашеніе такого я творцомъ природы было нелѣпостью, съ которой не могъ помириться серьезный мыслитель. Шеллингъ поспѣшилъ покончить съ нею, взглянувъ на природу, какъ на плодъ дѣятельности не конечнаго человѣческаго я, а безконечнаго субъекта, абсолютнаго я. Къ этому надо прибавить, что творящая природу дѣятельность абсолютнаго я была, по новому ученію Шеллинга, безсознательной дѣятельностью. Стремленіемъ проникнуть въ смыслъ этой безсознательной дѣятельности абсолютнаго я и порождена была шеллингова философія природы. Нѣкоторые историки философіи говорятъ, что, вырабатывая свою философію природы, Шеллингъ, правда, шелъ дальше Фихте, но шелъ въ томъ же самомъ направленіи. Въ этомъ много справедливаго: разумѣется, Фихте не могъ считать, что природа создается конечнымъ человѣческимъ я. Но, съ другой стороны, ему такъ и не удалось справиться съ вопросомъ объ отношеніи конечнаго я къ безконечному или, другими словами, человѣческаго самосознанія къ тому безконечному субъекту, безсознательною дѣятельностью котораго творится природа. У Шеллинга этотъ вопросъ разсмотрѣнъ глубже.

У него конечное я также создается дѣятельностью безконечнаго я, какъ и природа. Природа есть необходимый продуктъ безконеч-

*) Гаймъ, Романтическая школа. Переводъ И. Невѣдомскаго, Москва, 1891, стр. 317.

**) Выраженіе Новалиса, см. E. Spenlé. Novalis. Paris, 1904, стр. 133. Гаймъ, назв. соч., стр. 324.

наго я, или,—такъ какъ она, собственно, не есть, а возникаетъ, благодаря дѣйствию абсолютнаго я—природу надо понимать, какъ бессознательное развитіе этого я. Но дѣятельность этого я не ограничивается бессознательнымъ сотвореніемъ природы. Къ числу явленій природы относится также и человѣкъ,—конечный субъектъ, въ которомъ безконечное я приходитъ къ самознанию. Такимъ образомъ, субъектъ беретъ свое начало тамъ же, гдѣ и объектъ: въ безконечномъ субъектѣ, въ абсолютномъ я.

Именно потому, что въ абсолютномъ я беретъ свое начало какъ субъектъ, такъ и объектъ, само оно не есть ни субъектъ, ни объектъ, ни сознание, ни бытіе; оно есть субъектъ-объектъ, т. е. единство, тожество мышленія и бытія.

Система Гегеля была лишь дальнѣйшей разработкой шеллинговой философіи тожества. Справедливость требуетъ безоговорочнаго признанія того, что у Гегеля философія эта получила несравненно болѣе стройный видъ. Такъ, напримѣръ, для исторіи философской теоріи имѣетъ большое значеніе то обстоятельство, что Гегель замѣтилъ и удалилъ элементъ дуализма, незамѣтно закравшійся въ систему тожества и состоящій въ томъ, что абсолютное я, духъ, или просто абсолютное ставится Шеллингомъ внѣ природы и внѣ человѣческаго сознанія. Согласно Гегелю, міръ не только коренится въ абсолютномъ, но и находится въ немъ. Міръ есть совокупность природы и духа. Развитіе міра есть развитіе абсолютнаго, его откровеніе. Такое пониманіе мірового процесса избавляло философію тожества отъ риска войти въ противорѣчіе съ самимъ собою и закончить дуализмомъ. Но согласитесь, что оно не оставляло мѣста для того примиренія философіи съ религіей, къ которому искренно стремился Гегель. Представленіе о Богѣ, какъ о внѣміровой силѣ, оказывалось несоотвѣтствующимъ истинному характеру мірового процесса. Тѣ гегельянцы, которые хотѣли защитить это представленіе,—правое крыло школы Гегеля,—Гешель, Маргейнеке,—удалялись отъ своего учителя. Къ нему ближе были даже лѣвые гегельянцы, Бруно Бауеръ, Фейербахъ, вовсе разрывавшіе съ религіей, а еще ближе—гегельянцы, составлявшіе центръ школы, Розенкранцъ, Михелетъ, Штраусъ и склонявшіеся къ пантеизму *). Вотъ почему изъ школы Гегеля и вышла критика евангельской исторіи въ частности и критика религіи вообще, между тѣмъ какъ философская мысль Шеллинга направилась въ послѣдствіи къ теософіи.

Всего же замѣчательнѣе и важнѣе для дальнѣйшей исторіи философіи было то, что идеалистическій монизмъ, получившій въ системѣ Гегеля самое стройное свое выраженіе яснѣе, чѣмъ гдѣ-нибудь, обнаружилъ въ ней свою крайне одностороннюю природу.

*) Потомъ Штраусъ сдѣлался матеріалистомъ и не постѣснился высказать свой новый взглядъ въ сочиненіи «Der alte und der neue Glaube.—Ein Bekenntnis», имѣвшемъ огромный успѣхъ. Но это случилось значительно позже; только что названная книга появилась въ октябрѣ 1872 года.

Абсолютное есть субъектъ-объектъ, то же-
ство мышленія и бытія. Такъ училъ Шеллингъ, такъ училъ
Гегель. И въ то же время абсолютное есть я, безконечный субъектъ
духа. На такомъ его пониманіи энергично настаивалъ и Шеллингъ и
Гегель. Оба они осуждали Спинозу, который, по ихъ словамъ, не сумѣлъ
возвыситься отъ понятія субстанціи до понятія самосо-
знанія. Сднако субстанція Спинозы, имѣвшая два атрибута—мы-
шленіе и протяженіе, имѣла то преимущество, что, въ самомъ дѣлѣ,
была субъектъ-объектомъ, единствомъ мышленія и бытія. «Возвыситься»
отъ нея до самосознанія, т. е. представить ее себѣ, согласно требованію
Шеллинга и Гегеля, какъ абсолютное я, какъ духъ, значило свести ее
къ одному изъ ея атрибутовъ, именно—къ мышленію. У кого
все сводится къ мышленію, тотъ, конечно, монистъ. Но его монизмъ не
рѣшаетъ вопроса объ отношеніи субъекта къ объекту, мышленія къ бы-
тію, а уклоняется отъ его рѣшенія совершенно произ-
вольно зачеркивая одно изъ условій задачи. Фейербахъ, бывшій сначала
восторженнымъ ученикомъ Гегеля, въ послѣдствіи замѣтилъ эту слабую
сторону идеалистическаго монизма, и тогда онъ сталъ ма-
теріалистомъ.

XII.

Ученіе идеалистовъ о томъ, что природа обязана своимъ существо-
ваніемъ творческой дѣятельности безконечнаго субъекта, или, какъ вы-
ражался Гегель, есть лишь инобытіе духа, представилось Фейрбаху
просто на просто переводомъ на языкъ философіи теологическаго ученія
о созданіи міра богомъ. «Наши философы,—говорилъ онъ,—были до
сихъ поръ не болѣе, какъ медиатизированными богословами»). Гегелевская
философія,—эта послѣдняя ступень развитія нѣмецкаго идеализма,—
служить послѣднимъ убѣжищемъ, послѣдней рачіональной основой
теологіи. И кто не отказывается отъ философіи Гегеля, тотъ не отказыва-
ется и отъ теологіи **).

Идеализмъ совершаетъ большую ошибку, принимая ученіе объ я за
точку исхода. Философія непремѣнно должна усвоить себѣ новую точку
исхода,—ученіе объ я—и—ты ***). Я не только вижу, но также бы-
ваю видимъ другими. Дѣйствительное я есть только такое я, ко-
торому противостоитъ ты, и которое, въ свою очередь становится ты,
т. е. объектомъ для другого я. Для себя я—субъектъ; для другихъ—
объектъ. Стало быть, я—одновременно и субъектъ и объектъ,
или, короче, субъектъ-объектъ. Кто разсматриваетъ сознаніе

*) Nachgelassene Aphorismen, Feuerbach's Werke, neue Ausgabe. (Stuttgart 1911),
т. X, стр. 318.

**) Worläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Werke (то же изданіе),
т. II, стр. 239.

***) «Nicht Ich, nein! Ich und Du, Subject und Object, unterscheiden und doch unzertrennlich verbunden, ist das wahre Princip des Denkens und Lebens, der Philosophie und des Physiologie» (Ueber Spiritualismus und Materialismus. Feuerbachs Werke, т. X, neue Ausgabe).

независимо отъ людей,—или, какъ сказалъ бы Фихте, отъ множественности индивидуумовъ,—тотъ разрываетъ всякую связь сознанія съ міромъ. Между тѣмъ міръ есть необходимая предпосылка сознанія. Наше я есть вовсе не то отвлеченное существо, съ которымъ оперируютъ философы идеалисты. Я—существо дѣйствительное. Къ моей сущности принадлежитъ также и мое тѣло. Болѣе того: мое тѣло, разсматриваемое въ его цѣломъ, и есть моя истинная сущность, оно-то и составляетъ мое я. Процессъ мышленія совершается не въ какомъ-то отвлеченномъ существѣ, а именно въ моемъ, твоемъ, его тѣлѣ. Мышленіе, сознаніе есть лишь предикатъ дѣйствительнаго существа, свойство бытія. Бытіе предшествуетъ мышленію (*das Sein geht dem Denken vorher*). И не мышленіе опредѣляетъ собою бытіе, а бытіе мышленіе.

Сообразно со всѣмъ этимъ Фейербахъ устанавливаетъ свой категорическій императивъ: «мысли, не какъ мыслитель, а какъ живое, дѣйствительное существо, въ качествѣ котораго ты плаваешь по волнамъ мірового моря».

Фейербахъ утверждалъ, что только его ученіе объ я и ты разрѣшаетъ ту антиномію между духомъ и матеріей, съ которой не справился ни Шеллингъ ни Гегель. «Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематеріальный, нечувственный актъ, то само по себѣ, объективно, есть актъ матеріальный, чувственный». Тутъ не устраняется ни одна сторона антиноміи. И тутъ раскрывается истинное единство этихъ сторонъ *).

Единство, но отнюдь не тожество. Тожество провозглашено было идеалистической философіей, которая все сводила къ духу.

Идеалистическій монизмъ Фихте, Шеллинга и Гегеля возникъ изъ оппозиціи Спинозѣ, который своимъ ученіемъ объ единой субстанціи будто бы «отмѣнилъ» свободу человѣка. Фейербахъ, со своимъ материалистическимъ монизмомъ, возвратился на точку зрѣнія Спинозы. Онъ вообще очень высоко ставилъ Спинозу и называлъ его «Моисеемъ новѣйшихъ свободныхъ мыслителей и матеріалистовъ».

Это можетъ показаться страннымъ, потому что спинозизмъ обычно истолковывается теперь въ идеалистическомъ смыслѣ. Но Фейербахъ смотрѣлъ на ученіе Спинозы совсѣмъ иными глазами. На вопросъ, имъ же самимъ поставленный: «чѣмъ оказывается, при внимательномъ разсмотрѣніи, то, что Спиноза логически или метафизически называетъ субстанціей, а теологически богомъ?» онъ отвѣчалъ: «не чѣмъ инымъ, какъ природой». Въ ученіи Спинозы былъ, однако, тотъ недостатокъ, что природа приняла въ немъ видъ отвлеченнаго, метафизическаго существа. Дѣйствія природы излагаются, какъ дѣйствія Бога. Спинозизмъ есть матеріализмъ, облеченный въ теологическій нарядъ. И этотъ нарядъ

*) «Das Object ist... für uns nicht nur Gegenstand der Empfindung, es ist auch die Grundlage, die Bedingung, die Voraussetzung der Empfindung; wir haben in der Haut eine objective Welt, und nur diese ist der Grund, dass wir eine ihr entsprechende ausser unsere Haut hinaussetzen» (Feuerbach, Werke X, 220).

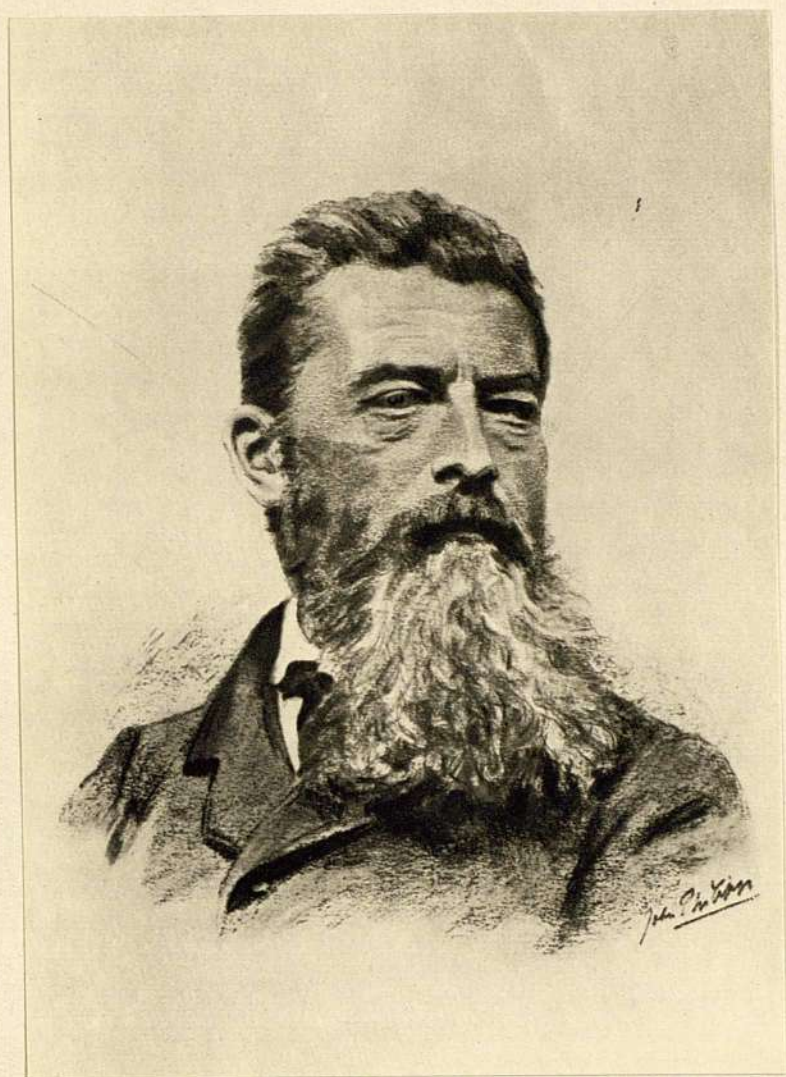
нужно снять съ правильной по своему существу философской теоріи Спинозы. «*Ne Deus sive Natura, но aut Deus, aut Natura* есть пароль истины!» восклицаетъ Фейербахъ.

Со времени Ланге философію Фейербаха часто называли «гуманизмомъ». Въ оправданіе этого ссылались—опять по примѣру Ланге,—на извѣстныя его слова: «Богъ былъ моей первой мыслью, разумъ—вторую, человѣкъ—третьей и послѣдней мыслью». Къ сожалѣнію, «третья и послѣдняя мысль» Фейербаха понималась при этомъ очень плохо. На самомъ дѣлѣ, указанныя слова Фейербаха, въ краткой формулѣ характеризующія ходъ его философскаго развитія, означаютъ только то, что онъ изъ теолога въ концѣ концовъ превратился въ матеріалиста. Мы уже знаемъ, что «человѣкъ», какъ дѣйствительное, матеріальное существо противопоставляется у него отвлеченному я идеалистовъ. А кому неяснымъ покажется философскій смыслъ этого противопоставленія, тому можно напомнить слѣдующее соображеніе Фейербаха: «въ спорѣ между матеріализмомъ и спиритуализмомъ рѣчь идетъ о человѣческой головѣ... Разъ мы узнали, что представляетъ собою та матерія, изъ которой состоитъ мозгъ, мы скоро придемъ къ ясному взгляду и насчетъ всякой другой матеріи, насчетъ матеріи вообще» *). Тутъ уже очень легко понять, въ какомъ смыслѣ человѣкъ былъ послѣдней мыслью Фейербаха: изученіе человѣка должно помочь составленію правильнаго взгляда на матерію и на ея отношеніе къ «духу», къ сознанию.

Развивая свою «третью и послѣднюю мысль», Фейербахъ утверждалъ, что человѣкъ есть часть природы, часть бытія, и что этимъ ему обезпечивается возможность познанія міра. Каковъ объектъ, таковъ и субъектъ (wie Object, so Subject). Противорѣчіе между бытіемъ и мышленіемъ невозможно. Пространство и время суть формы моего созерцанія, какъ училъ Кантъ. Но они также—и формы бытія. И они могутъ быть формами моего созерцанія только потому, что я самъ—часть бытія, самъ—существо, живущее во времени и пространствѣ. Вообще законы бытія являются въ то же время и законами мышленія. Это положеніе Фейербаха напоминаетъ знаменитое положеніе Спинозы: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (порядокъ и связь идей тѣ же, что порядокъ и связь вещей).

Противники матеріализма возражаютъ, что сознание не можетъ быть объяснено матеріальными явленіями. Предшествующее изложеніе взглядовъ Фейербаха показало, я надѣюсь, читателю, что это возраженіе сосѣмъ не затрагиваетъ основы матеріалистическаго ученія Фейербаха, состоящей въ томъ, что міръ объективныхъ явленій есть лишь другая сторона міра явленій субъективныхъ. Кто захотѣлъ бы объяснить субъективный міръ посредствомъ объективнаго, введи первый изъ второго, тотъ показалъ бы, что въ матеріализмѣ

*) Интересно, что современники Фейербаха, не колеблясь, причисляли его къ материалистамъ. Къ нимъ относилъ его въ нашей философской литературѣ А. С. Хомяковъ (см. его статью «О современныхъ явленіяхъ въ области философіи», письмо къ Ю. О. Самарину).



Л. Фейербахъ (Ludwig Feuerbach).

Фейербаха онъ ровно ничего не понималъ. Это ученіе,—какъ и ученіе Спинозы,—не выводитъ одной указанной стороны изъ другой, а только устанавливаетъ ихъ соподинамичность къ единому цѣлому. Впрочемъ, въ этомъ отношеніи съ матеріализмомъ Фейербаха совсѣмъ не расходились и другія главнѣйшія разновидности, по крайней мѣрѣ, матеріализма новаго времени.

Теперь усиливаются иногда сблизить ученіе Фейербаха съ монистическими доктринами въ родѣ махизма, согласно которому матерія есть «комплексъ ощущеній». Но Фейербахъ объявилъ бы такой монизмъ реставраціей идеализма, разрѣшавшаго антиномію бытія и мышленія посредствомъ отнесенія одной изъ ея сторонъ на счетъ другой: бытія на счетъ мышленія или, въ данномъ случаѣ, ощущенія. По Фейербаху, быть не значило существовать только въ мышленіи или въ ощущеніи: «доказать, что нѣчто существуетъ, значить доказать, что оно существуетъ не только въ мысли», говорилъ онъ, имѣя въ виду современныхъ ему идеалистовъ. А если бы онъ могъ предвидѣть появленіе идеалистическаго, если хотите, сенсуалистическаго монизма Маха, онъ сказалъ бы, что существовать значить существовать не только въ ощущеніи.

XIII.

Теперь мы достаточно знакомы съ философіей Фейербаха, чтобы понять тѣ выводы изъ нея, которые онъ самъ сдѣлалъ въ примѣненіи къ религіи, этикѣ и общественной жизни, а нѣкоторые изъ его учениковъ по отношенію къ эстетикѣ.

Какъ сказано выше, братья Бауэры, утверждавшіе, что въ религіи не духъ, а человѣкъ созерцаетъ свою сущность, слѣдовали за Фейербахомъ. Другого взгляда на религію и не могъ имѣть мыслитель, вернувшійся къ англо-французскому матеріализму XVII—XVIII столѣтій, но предварительно прошедшій школу того идеализма, который, въ лицѣ Гегеля, считалъ обязанностью философіи изученіе явленій въ процессѣ ихъ развитія. Французскіе просвѣтители вообще, а въ частности французскіе матеріалисты, составлявшіе передовой отрядъ арміи просвѣтителей, смотрѣли на религію, какъ на произведеніе жрецовъ или законодателей, придумавшихъ извѣстныя вѣрованія для того, чтобы повліять на наивную народную массу съ цѣлью ея эксплуатаціи или ея воспитанія: вспомните трагедію Вольтера «Le fanatisme ou Mahomet le prophète». Въ IX вѣкѣ людямъ, учившимся у Гегеля, стала очевидной несостоятельность этого понятія о религіи, которое сводилось къ убѣжденію, что «мнѣніе» не только правитъ міромъ, но и само себя создаетъ и передѣлываетъ сообразно практическимъ цѣлямъ главныхъ своихъ представителей. Діалектическій методъ Гегеля уравнивалъ путь для взгляда на религію,—да и на всякую другую идеологію,—какъ на естественный плодъ закономѣрнаго развитія общественнаго сознанія. Главная отличительная черта

этого процесса заключается въ томъ, что его участники, сознавая себя причиною послѣдующихъ событій, крайне рѣдко возвышаются до сознанія себя слѣдствіемъ предыдущихъ. Иначе сказать, процессъ развитія общественнаго сознанія самъ есть въ извѣстномъ смыслѣ безсознательный процессъ. По ученію Фейербаха, религія и является въ результатъ этого процесса, какъ безсознательнаго. Религія есть безсознательное обоготвореніе сущности,— не духа, конечно, потому, что духъ самъ существуетъ лишь благодаря абстрагирующей дѣятельности философской мысли,— а ч е л о в ѣ к а. Поэтому Фейербахъ и говоритъ, что религія есть безсознательное сознаніе челоуѣка. Сущность бога есть сущность челоуѣка, но сущность, освобожденная отъ ограниченности отдѣльнаго лица, т. е. сущность даннаго общественнаго цѣлаго или, какъ выражается Фейербахъ, р о д а.

Мысля такъ, Фейербахъ заложилъ теоретическую основу для пониманія религіи, какъ продукта общественнаго развитія. Онъ самъ говорилъ, что свойства бога измѣняются сообразно съ измѣненіемъ сущности (общественнаго) челоуѣка.

Въ религіи челоуѣкъ не сознаетъ, что онъ боготворитъ самого себя. Онъ объективируетъ свою собственную сущность, представляетъ и почитаетъ ее, какъ другое, отличное отъ него и болѣе сильное, чѣмъ онъ, существо. Онъ рзадвояется и опустошаетъ себя, приписывая высшему существу свои (общественнаго челоуѣка) лучшія свойства. Этимъ порождается рядъ противорѣчій.

Когда челоуѣкъ говоритъ: «Богъ есть любовь», онъ говоритъ, что любовь выше всего на свѣтѣ. Но въ его сознаніи любовь принижается до степени свойства отдѣльнаго отъ челоуѣка существа. И потому вѣра въ Бога становится для него необходимымъ условіемъ любви къ ближнему. Онъ ненавидитъ атеиста во имя той самой любви, которую проповѣдуетъ. Религія проклинаетъ во имя спасенія, совершаетъ жестокости во имя блаженства. Разумъ, доросшій до самосознанія, отвергаетъ религію. Онъ выворачиваетъ наизнанку отношенія, создаваемые ею. Такъ какъ эти отношенія сами создаются выворачиваніемъ наизнанку истинныхъ отношеній, то разумъ возстановляетъ эти послѣднія, совершая свое дѣло выворачиванія вывороченнаго. Добродѣтель, имѣющая великое общественное значеніе, но сдѣлавшаяся въ религіи средствомъ пріобрѣтенія загробнаго блаженства, должна стать цѣлью. «Справедливость, истина, добро заключаютъ свое священное основаніе въ самихъ себѣ, въ своемъ собственномъ качествѣ. Для челоуѣка нѣтъ существа выше челоуѣка». Вотъ почему Фейербахъ и провозглашаетъ, употребляя старую терминологію, что челоуѣкъ челоуѣку— богъ.

Такая терминологія имѣла свои большія неудобства. Объявить бога иллюзіей, а вслѣдъ затѣмъ сказать, что челоуѣкъ есть богъ,—вѣдь это равносильно превращенію въ иллюзію самого челоуѣка. Тутъ самъ Фейербахъ запутался въ противорѣчій. Онъ, заявившій: «Meine Religion—keine Religion» (моя религія—никакой религіи) вспомнилъ, что

слово «религія» произошло отъ глагола *religare* и означало первоначально «связь». Отсюда онъ умозаключалъ, что всякая связь между людьми есть религія. Энгельсъ замѣтилъ, что «подобные этимологическіе фокусы представляютъ собою послѣднюю лазейку идеалистической философіи». Это безусловно справедливо *). Но каково было историческое значеніе книги «*Das Wesen des Christentums*», вышедшей въ 1841 г. и послужившей первымъ печатнымъ выраженіемъ фейербаховой философіи религіи, показываетъ свидѣтельство того же Энгельса.

Разсказавъ, какъ трудно было крайнимъ лѣвымъ гегельянцамъ согласить свою склонность къ англо-французскому матеріализму съ идеалистическимъ ученіемъ Гегеля о томъ, что природа есть лишь инобытіе духа, онъ продолжаетъ:

«Но вотъ появилось сочиненіе Фейербаха о «Сущности Христіанства». Однимъ ударомъ разсѣяло оно противорѣчіе, снова и безъ всякихъ огсворокъ провозгласивъ торжество матеріализма... Въ природы и человѣка нѣтъ ничего. Высшія существа, созданныя нашей религіозной фантазіей, это—лишь фантастическія отраженія нашей собственной сущности... Кто не пережилъ освободительнаго вліянія этой книги, тотъ не можетъ и представить его себѣ. Мы всѣ были въ восторгѣ, и всѣ мы стали на время послѣдователями Фейербаха» **).

XIV.

Опредѣливъ только что изложеннымъ образомъ сущность религіи, Фейербахъ, естественно, не могъ согласиться съ людьми, говорившими: «безъ вѣры нѣтъ нравственности». Онъ находилъ, что это—то же самое, какъ если бы мы сказали: нѣтъ образованія безъ варварства или нѣтъ любви безъ ненависти. Нравственность, вытекающая изъ религіи, есть только милостыня, которую церковь или теологія бросаетъ, изъ своихъ сокровищъ бѣдному, нищенствующему человѣчеству. Нравственность должна имѣть совсѣмъ другую основу. Ея прочной основой можетъ быть только матеріализмъ (*Der Materialismus ist die einzige solide Grundlage der Moral*) ***).

Этимъ Фейербахъ хочетъ сказать что нравственныя заповѣди должны опираться на и н т е р е с ъ. Въ противоположность братьямъ Бауэрамъ, онъ не считалъ возможнымъ пренебрегать интересомъ. Въ его бумагахъ сохранилась замѣтка, содержащая въ себѣ слѣдующую выписку изъ одной рѣчи извѣстнаго испанскаго республиканца Кастеляра:

*) И въ подтвержденіе этого можно привести собственныя, по истинѣ превосходныя, слова Фейербаха: «Всякое религіозное или теологическое освященіе есть простой призракъ. Что имѣетъ основу и истину, то стоитъ само за себя и не будучи провозглашено святымъ» (*Was Grund und Wahrheit hat, behauptet sich durch sich selbst, ohne heilig gesprochen zu werden*).

**) Энгельсъ, Людвигъ Фейербахъ, стр. 10 2-го заграничнаго изданія сдѣланнаго мною русскаго перевода этой брошюры. Въ Германіи многіе почитатели Фейербаха раздѣляли его взглядъ на религію, но не шли за нимъ до матеріалистической основы этого взгляда. Такъ было сначала и съ Герценомъ (см. мою статью «Философскіе взгляды А. И. Герцена» въ «Современномъ мірѣ», 1912 г., кн. 3 и 4).

***) Werke, т. X, стр. 151.

«Исторія человечества есть непрерывная борьба идей съ интересами; на время берутъ верхъ интересы, но въ концѣ концовъ побѣждаютъ идеи».

Въ той же замѣткѣ Фейербахъ возражаетъ на это такъ:

«Какое противопоставленіе! Да развѣ же идеи не интересы? Не признаваемые въ данное время, презираемые, преслѣдуемые, еще не вошедшіе въ дѣйствительность, непризнанные закономъ, противорѣчащіе интересамъ отдѣльныхъ, господствующихъ теперь сословій или классовъ, пока еще существующіе только въ идеѣ всеобщіе интересы, интересы человечности? Развѣ справедливость не есть общій интересъ? *). Развѣ она, противорѣча, какъ это само собою разумѣется, интересамъ привилегированныхъ классовъ, находящихся въ привилегіяхъ свой интересъ и поступающихъ несправедливо,—развѣ она не въ интересахъ тѣхъ, которые подвергаются несправедливости? Короче, борьба между идеями и интересами есть лишь борьба между старымъ и новымъ» **).

Надо признать, что здѣсь истинная сущность дѣла обнаружена поразительно удачно: еще удачнѣе, нежели въ приведенномъ выше и сдѣланномъ по адресу «святого семейства» Бауеровъ замѣчаніи Маркса, что идея срамилась всюду, гдѣ она расходилась съ интересомъ.

Каковы были нравственные правила этого ужаснаго человѣка, съ молодыхъ лѣтъ не вѣрившаго въ безсмертіе души и поставившаго свою мораль на матеріалистическую основу, видно, между прочимъ, изъ слѣдующаго нравственнаго правила его:

«По отношенію къ самому себѣ нельзя быть достаточно строгимъ идеалистомъ,—ставя себѣ идеалистическія нравственные требованія, «категорическіе императивы»,—но что касается другихъ, то за исключеніемъ извѣстныхъ случаевъ, которые крайне трудно констатировать, нельзя быть достаточно строгимъ матеріалистомъ. По отношенію къ себѣ нельзя быть достаточно строгимъ стоикомъ, по отношенію къ другимъ—эпикурейцемъ» ***).

Въ этихъ золотыхъ словахъ—вся тайна морали нашихъ «людей шестидесятыхъ годовъ», крѣпко державшихся за Фейербаха: перечитайте письма Чернышевскаго изъ Сибири, и вы увидите, что онъ въ самомъ дѣлѣ былъ суровымъ, — чуть было не сказалъ: жестокимъ по отношенію къ самому себѣ и мягкимъ эпикурейцемъ по отношенію къ другимъ. На почвѣ матеріалистической морали Фейербаха выросли роскошные цвѣты нравственнаго самоотверженія (идеалистъ по привычкѣ сказалъ бы: идеализма).

Какъ это могло быть? Нѣтъ ли здѣсь противорѣчія? Ни малѣйшаго! Кажущееся противорѣчіе исчезнетъ, какъ только мы примемъ въ соображеніе ученіе Фейербаха объ *я—и—ты*, служившее основой его теоріи познанія.

*) Курсивъ въ подлинникѣ.

**) Werke, X, стр. 315—316. Курсивъ опять въ подлинникѣ.

***) Werke, X, стр. 291.

Согласно этому учению, я, отъ котораго отправляется идеалистическая философія въ своей попыткѣ понять міръ, есть «идеалистическая химера», пустая фикція. Такою же химерой, пустой фикціей, является, по мнѣнію Фейербаха, это я и въ ученіи о нравственности. «Тамъ, гдѣ внѣ я нѣтъ ты, нѣтъ другого человѣка, о морали не можетъ быть и рѣчи,—говоритъ онъ.—Только общественный человѣкъ есть человѣкъ. Я есть я только черезъ тебя и съ тобою. Я сознаю самого себя только благодаря тому, что ты противостоишь моему сознанію, какъ видимое и осязаемое я, какъ другой человѣкъ... О морали можно говорить лишь тамъ, гдѣ заходитъ рѣчь объ отношеніи человѣка къ человѣку, одного къ другому, я—къ ты».

Говорятъ объ обязанностяхъ по отношенію къ самому себѣ. Но, чтобы эти обязанности имѣли смыслъ, необходимо одно слѣдующее условіе: надо, чтобы косвенно онѣ были также обязанностями по отношенію къ другимъ. Я только потому имѣю обязанности по отношенію къ себѣ, что у меня есть обязанности по отношенію къ семьѣ, къ общинѣ, къ народу, къ отечеству. Добро и нравственность—одно и то же. Но добромъ можно признать только то, что является таковымъ для другихъ *).

Нравственное воспитаніе людей въ томъ и состоитъ, чтобы привить каждому изъ нихъ сознаніе своихъ обязанностей по отношенію ко всѣмъ остальнымъ. Возможность подобнаго воспитанія обезпечена самой природой, которая дала человѣку двоякое стремленіе къ счастью: во-первыхъ, такое, которое удовлетворяется посредствомъ обезпеченія исключительныхъ интересовъ даннаго лица; во-вторыхъ такое, для удовлетворенія котораго нужно не менѣе двухъ индивидуумовъ (мужчина и женщина, мать и ребенокъ и т. д.) Уже отъ малыхъ ногтей человѣкъ учится пользоваться благами жизни сообща съ другими. Кто слишкомъ плохо усваиваетъ себѣ эту науку, тотъ наказывается неудовольствіемъ своихъ ближнихъ, которое находитъ себѣ самыя различныя выраженія—отъ словеснаго упрека до нанесенія ударовъ. Совѣсть не есть что-либо прирожденное человѣку, она пріобрѣтается путемъ воспитанія, въ составъ котораго входитъ примѣръ. «Человѣкъ со спокойной совѣстью дѣлаетъ то, что на его глазахъ дѣлаютъ и одобряютъ другіе,—говоритъ Фейербахъ: его родители, его ровесники, его земляки, люди одного съ нимъ сословія **). У нѣкоторыхъ все движеніе совѣсти ограничивается страхомъ передъ тѣмъ, что скажутъ окружающіе. Но болѣе глубокое дѣйствіе воспитанія ведетъ къ тому, что у человѣка вырабатывается внушительная потребность вести себя такъ, а не иначе.

П р а в о, какъ и нравственность, не должно быть противопоставляемо интересу. Оно основывается на интересѣ, только не на личномъ, а на общественномъ ***).

*) Werke, X, стр. 269—270.

**) Theogonie, Feuerbachs Werke, т. IX, стр. 169 (этотъ томъ я имѣю подъ руками только въ изданіи 1857 г.).

***) Werke, X, стр. 269—270.

Это какъ разъ то ученіе о морали и о правѣ, которое проповѣдывали французскіе матеріалисты XVIII вѣка. Только у Фейербаха лучше анализированъ процессъ возникновенія а л ь т р у и с т и ч е с к и х ъ стремленій изъ э г о и с т и ч е с к и х ъ. Оно и не удивительно, такъ какъ Фейербахъ учился діалектикѣ у Гегеля, но интересно вотъ что.

Еще въ системѣ Гегеля нравственность и право имѣли чисто общественное происхожденіе. Изъ общественныхъ отношеній выводилъ ихъ, какъ видимъ, и Фейербахъ. Тутъ онъ вѣренъ своему учителю. Но, человѣкъ другой исторической эпохи, онъ настроенъ иначе. Въ его этикѣ чувствуется приближеніе 1848 года. Общественное происхожденіе нравственности и права, во-первыхъ, даетъ ему поводъ связать ученіе о нихъ съ матеріалистической основой своей теоріи познанія: кромѣ того,— и это здѣсь главное,—матеріалистическая философія нравственности и права приводитъ его къ такимъ же революціоннымъ выводамъ, къ какимъ раньше его приходили французскіе матеріалисты XVII столѣтія.

Человѣкъ стремится къ счастью. Нельзя вырвать у него этого стремленія, да и не надо вырывать. Оно становится вреднымъ лишь тогда, когда дѣлается «исключительнымъ», эгоистическимъ, т. е. когда счастье однихъ достигается несчастьемъ другихъ. Когда къ счастью стремится весь народъ, а не одна только часть его, то стремленіе къ нему совпадаетъ со стремленіемъ къ справедливости. Поэтому Фейербахъ и говоритъ: «счастье? нѣтъ, справедливость» (*Glückseligkeit? Nein, Gerechtigkeit, la justice*). По его ученію, справедливость есть не иное, какъ взаимное обоюдное счастье въ противоположность исключительному, эгоистическому счастью стараго міра (*der einseitigen, egoistischen oder parteiischen Glückseligkeit der alten Welt*).

Когда общество такъ организовано, что его члены не могутъ удовлетворить своего естественнаго стремленія къ счастью иначе, какъ посредствомъ нарушенія интересовъ другихъ членовъ, тогда они непременно будутъ нарушать ихъ. «Люди становятся людьми только тамъ, гдѣ это совпадаетъ съ ихъ интересами, или гдѣ ихъ интересы не мѣшаютъ имъ быть людьми,—утверждалъ Фейербахъ.—Тамъ же, гдѣ они могутъ стать людьми, лишь жертвуя своими интересами, они предпочитаютъ сдѣлаться животными (*Bestien*) *). Поэтому, чтобы они стали людьми, необходимо соотвѣтствующее справедливости,—т. е. интересамъ всего народа,—общественное устройство» **). Сообразно съ этимъ, Фейербахъ былъ большимъ радикаломъ въ политикѣ и горячо сочувствовалъ освободительному движенію своего времени. Едва за нѣсколько лѣтъ до своей смерти онъ, въ письмѣ къ Л. Каппу, говорилъ, что для Германіи еще нуженъ терроризмъ, практиковавшійся во время великой французской революціи. Извѣстно, что подъ конецъ жизни онъ сдѣлался социаль-демократомъ.

*) L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass, т. II, стр. 317.

**) Это разсужденіе Фейербаха почти дословно повторяется у Чернышевскаго въ названной выше статьѣ «Антропологическій принципъ» и въ романѣ «Что дѣлать?»

Въ этомъ отношеніи неизмѣримая разница между нимъ и Б. Бауеромъ, который закончилъ свою жизнь въ рядахъ реакціонеровъ.

XV.

Какъ въ морали, такъ и въ политикѣ, а также въ социальной области Фейербахъ вполнѣ сознательно связывалъ свой радикализмъ со своимъ матеріализмомъ. Онъ писалъ: «Я не понимаю, какъ идеалистъ или спиритуалистъ, по крайней мѣрѣ, послѣдовательный, можетъ сдѣлать внѣшнюю политическую свободу цѣлью своей практической дѣятельности. Для спиритуалиста достаточно духовной свободы... Съ точки зрѣнія спиритуализма политическая свобода есть матеріализмъ въ области политики... Спиритуалисту достаточно свободы въ мысли» (*dem Spiritualisten genügt die gedachte Freiheit*) *).

Въ своихъ «Письмахъ о догматизмѣ и критicismѣ» Шеллингъ принималъ за доказанное то положеніе, что понятіе свободы несовмѣстимо со спинозизмомъ, т. е. собственно съ матеріализмомъ. Дальнѣйшій ходъ развитія философской мысли въ Германіи показалъ полную несостоятельность этого положенія, которое, впрочемъ, было усвоено Шеллингомъ совершенно «догматически».

Если идеалистъ Фихте въ своемъ сочувствіи великой французской революціи доходилъ даже до оправданія крайнихъ революціонныхъ дѣйствій, то въ своемъ развитіи нѣмецкій идеализмъ постепенно, но очень далеко ушелъ отъ подобныхъ сочувствій, а въ лицѣ Шеллинга послѣдней манеры совсѣмъ скрылъ понятіе свободы подъ своимъ ночнымъ колпакомъ. Только въ матеріалистической философіи Фейербаха возродились, получивъ дальнѣйшее развитіе и несравненно болѣе надежное теоретическое основаніе, свободолюбивыя стремленія благороднаго Фихте.

Фейербахъ не хотѣлъ быть философомъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ это слово всегда понималось въ Германіи. Поэтому онъ говорилъ: «*Meine Philosophie—keine Philosophie*». Философія не должна удаляться отъ жизни; напротивъ, она обязана сближаться съ нею. Это необходимо даже для теоріи.

Марксъ писалъ: «Вопросъ о томъ, способно ли человѣческое мышленіе познать предметы въ томъ видѣ, какъ они существуютъ въ дѣйствительности,—вовсе не теоретическій, а практический вопросъ. Практикой долженъ человѣкъ доказать истину своего мышленія, т. е. доказать, что оно имѣетъ дѣйствительную силу и не останавливается по сю сторону явленій». Эту же мысль мы находимъ и у Фейербаха, по словамъ котораго основной недостатокъ идеализма состоитъ въ томъ, что онъ разсматриваетъ вопросъ объ объективности или субъективности, о дѣйствительности или недѣйствительности міра исключительно съ точки зрѣнія теоріи, между тѣмъ какъ міръ сдѣлался предметомъ разсужде-

*) Briefwechsel und Nachlass, т. II, стр. 328.

нія только потому, что сталь сначала предметом желанія *)). Правда, Фейербахъ написалъ эти слова лѣтъ около двадцати послѣ того, какъ написаны Марксомъ вышеприведенныя строки. Но хронологія едва ли что-нибудь значить въ данномъ случаѣ, такъ какъ мысль о гибельномъ вліяніи на философскую теорію разрыва ея съ практической дѣятельностью вполне соотвѣтствуетъ всему духу фейербаховой философіи **). Не даромъ же онъ писалъ, что философія, сравнительно съ практикой, есть лишь «необходимое зло» (ein nothwendiges Uebel).

Марксъ былъ неправъ, когда упрекнулъ Фейербаха въ томъ, что тотъ не понималъ «практически-критической дѣятельности». Она была понятна Фейербаху. Но Марксъ былъ правъ, сказавъ, что понятіе Фейербаха о «сущности человѣка», послужившее ему для объясненія «сущности религіи», страдало отвлеченностью. Это было неизбѣжно. Фейербахъ могъ бы устранить этотъ недостатокъ своего ученія, только дойдя до матеріалистическаго объясненія исторіи. Но до него ему не удалось дойти, хотя у него и была неясная, но довольно сильная теоретическая потребность въ немъ.

Въ его «Nachgelassenen Aphorismen» находятся слова, ставшія источникомъ заблужденія для многихъ историковъ. Вотъ они: «Для меня матеріализмъ есть основа человѣческой сущности и знанія, но я не могу относиться къ нему такъ, какъ относятся фізіологи, естествоиспытатели въ тѣсномъ смыслѣ слова, напримѣръ, Молешоттъ. Для нихъ онъ не основа зданія, а самое зданіе. Идя отъ этой точки назадъ, я совершенно согласенъ съ матеріалистами; идя впередъ, я расхожусь съ ними» ***).

Приводя эти слова, часто говорятъ: «Ну, вотъ видите, самъ Фейербахъ признавалъ себя матеріалистомъ только наполовину». Однако при этомъ забываютъ спросить себя, о какомъ же именно матеріализмѣ идетъ здѣсь рѣчь? А выяснить это весьма не мѣшаетъ.

Въ своей «Теогоніи» Фейербахъ возстаетъ противъ тѣхъ, которые хотятъ «вывести изъ одного и того же источника законы природы и человѣческіе законы». Разумѣется, посредственно,—поскольку самъ человѣкъ принадлежитъ къ природѣ,—человѣческіе законы тоже коренятся въ ней. Но отсюда еще не слѣдуетъ, по образному выраженію Фейербаха, что десять заповѣдей написаны тою же самой рукой, которая посылаетъ громовыя стрѣлы. Въ послѣднемъ счетѣ, бумага есть продуктъ растительнаго міра. Однако было бы въ высшей степени смѣшно, если бы кто-нибудь принялъ природу за бумажнаго фабриканта ****).

*) См. главу «Kritik des Idealismus» въ сочиненіи «Spiritualismus und Materialismus».

**) Считаю долгомъ отмѣтить, что въ моей брошюрѣ «Основные вопросы марксизма» не совсѣмъ такъ излагается отношеніе между Марксомъ и Фейербахомъ въ томъ, что касается указаннаго методологическаго вопроса. Думаю, что теперь отношеніе это выяснено мною правильнѣе.

***) L. Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass, т. II, стр. 308.

****) Theogonie, стр. 280—281. Тамъ же у Фейербаха есть гениальное замѣчаніе о томъ, что, въ отличіе отъ человѣка, природа не знаетъ разницы между «Können und Müssen» (стр. 182).

Jüngster Juner 1

Ihre werthen Güter vom 27ten u. 28ten sind uns bey der
Briefsendung S. A. Sußknecht richtig zugekommen und haben uns
mit Freude gemacht. Landplan in der Formel nun angekommen
sicherlich an die Freiwelt zu geben, wozu einem Kassehalter ein
willkommenes und seine Bemühungen sein Doppel angenommen ist
und, daß wir sich mit einem Briefen geben, das ist, nicht
mit den, bevorstehenden Jahren nicht ganz die Befriedigung in der
Welt geben wird

Wenn beistehenden Werts zu vollkommenen Glück und Freude
stets Glück und einen Logosphi Kassehalter, die unvollständigt
bleibt, und wir die uns der Arbeit in einem R. Kassehalter
geben nicht kann. Kassehalter Tine ist vollständig auf, und erhalten
Ihre besten Güter.

Gülden 9. Nov.
1862.

Wenn gegeben.
J. F. Krauß.

Факсимиле письма Д. Ф. Штрауса.

Именно съ тѣми матеріалистами, которые не замѣчали въ этомъ ничего смѣшного, Фейербахъ и не находилъ возможнымъ вмѣстѣ итти впередъ. Ему было ясно, что, принявъ природу за бумажнаго фабриканта, мы непременно надѣлаемъ множество грубыхъ ошибокъ какъ въ экономической теоріи, такъ и въ экономической практикѣ (политикѣ). Принять природу за бумажнаго фабриканта,—это было бы то же самое, что свести соціологію къ естествознанію. Впослѣдствіи Марксъ назвалъ ограниченный матеріализмъ этого рода—естественно-научнымъ. Фейербахъ не могъ удовольствоваться матеріализмомъ, не умѣвшимъ различать между человѣкомъ, какъ предметомъ біологіи, и человѣкомъ общественной науки. Но отсюда видно вовсе не то, что онъ былъ матеріалистомъ только отчасти, а, напротивъ, то, что онъ испытывалъ потребность въ послѣдовательномъ матеріалистическомъ міросозерцаніи. Въ самомъ дѣлѣ, въдѣ естественно-научный матеріализмъ не послѣдователенъ. Когда люди, его держащіеся, принимаютъ разсуждать объ явленіяхъ общественной жизни, они показываютъ себя идеалистами. Трудно найти болѣе упрямыхъ приверженцевъ идеалистическаго объясненія исторіи, нежели эти матеріалисты *). Но Фейербаху все-таки не удалось исправить недостатка матеріализма «фізіологовъ» путемъ выработки матеріалистическаго пониманія исторіи. Онъ, такъ сильно чувствовавшій ограниченность матеріалистическаго взгляда Молешотта, дѣлалъ ему, однако, большія и недопустимыя съ точки зрѣнія правильной теоріи уступки **). Совершенно понятно, что, дѣлая такія уступки, онъ самъ высказывалъ идеалистическіе взгляды на общественную жизнь. Матеріалистическое объясненіе исторіи должно быть признано одной изъ важнѣйшихъ теоретическихъ заслугъ Маркса и Энгельса. Но мы уже знаемъ, что Марксъ и Энгельсъ тоже были, въ теченіе нѣкотораго времени, послѣдователями Фейербаха. Впрочемъ, они до конца своей жизни остались таковыми въ томъ, что касалось общаго философскаго взгляда на отношеніе субъекта къ объекту ***).

Діалектическій взглядъ на явленія предполагаетъ убѣжденіе въ ихъ законѣрности, т. е. необходимости. Съ этимъ убѣжденіемъ плохо ладитъ историческій идеализмъ, видящій въ сознательной (свободной) дѣятельности людей главную пружину историческаго движенія. Фейербахъ,

*) Можетъ быть, еще болѣе выпукло выражается истинное отношеніе Фейербаха къ естественно-научному матеріализму его письмомъ къ Г. Взуэрле отъ 31 мая 1867 г. (Nachlass, II, стр. 187—188). Фейербахъ говоритъ въ немъ: «Для меня человѣкъ есть существо, созданное природою; но главнымъ предметомъ моихъ изслѣдованій являются тѣ, создаваемые человѣкомъ, мысли и фантастическія существа, которыя во мнѣніи и преданіяхъ людей принимаются за истинныя». Само собою понятно, что Фейербахъ не могъ изучать этого предмета, ограничиваясь точкой зрѣнія біологіи.

**) Напримѣръ, въ статьѣ «Naturwissenschaft und die Revolution», написанной по поводу выхода книги того же Молешотта «Die Lehre der Nahrungsmittel für das Volk». Erlangen, 1850.

***). Интересно, что русскій изслѣдователь Фейербаха, Чернышевскій, тоже заявлялъ о своемъ несогласіи съ Молешоттомъ, но тоже не дошелъ до историческаго матеріализма.

не доработавшийся до исторического материализма, не могъ доработаться и до діалектическаго взгляда на общественную жизнь. Діалектика вновь вступила въ свои права только у Маркса и Энгельса, которые впервые поставили ее на материалистическую основу.

Мы имѣемъ право сказать, что точка исхода Фейербаха въ его теоріи познанія,—не *я*, а *я—и—ты*,—послужила также точкой исхода для нѣкоторыхъ, по своему интересныхъ, направленій нѣмецкой общественной мысли. На почвѣ утопическаго приложенія этого ученія къ вопросамъ общественнаго строя возникъ, въ лицѣ Карла Грюна и другихъ, «нѣмецкій», или «истинный» социализмъ. Индивидуалистическое же отрицаніе этого ученія въ области морали,—т. е. опять *я*, а не *ты—и—я*,—привело къ появленію своеобразнаго нѣмецкаго анархизма въ лицѣ Макса Штирнера (псевдонимъ Каспара Шмита), выпустившаго въ 1845 г. довольно извѣстное нѣкогда сочиненіе «*Der Einzige und sein Eigenthum*» *).

Однако не слѣдуетъ думать, что вліяніе Фейербаха ограничилось крайними теченіями общественной мысли. Оно распространилось отчасти даже на естествознаніе: Мошоттъ, искренно, хотя и односторонне, увлекавшійся Фейербахомъ, былъ выдающимся естествоиспытателемъ. Сильнѣе всего повліялъ Фейербахъ, какъ этого и надо было ожидать, на философію. Но тамъ его вліяніе было скорѣе отрицательнымъ, нежели положительнымъ. Правда,—не по его винѣ.

Если Марксъ и Энгельсъ навсегда остались, говоря вообще, единомышленниками Фейербаха въ вопросахъ философіи собственно такъ называемой, то большинство интересовавшихся философіей нѣмцевъ не нашло возможнымъ усвоить себѣ его философскихъ взглядовъ. Ихъ пугалъ какъ материализмъ, такъ и социализмъ Фейербаха, тѣсно вязавшійся съ его философскими взглядами **). Реакція, наступившая послѣ неудачи революціоннаго движенія 1848—49 годовъ, постепенно возвратила нѣмецкую философскую мысль въ лоно идеализма. И уже само собою понятно, что Фейербаха не могла признать своимъ идеологомъ империалистическая Германія послѣдняго времени. Ей нужны были философы совсѣмъ другого пошиба...

XVI.

Самъ Фейербахъ рѣдко и лишь мимоходомъ касался искусства. Но его философія не осталась безъ весьма значительнаго вліянія на литературу и на эстетику.

*) Есть русскій переводъ. Марксъ и Энгельсъ подвергли ученіе Фейербаха рѣзкой критикѣ въ статьѣ «*Sankt Max*», напечатанной, впрочемъ, только недавно въ «*Documente des Sozialismus*», herausgegeben von Ed. Bernstein, 1903, Juli und August, и 1904, Mai, Juni, Juli, August und September. Позволю себѣ также указать на главу «*Максъ Штирнеръ*» въ моей брошюрѣ объ анархизмѣ и социализмѣ (есть также русскій переводъ, изданный г-жей Малыхъ).

**) Правда, далеко не всѣ «истинные» нѣмецкіе социалисты, опиравшіеся на ученіе Фейербаха, мирились съ его материализмомъ. Но объ этомъ въ другой статьѣ.

Во-первыхъ, его трезвое, чуждое всякаго мистицизма міросозерцаніе, въ связи съ его радикализмомъ, содѣйствовало освобожденію передовыхъ нѣмецкихъ художниковъ «до-мартовской», т.е. до-революціонной, эпохи, отъ нѣкоторыхъ романтическихъ представлений. Наверно не безъ вліянія Фейербаха написана была Гейне его «новая пѣсня»:

«Ein neues Lied, ein schönes Lied,
O Freunde, will ich euch dichten,
Wir wollen hier, auf Erden schon
Das Himmelreich errichten» и т. д.

Вѣдь, это прямо по Фейербаху! Сознательными послѣдователями Фейербаха были также Гервегъ и, въ теченіе нѣкотораго времени, Рихардъ Вагнеръ *). Въ нѣмецкой Швейцаріи его ученикомъ выступилъ знаменитый теперь Готтфридъ Келлеръ.

Съ точки зрѣнія новой философіи, «философіи будущаго» (Philosophie der Zukunft), искусство не могло быть признано той областью, гдѣ безконечный духъ создаетъ свою сущность. Новая философія покончила съ гегелевымъ безконечнымъ духомъ. Искусство, какъ и религія, признано было выраженіемъ сущности человѣка. Но религія оказалась той областью, въ которой человѣкъ не можетъ выразить своей сущности иначе, какъ посредствомъ самообмана. Стало быть, эта сущность только въ искусствѣ находить себѣ чуждое самообмана образное выраженіе. Тѣмъ болѣе слѣдуетъ дорожить имъ.



Gottfr. Keller

Г. Келлеръ.

Далѣе, для художника, стоящаго на точкѣ зрѣнія новой философіи, нѣтъ существа выше человѣка. Но въ человѣкѣ природа узнаетъ самое себя. Человѣческій духъ есть самосознаніе природы. Поэтому идеалистическое противопоставленіе природы духу совершенно неосновательно и должно прекратиться,—въ искусствѣ не менѣе, чѣмъ въ философіи.

Ученики Фейербаха готовы были упрекать «умозрительную эстетику» въ томъ, что она недостаточно торжественно провозгласила самостоятельность искусства. До такой степени дорожили они этой самостоятельностью! Но та, унаслѣдованная ими отъ умозрительной эсте-

*) О вліяніи Фейербаха на Гервега и Р. Вагнера см. сочиненіе Альдэра Лэви «La philosophie de Feuerbach», Paris, 1904, часть II, глава VIII (Гервегъ) и гл. IX (Р. Вагнеръ).

тики, мысль, что форма опредѣляется содержаніемъ, получила у нихъ еще болѣе яркую и точную формулировку. Въ статьѣ «Gegen die spekulative Aesthetik» Германъ Геттнеръ (впослѣдствіи авторъ извѣстной исторіи литературы XVIII столѣтія) доказывалъ, что какъ ни важна форма въ произведеніяхъ искусства, однако она живетъ

только благодаря поддержанію и безъ него мертвѣетъ, становится внѣшней, отвлеченной *).

Кромѣ Г. Геттнера, укажу еще на Людвигъ Перау, поэтъ и литературнаго критика, который, подобно Геттнеру, былъ въ личныхъ сношеніяхъ съ Фейербахомъ. Онъ принималъ участіе въ баденскомъ возстаніи и до 1865 г. жилъ въ качествѣ эмигранта за границей, преимущественно въ Бельгіи и во Франціи, и уже тамъ писалъ критическія статьи. Въ 1865—1866 гг. вышелъ нѣмецки сборникъ его статей, вызвавшій горячее одобреніе со стороны Фейербаха. Сборникъ этотъ и теперь можно



Hermann Götter

Г. Геттнеръ.

рекомендовать читателямъ, не успѣвшимъ разстаться съ той, въ корнѣ ошибочной, мыслью, что искусство обязано своимъ существованіемъ религіи и безъ нея процвѣтать не можетъ **).

Для библиографіи, общіе труды по исторіи нѣмецкой философіи XIX в. указаны выше, см. т. I. стр. 188. Тамъ же перечислены и русскіе переводы.

*) См. его «Kleine Schriften». Braunschweig, 1884, стр. 205. Статья «Gegen die spekulative Aesthetik» появилась первоначально въ 1845 г. въ «Трехмѣсячникѣ» Виганда (Wigand's Vierteljahrschrift).

**) См. «Freie Studien: Die Kunst im Staat», 3 Auflage, Stuttgart, 1888. Ср. статью того же Л. Перау: «Proudhon und die Franzosen» въ шестомъ томѣ его «Aesthetischen Schriften». Stuttgart, 1888.

ЭПОХА РОМАНТИЗМА.

(Окончаніе).

Томъ III.

Стр.

Глава XII. Отклики романтизма въ Даніи и Швеціи. Прив.-доц. К. Θ. Тiандера. (Окончаніе).	
V. Общественныя движенія въ Швеціи въ 1815—65 г. Скандинавизмъ и студенческая лирика. (Окончаніе).	449
VI. Лове Альмквистъ	450
VII. Викторъ Рюдбергъ.	461
VIII. Семейный романъ въ Швеціи	470
Библиографія.	477
Глава XIII. Нѣмецкій романтизмъ и наука. В. М. Жирмунскаго и проф. Θ. А. Брауна.	478
Рисунки въ текстѣ и вкладные листы	497
Оглавленіе III тома.	500

Томъ IV.

ЭПОХА РЕАЛИЗМА.

Глава I. Отъ идеализма къ реализму. Г. В. Плеханова.	7
Глава II. Чарльзъ Диккенсъ. Вл. Д. Набокова.	53
Библиографія.	70
Глава III. Вильямъ Теккерей. Прив.-доц. К. Θ. Тiандера.	71
I. Литературная дѣятельность Теккеррея до «Vanity Fair».	71
II. «Vanity Fair» (Ярмарка тщеславія).	76

Иллюстраціи на отдѣльныхъ листахъ.

1. М. Я. Крусенстольпе (Magnus Jakob von Crusenstolpe).	449
2. Лове Альмквистъ (Karl Jonas Love Almquist).	456
3. Факсимиле письма В. Рюдберга	461
4. Викторъ Рюдбергъ (Victor Rydberg)	464
5. Факсимиле письма Гегеля.	16
6. Д. Ф. Штраусъ (David Friedrich Strauss).	32
7. Л. А. Фейербахъ (Ludvig Andreas Feuerbach).	41
8. Факсимиле письма Д. Ф. Штрауса.	49
9. Ч. Диккенсъ (Charles Dickens).	56
10. Обложка первого выпуска «Посмертныхъ записокъ Пиквикскаго клуба» Ч. Диккенса. По экземпляру Британскаго музея.	64
11. Начало «Christmas Carol» Ч. Диккенса.	65